

UMA POÉTICA DA MEDIAÇÃO: História, Mito e Ritual no Congado Setelagoano - MG



Desenho: Manoel Rosário

Taís Diniz Garone

**Brasília
2008**

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

UMA POÉTICA DA MEDIAÇÃO: História, Mito e Ritual no Congado Setelagoano - MG

Taís Diniz Garone

Dissertação apresentada como
requisito parcial para obtenção de
título de *Mestre* em Antropologia
Social do PPGAS/DAN/ICS/ Unb

Banca Examinadora

Dr. José Jorge de Carvalho (Orientador – DAN/UnB)

Dra. Rita Laura Segato (DAN/ UnB)

Dra. Léa Freitas Perez (UFMG)

BRASÍLIA
2008

A civilização cria um conceito de conforto, mas não o próprio conforto que já existia antes dela. A civilização cria o preconceito de higiene, mas não a própria higiene. A civilização criou um preconceito de cidade moderna e progressista, com boa educação civil. E como em Paris, Nova York e São Paulo não se usa as danças dramáticas, o Recife, João Pessoa e Natal perseguem os Maracatus, Cabocolinhos e Bois, na esperança de se dizerem policiadas, bem-educadinhas e atuais. Mas quem que pode com o delírio de mando dum polícia ou dum prefeito, ou com a vergonha do cidadão enricado que viajou na avenida Rio Branco! Cocos viram besteira, Candomblé é crime, Pastoril ou Boi dá em Briga. Mas ninguém não lembra de proibir escravizações ditatoriais, perseguições políticas, e ordenados misérrimos provocadores de greve, que de tudo isso nasce crime e briga também. Está se vendo: criaram preconceitos de policiamento, de briga, de crime também... Mas talvez as civilizações evitem com cuidado criar o conceito de felicidade, que desse lado é que estão Cabocolinhos e Congados...

(Mário de Andrade, As Danças Dramáticas do Brasil-1º Tomo, 1982:70)

*Ô mamãe, não deixa seu filho chorar
Não deixa a coroa cair,
Não deixa esta festa acabar
(Canto Congado)*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho jamais poderia ter sido realizado sem o apoio e o incentivo daqueles que gostaria aqui de lembrar e agradecer:

aos congadeiros e umbandistas de Sete Lagoas, incansáveis batalhadores da bandeira do Rosário, que me permitiram fazer de nosso encontro um trabalho de pesquisa, mas que muito antes me receberam em suas casas e em suas festas, como amiga e companheira. Salve Maria! Nos veremos em breve...

à Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas e à Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas pelo excelente trabalho que vêm desenvolvendo para a vitalidade do congado setelagoano;

ao Prof. Dr. José Jorge Carvalho, a quem tive feliz oportunidade de conhecer e o privilégio de tê-lo como orientador. Sua sabedoria, vitalidade e falas inspiradoras são um grande estímulo para mim que tanto ainda tenho por aprender nesta minha caminhada, não só acadêmica, mas sobretudo, em busca da compreensão do outro e de qual é o nosso papel, como proceder de maneira ética e amorosa quando nos aventuramos a imergir neste universo encantador, envolto de tantos mistérios, das manifestações religiosas e populares;

à Dra. Rita Segato e Dra. Léa Perez por terem aceito tão prontamente a fazer parte desse meu *rito de passagem*;

ao Pedro Junqueira Pessoa, companheiro de todas as horas, grande dádiva de minha vida. Jamais teria conseguido sem a sua ajuda, amor e companheirismo;

aos meus pais, Ana e Quim, de onde tudo começou e que, portanto, a quem tudo devo;

aos meus familiares e afins;

aos meus professores e colegas de curso, pelos conhecimentos compartilhados ao longo da pós-graduação;

ao CNPq pela bolsa que me foi concedida e à CAPES pela auxílio financeiro para realização da pesquisa de campo;

aos bons e velhos amigos: Lygia, Paulo, Flavito, Chynthia, Rafa, Berê, Marcolino, Letícia, Rosana, Sandro, Wender, Camila, Heleninha, Maria Clara, Pedro Rocha, Pedro Portela, Paulo Maia, Carol, Manoel Rosário, Luana, Wagner, Tetê, Lara, Titi, Raul, Valéria, Madá, Rúbem Caixeta, Jean-Michel, Júnia Tores, Marcos, Lula, Iara, Tchelo, Zezé, Mário, Saporì, Carmela, Judith, Efigênia (in memorian) Goiás, Marcel, Léo, Rodrigo, Eliana, Luciana, Marlene, Tuchê, Educha, Dona Maria e tantos outros... (que bom que são tantos!);

à Helenilton Pinheiro que gentilmente me cedeu suas fotos para ilustrar o trabalho;

à Rosa e Adriana, pela ajuda e serviços prestados;

à Júlio César Caixeta de Queiroz. Eternas saudades...

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - DAS TERRAS DE LÁ...	11
1.1 – INTRÓITO	11
1.2 - NJINGA BÂNDI E O FIO DA MEADA	21
1.3 - REINO DO CONGO E REINO DE PORTUGAL: PEQUENO EXCERTO HISTORIOGRÁFICO	31
1.3.1 - ESSA TERRA É DE CONGO.....	36
1.3.2 - ...ESSE CONGO É DE ANGOLA	49
1.4 - “ESSA MENINA É NÊGA VÉIA...”	58
CAPÍTULO 2 - ... ÀS TERRAS DE CÁ	60
2.1 - SETE LAGOAS: APONTAMENTOS INICIAIS	60
2.2 - HISTÓRIA LOCAL	64
2.3 - A CHEGADA DO CONGADO EM SETE LAGOAS	79
2.4 - HISTÓRIA VIVIDAS, HISTÓRIAS NARRADAS: TRAVESSIAS DE TERRA, CÉU E MAR	81
2.4.1 - PEQUENO ADENDO SOBRE A CAPITANIA DE MINAS GERAIS	81
2.4.2 - CHICO-REI DE VILA RICA E O CONGADO SETELAGOANO	82
2.5 - NOTÍCIAS, INFORMES DIVERSOS, SOBREVÔOS E GAIATICES	93
CAPÍTULO 3 - MITO E LINGUAGEM	104
3.1 - A HIEROFANIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM TEMPOS DE CATIVEIRO	108
3.1.1 - RECAPITULANDO OS EVENTOS NARRADOS	114
3.2 - BREVES APONTAMENTOS SOBRE O MITO	115
3.3 - A MEDIAÇÃO DOS CONFLITOS E OU DIÁLOGOS COM LÉVI-STRAUSS	117
3.3.1 - ANÁLISE DAS EMBAIXADAS	122
3.4 - O OLHAR ANTROPOLÓGICO EM PRESPECTIVA E OU DIÁLOGOS COM MALINOWSKI	125
CAPÍTULO 4 - UNIDADES RITUAIS, PERFORMATIVAS E FESTIVAS	127
4.1 - UNIDADES RITUAIS	129
4.1.1 - GUARDAS, TERNOS, BATALHÕES	129
4.1.2 - MODALIDADE “CONGO”	141
4.1.3 - MODALIDADE “MOÇAMBIQUE”	149
4.2 - ASPECTOS PERFORMATIVOS	155
4.2.1 - CANTIGAS, CORTEJOS, PROCISSÕES	155
4.2.2 - EMBAIXADAS E LAMENTOS	162
4.3 - COMPONENTES FESTIVOS	163
4.3.1 - AGENTES E ELEMENTOS FESTIVOS	163
4.3.2 - OS MOMENTOS DA FESTA	166
CAPÍTULO FINAL: O CONGADO É UMA FESTA	172
5.1 - A DEVOÇÃO A SANTA HELENA	172
5.2 - A DESCRIÇÃO DO RITUAL	181
5.2.1 - A PROCISSÃO DA BANDEIRA	183

5.2.2 - A APRESENTAÇÃO DAS EMBAIXADAS	190
5.2.3 - O LEVANTAMENTO DA BANDEIRA	202
5.3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
BIBLIOGRAFIA	204
ANEXO I	209
ANEXO II	210

ÍNDICE DE FIGURAS, TABELAS E ESQUEMAS

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - LINHAGEM REAL MANI CONGO	48
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - ANGOLANOS	57
TABELA GRUPOS E “NAÇÕES” DE AFRICANOS EM NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DO SUMIDOURO EM 1718.....	66
ESTATÍSTICA DA FREGUESIA DE SETE LAGOAS 1875	66
VILA RICA / POPULAÇÃO 1719-1826.....	82
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - CHICO REI DE VILA RICA	92
TRADIÇÃO CONGADEIRA (HERDEIRA DE TRÊS MATRIZES)	102
QUADRO EMBAIXADAS	120
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - “GUARDA”	131
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - “CONGO”	141
REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - “MOÇAMBIQUE”	149

INTRODUÇÃO

“Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de meu compadre Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador; lê alto a bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. (Grande Sertão, Vereda, Guimarães Rosa)

Sete Lagoas é chamada por seus habitantes como a porta de entrada do sertão. Nesse limiar entre a capital, Belo Horizonte, e o universo sertanejo, com seus encantos e mistérios, a cidade, nesse entre-lugar, nesse ligar e re-ligar, é cheia de sombras reconfortantes. Talvez o incauto visitante não perceba, talvez nem mesmo grande parte de seus moradores o saibam, mas ali ferve, pulsa, borbulham exuberantes manifestações culturais populares e religiosas. Não só o congado, cuja festa de maior envergadura reúne mais de 5 mil pessoas no alto da Serra de Santa Helena, o que faz dessa santa uma espécie de “padroeira informal”, mas inúmeras outras expressões da religiosidade popular, como as pastorinhas, a folia de reis, os vários terreiros de umbanda, rezadeiras e benzedadeiras que fazem de lá, para quem tem olhos para ver, um lugar encantado, sublime, quase-sagrado. Sombras projetam-se na cidade e suas vizinhanças, trazendo frescor e leveza em meio a aridez da labuta e do sol impiedoso e escaldante do cerrado mineiro. Essas sombras, de onde vieram, como chegaram, porque ficaram? Como essas coisas encantadoras, que parecem frágeis a ponto de poderem dissipar-se, sem rastro, por um leve sopro, estão lá tão fortes, tão vivas e vibrantes, tão emocionantes? E como investigá-las, atribuir-lhes sentido?

Há também escuridão e silêncio, as dores da diáspora e da escravidão, suas perdas irreparáveis, o submerso pelas travessias... Para não falar nos mistérios de ontem e de hoje, a nos fitar, levando-nos a sutis embaraços, onde somente o êxtase do canto e da dança nos oferece algum amparo possível, um porto seguro.

Tudo isso junto nos interpela em forma de paradoxos que se multiplicam ao sabor dos ventos e das chuvas, das plantas que germinam e que viram carvão, do carvão que vira ferro. Chegar a Sete Lagoas pela BR 040 é uma triste e aterradora visão de fogo. Onde outrora haviam fazendas, gado, algodão, hoje siderúrgicas e trabalhadores de ferro. E Santa Helena, ali, a ver tudo do alto, lembrando a todos que acima da névoa cinza que cobre a cidade, há também o colorido do céu e seus infinitos matizes. É difícil de explicar, mas é como se, num passe de mágica, todo aquele cinza, toda aquela mecânica do cotidiano a nos torturar a ferro e fogo,

entrasse em delírio, colapsasse.

Toda vez que penso no congado, uma sucessão de paradoxos me atravessam por inteira, de maneira rápida, veloz, instantânea, atordoante... De um lado, a escuridão dos esquecimentos, do perdido nas travessias, o luto da escravidão. Do outro, a dádiva do excesso, o congado e sua eterna atitude barroca, rebuscada, detalhista. É uma festa de gente humilde, da periferia, dos negros que um dia foram escravizados, mas ainda assim, farta, luxuosa, da realeza. São católicos, devotos, mas também supersticiosos, mágicos. É masculina, naval, belicosa, mas seu sentido é o do materno, é em louvor à Nossa Senhora do Rosário, “que é mãe não é madrasta”...

Devo confessar que em diversos momentos pensei em desistir. Pensava comigo mesma, como transformar em um texto, linear, coerente, com princípio, meio e fim, reto, o que, para mim, mais parecia uma encruzilhada, um ponto de encontro entre coisas, a princípio, opostas, incomensuráveis, ali, tornado possível, de maneira leve, sublime? Seria eu capaz? Seria alguém capaz? É possível? Como dar forma a algo que tem tantos lados, tantas faces, tantas interpretações?

Mas ao mesmo tempo lembrava-me do que sempre me diziam os congadeiros, “a vida é assim mesmo, a gente bambeia, mas não cai”, e da feliz expressão de Bataille: “uma filosofia jamais é uma casa, mas um canteiro de obras” (1993:15). Segui adiante, e, como de costume, tentando dar alguma coerência discursiva a idéias e pensamentos que só me ocorreram de maneira caótica, confusa, a-conclusiva. Felizmente, ou infelizmente, em parte, consegui dissimular a bizarrice de minhas incoerências, violentando a experiência, mas apenas parcialmente. Pois só quando me engajei em um movimento retrospectivo, doloroso, de reler o que já havia escrito para pensar em algumas notas introdutórias, é que pude perceber quão tato me faltou para encobrir as imensas lacunas, excessos e inconveniências do meu texto, a precariedade do meu trabalho. Quando comecei a rascunhá-lo, tinha um objetivo simples, de não ser mais que uma aventura de descrição do que se passa nas festas do congado setelagoano, nada de meta-narrativas, nenhuma grande questão de fundo teórico. Pois bem, o desafio acabou se revelando imensamente maior do eu que pensava, o que resumirei da seguinte forma: *o congado não é para iniciantes...*

E se há algum mérito nisso tudo, certamente não é meu, mas daqueles que se dispuseram, de maneira generosa, a me iniciar em assuntos que se dedicaram um vida inteira a refletir. Já os equívocos, esses são de minha conta, frutos de minha surdez e cegueira. Devo deixar também registrado que não houve tempo para que meus interlocutores revisassem o conteúdo dos meus escritos.

Quanto aos resultados dos percalços de meus itinerários, apresento no primeiro capítulo uma introdução geral sobre a história do reino do Congo e de Angola quando dos primeiros contatos com os portugueses. Trata-se de vários apontamentos historiográficos que podem ajudar-nos a compreender o substrato histórico que permeia o congado.

No segundo capítulo falamos sobre Sete Lagoas como local de encruzilhada de caminhos, e como Chico Rei lá chegou, trazendo o congado. Faz-se então uma digressão procurando os laços que poderiam unir a história de Chico Rei e do congado com a história africana.

No terceiro capítulo nos debruçamos sobre o mito do resgate de Nossa Senhora do Rosário das águas do mar, trazendo para a reflexão outras narrativas tradicionais.

No quarto capítulo analisamos as unidades rituais, explicando alguns elementos de administração do sagrado no congado.

No quinto capítulo incorporamos as discussões desenvolvidas nos capítulos anteriores, apresentando, como um desfecho conclusivo, a procissão da bandeira de Santa Helena, evento de maior amplitude do congado setelagoano.

CAPÍTULO 1 - DAS TERRAS DE LÁ...

*Senhor rei, não me matais,
Não me matais por piedade
Também sou filho de rei,
também tenho majestade!¹*

1.1 - INTRÓITO

Há cerca de sete anos tenho procurado acompanhar, sempre que possível, festas, cerimônias e eventos afins à tradição congadeira na região central do Estado de Minas Gerais, sobretudo no município de Sete Lagoas, cidade em que nasci e onde vivi até meus 16 anos de idade, quando me mudei para a capital do Estado, Belo Horizonte, para finalizar meus estudos secundários. Durante todos esses anos, muito tenho aprendido com os congadeiros acerca da beleza e complexidade dos fundamentos de sua tradição, quiçá, sobre as verdades mais profundas de nossa condição humana e das forças misteriosas que nos rodeiam e governam, mas, ainda assim, devo dizer que o congado é recente em minha vida.

Aproximei-me do congado quando iniciei meu projeto de monografia de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais. Apesar de impulsionada por interesses acadêmicos, uma relação sempre ultrapassa os interesses mesquinhos que a possam constituir e, de tão permeada de sentidos e devires, é de se perguntar se eles não se diluem frente ao contato e proximidade com os personagens dessa história que quero contar, por fim se tornando apenas uma alusão ao sentido de estar lá. Assim como a criança que se conforta quando alguém dá colo, não importando mais a razão do choro.

É que mesmo tendo nascido em uma cidade em que prática congadeira é notória e vigorosa, antes de entrar para universidade praticamente não tive qualquer contato com a manifestação. Jamais tinha estado em uma de suas festas, tampouco conhecia pessoas ligadas ao congado. Apenas sabia, por alto, da sua existência e, provavelmente, devo tê-los visto passar pelas ruas de Sete Lagoas em algum momento dos dezesseis anos em que lá vivi, mas disso não tenho lembranças.

Vívido em minha memória, apenas o medo que eu e meus irmãos tínhamos dos despachos que, vez ou outra, deparávamos nas proximidades de nossa casa, das lojas de artigos de umbanda com seus defumadores, poções mágicas, colares e velas coloridas, imagens de santos, pretos velhos, orixás. E é claro, não poderia me esquecer dos temerosos exus que povoavam nosso imaginário com seus tridentes de ferro e feições de “capeta”. Um misto de

¹ Verso de Congo recolhido por Barroso citado por Mário de Andrade, 1982b:120.

preconceito e curiosidade infantil nos chamava a atenção para aquele universo que, em realidade, nada sabíamos a respeito. Nem mesmo sabíamos que umbanda e congado eram coisas diferentes... Sabíamos apenas que tudo aquilo era “coisa de preto” que alguém um dia nos ensinou a chamar pejorativamente de “macumba”.

Digo “alguém” porque não fora com nossos pais que aprendemos a lidar de forma tão preconceituosa com aquele universo que, até então, pensávamos que nada nos dizia respeito. Pelo contrário, meu pai, proprietário de um antigo comércio do centro cidade, conhecia donos de lojas de artigo de umbanda, tinha diversos clientes que eram umbandistas, congadeiros, foliões e sempre demonstrou nutrir profundo respeito por essas pessoas. Todavia, nunca manifestou interesse em participar de qualquer uma dessas tradições. Minha família, apesar de se declarar católica, nunca foi muito religiosa num sentido estrito do termo, e nem possui raízes profundas em Sete Lagoas. Afora os de minha geração, meus familiares não são de Sete Lagoas, apesar de nos considerarmos uma família genuinamente setelagoana. Coisas de sociedades tão duramente marcadas por histórias de partidas, migrações, diásporas... Acho que foi através de meus pais que descobri que os festejos do congado eram, na verdade, em louvor a Nossa Senhora do Rosário, a mesma Nossa Senhora que era cultuada pela Igreja Católica, mas não tenho grandes lembranças. Sei apenas que foi através dos congadeiros que tive maiores informações sobre o que viria ser aqueles festejos que tanto mobilizavam os moradores da periferia da cidade.

No começo, fiquei um pouco perdida e resignada em meio ao meu deslumbramento, encantada com todas aquelas rendas, fitas de cetim, violas, coroas, tambores, espadas. Mas era impossível ficar ali como uma simples estudante preocupada com tarefas escolares, tamanha era a solenidade e o fervor religioso daquelas pessoas. Quase sem perceber, me vi ajoelhada aos pés da bandeira, reverenciando santos e reis, como se aquilo sempre tivesse feito parte de minha vida. Desde então passei a acompanhar os festejos do congado e, pouco a pouco, o que era uma simples pesquisa para universidade acabou se transformando em laços firmes de amizade, confiança e reciprocidade. Arrisco-me a dizer que, para quem nunca esteve em uma festa do congado, adentrar em seu universo é uma experiência não menos que arrebatadora. E, diante de minha falta de jeito em traduzir com palavras o sabor de tão inspiradora experiência, recorro à poesia de meus colegas de *GT da Abanne*², cuja contribuição para esta dissertação não poderia ter sido mais fecunda. A Rafael, Marcos e Léa, meus sinceros agradecimentos.

Quem fica imune àquele feitiço de cor e movimento? Quem se atreveria enfrentá-lo no momento em que ele é o senhor absoluto? Infinito instante! Quem não deseja se cobrir daquela entrega, ser tocado pelo manto

² Refiro-me ao Grupo de Trabalho “A Festa na Sociedade Contemporânea” coordenado por Eufrásia Cristina Menezes Santos e Léa Freitas Perez na 1ª Reunião Equatorial de Antropologia e 10ª Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste de outubro de 2007, em Aracaju, Sergipe.

de uma Rainha, ser chamado àquela hoste coberta de relíquias e, por um instante, se tornar simples lugar de conversão de todas as rezas e olhos enquanto oferece seu corpo como veículo de uma glória risonha? Afinal, a glória não consiste no prazer de poder fazer oferta pública do gozo de pertencer a tão sublime Reino? (Barros, Martins & Perez, 2007:06).

Mas se arrebatamento e entrega podem ser aqui utilizados com alguma fidedignidade para ilustrar minhas primeiras experiências com o congado setelagoano, outros sentimentos e sensações somaram-se ao que, no princípio, tocou meu ser em forma de intuição. Através dos cantos, versos de embaixada e de minhas conversas com os praticantes do congado, pude, finalmente, perceber o quanto aquelas narrativas eram, para mim, uma estranha e perturbadora mistura de proximidades e distanciamentos. Temos com o mundo cultural afro-brasileiro uma relação de alteridade específica, visto que ao mesmo tempo em que nos inserimos num universo simbólico que nos causa estranheza, ele nos afirma sobre nosso passado – e presente – colonial, posto que nós e eles somos co-participantes de um mesmo processo trágico de constituição social. Eles representantes do suor e das lágrimas, e nós aqueles que, por desligados do passado, não entendemos nossas tristezas. Se nos permite Drummond, a escravidão é um quadro da nossa história, mas como dói!

As manifestações do congado, também conhecidas como congada, reinado, reisado ou irmandade, datam no Brasil de período anterior ao séc. XVIII e já foram observadas nas mais diversas localidades da América Católica, bem como em outros continentes, além de serem reconhecidas como uma das mais antigas expressões da matriz afro-brasileira documentada em nosso país³. Infelizmente, documentar nem sempre significou conhecimento e respeito às diversidades culturais, e no tocante aos rituais do congado não foi diferente⁴. Só para se ter um

³ Segundo Câmara Cascudo, “o préstito do Rei e da Rainha, eleitos pelos escravos, livremente, como no Brasil, ou através das Irmandades e associações religiosas, como em Cuba e Uruguai, era conhecido em quase todo o continente” (1978:370). E nos dizeres de Mário de Andrade: “Os Reis de Congo se espalharam com abundância, num narcisismo comovente. Houve deles, que eu saiba, na Amazônia, no Maranhão, em todo o nordeste, no Rio de Janeiro, em S. Paulo, em Minas, Mato Grosso, em Goiás. Houve deles nas Antilhas também. Em Cuba, reis e rainhas de Congos proliferaram nos engenhos e nas cidades [...] A tradição alcançou também Portugal, pelo menos quanto a rainhas... [...] Nos Açores os reinados de Congo tiveram uma transposição interessante” (1982a: 21). O mesmo autor nos sugere ainda que, embora o registro oficial mais antigo sobre os reinados negros no Brasil datar de 1674, em Pernambuco, se levarmos em conta crônicas e relatos de viajantes e missionários de nosso período colonial, é bem provável que tais 'usanças' sejam bem mais antigas, remontando, talvez, até mesmo, o primeiro século da colonização: *O jesuíta Antônio Pires dá notícia que em 1552 os negros africanos de Pernambuco estavam reunidos numa confraria do Rosário, e se praticava na terra procissões exclusivamente compostas por homens de cor. Não se refere ainda a reis negros aqui, e decerto não os havia ainda, mas a indicação do jesuíta é muito sintomática. A eleição de reis negros meramente titulares, e as festas que provinham disso, 'Congos', 'Congadas', sempre até hoje se ligaram intimamente à confraria do Rosário* (1982a: 20).

⁴ Como sempre lembra o amigo Marcelo Vilarino, coordenador do “Levantamento e Registro das Manifestações Afro-Brasileiras em Belo Horizonte” - *Secretaria Municipal de Cultura*, cujos desdobramentos só tive acesso a alguns escritos iniciais, ainda não revisados, impossibilitando-me de citá-lo formalmente. Todavia, deixo aqui expresso a importância dos primeiros apontamentos do inventário para esta dissertação.

exemplo, esses folguedos populares muitas vezes terem sido reduzidos a um lugar destinado às fábulas e cultos exóticos – quase sempre restritos ao universo do folclore, ou mesmo inscritos no rol das danças dramáticas pelo nosso saudoso Mário de Andrade. Faço essa citação para destacar o caráter social e religioso que norteia a prática congadeira, aspectos muitas vezes negligenciados pelos estudiosos do tema que vêem as manifestações de cultura e religiosidade de inspiração e ou origem *banto* (classificação atribuída aos congadeiros, mas que entre os grupos que pesquisei esta não é uma noção significativa) como *poluídas* e *branqueadas*, mormente rotuladas, pejorativamente, de *catolicismo de folk*, ou mesmo consideradas como *artificiais* no sentido de serem meros mecanismos de dominação étnico-cultural.

Nos dizeres de Roger Bastide (1974), haveria no Brasil três “tipos” de manifestações folclóricas relacionados à presença negro-africana: um folclore de origem propriamente “africana”, cuja matriz é predominantemente banto; um folclore de “conjuntura”, fruto de um “movimento espontâneo” de “adaptação” entre povos e culturas em contato; e um “folclore artificial” a serviço da colonização e da obra de evangelização dos negros, no qual Bastide inclui o congado.

Se as sobrevivências religiosas são as mais espetaculares para um estrangeiro, elas conservam-se como fatos estreitamente delimitados a certas regiões privilegiadas. Ao contrário, o folclore africano espalha-se por todos os lados, dos Estados Unidos ao Rio da Prata, e se tomarmos essas manifestações em consideração, essas últimas surgem primeiramente em maior número que as manifestações religiosas e, em segundo lugar, são de origem principalmente banto. Aí se dá um fato à primeira vista paradoxal: o banto domina o folclore ainda, que, como já vimos, não apareça, a não ser de maneira episódica, na religião (1974:158).

Dando seqüência à sua linha de raciocínio:

O folclore negro – por oposição ao folclore africano – tem uma origem dupla: primeiro a existência de um processo de criouliização, que é um movimento espontâneo, interno à cultura afro-americana, por adaptação ao meio circundante e assimilação de elementos europeus. Mas, ao lado, existe um folclore que foi criado voluntariamente pelos brancos para seus escravos, a partir de fragmentos tomados de empréstimo à África, mas reinterpretados por eles para servir à obra da evangelização dos negros (1974:167).

Enfim, o folclore espontâneo dos negros seria um folclore de conjuntura, geográfico-histórico, econômico, social, se o folclore africano pode ser definido, em si, como um folclore de estrutura [...] Ao lado desse folclore espontâneo, existe um folclore artificial, criado pelos brancos, em particular, pelos religiosos, para uso dos escravos, segundo o método que tinha dado tão bons resultados com os índios; trata-se primeiramente de fazer-se uma seleção entre as danças dos negros, de eliminar, por exemplo, as danças sexuais, mas de guardar as danças pírricas, de tomar como ponto de partida, para inaugurar um teatro negro, as tradições africanas das realezas banto, das embaixadas entre reinados, de aproveitar também o gosto dos negros pelas procissões, as roupas de cores vivas, a música, afim de usar todos esses traços culturais africanos, por uma hábil manipulação, para a glória de Deus e da Santa Igreja (1974: 168:169).

Os Congos ou Congadas, que encontramos em toda América católica, do México ao Brasil, sem dúvida começaram em torno das eleições dos reis do Congo. Esses reis do Congo, como os governadores das Américas protestantes, eram eleitos com o propósito de controlar o comportamento dos escravos e de servir de intermediários entre os senhores e seus submissos (1974: 169:170)

No Brasil, os bantos designavam seus reis de Congadas, mas os brancos tinham seu imperador do Espírito Santo, que era reservado apenas aos da sua cor. Compreendemos, nessas condições, que os negros quiseram, em seu desejo de integração e de ascensão social, penetrar no folclore dos brancos, símbolo de um status social mais elevado (...) Mas, à medida que conquistavam esse território antigamente proibido, os brancos o abandonavam, a fim de colocar novas barreiras entre as castas ou as classes (1974: 173).

É interessante notar como, neste último excerto, Bastide chega sugerir a existência de um campo de tensão entre brancos e negros congadeiros, porém, limita a ação dos últimos a desejos de “integração e ascensão social”, se esquecendo que a complexidade da questão envolve não apenas problemas de ordem político-social, mas também cosmologias e religiosidades, aspectos que ficam de fora de seu campo de visão.

Em termos bastante gerais, é possível dizer que, entre os estudiosos, há aqueles que, como Bastide, acreditam que as eleições de reis de Congo no Brasil foi um costume “implantado” pelos missionários católicos, como também serve de exemplo Édison Carneiro, que descreve o congado como “um investimento tolerado, senão mesmo criado e estimulado pelos senhores de escravos”(1965:38).

Tratava-se, em geral, de homens idosos, e mesmo senis, inclinados à conciliação, benquisto pelos senhores devido à sua subserviência, a quem se permitia, sem prejuízo – em verdade com lucro – uma realeza de papelão. Um caso extremo, embora significativo, se encontra no pedido de licença para coroação de rei da 'nação' rebôlo (1748), desenterrado por Melo Moraes Filho nos velhos arquivos da Lampadosa. Os peticionários desejavam impor a coroa “a Antônio, fâmulô do... Ilmo. E Exmo. Vice-Rei”. Isso demonstra, sem sombra de dúvida, o arranjo dessas diversões (1965:38).

Mas, sem dúvida alguma, a maior parte considera ser este um costume genuinamente africano que os colonizadores apenas teriam “adotado” (ou seria acatado?) em benefício próprio, muito embora haja certo consenso no tocante a sua ‘função social’ como, por exemplo, Mário de Andrade, que descreve os reis de congo como “reis de fumaça” estrategicamente utilizados pelos brancos para controle da escravaria, mas que não acredita que sua existência tenha sido uma “invenção” dos *brancos*, sendo antes um costume arraigado dos *negros*.

Pela maneira com que Antonil⁵ se refere aos reis negros, cultuados pelos engenhos no Brasil, a gente percebe muito bem que isso não era processo imposto aos negros pelos brancos, mas costume daqueles (1982:19).

Aliás, ao que tudo indica, essa qualificação dos reis de congo como “reis de fumaça” e “realeza de papelão”, parece ter sido empregada não apenas pelos missionários, viajantes e funcionários da Coroa portuguesa, quando de nosso período colonial, em demasia impressionados com o que chamavam de “espetáculo de selvageria”, mas também acriticamente acolhida pelos primeiros pesquisadores do tema, já no final do Império e primeiros anos de República, que acabaram por consolidar uma imagem um tanto quanto superficial desses

⁵ Antonil, citado por Andrade, foi um jesuíta italiano que viveu no Brasil de 1681 até sua morte em 1716 (Cf. Mello e Souza, 2002:191).

reinados negros, que depois foi sendo reproduzida nas mais diversas publicações sobre o assunto⁶. Dentre esses pesquisadores, Francisco Augusto Pereira da Costa figura como uma das principais referências, autor comumente citado por autores consagrados como Mário de Andrade (1982a, 1982b), Nina Rodrigues (2004), Câmara Cascudo (1978, 1962), entre outros. Em *Os Africanos no Brasil*, Nina Rodrigues nos apresenta uma pequena síntese da posição de Pereira da Costa:

Caricata como qualifica o dr. Pereira da Costa essa monarquia congoleza, o “placet” legal que lhe concediam explorando no ânimo dos negros a ilusória concessão de um simulacro de liberdade política, inspirava-se, é todavia manifesto, em um interesse nada fictício de garantia pública em proveito dos brancos dominadores, tal qual era de terem eles, no seio das próprias agremiações de escravos, neste fingimento de protetorado, um aliado responsável e fiscal dos possíveis desvios da avultada colônia africana (2004:46).

Nascido em 1851, em Recife, Pereira da Costa dedicou anos de sua vida ao levantamento de fatos e curiosidades da história e folclore pernambucanos, bem como de outros estados do nordeste, tendo publicado seu primeiro artigo aos vinte anos de idade⁷. À sua pessoa é atribuído o encontro e a divulgação do documento oficial mais antigo sobre a existência de cerimônias de coroação de reis negros no Brasil, sendo suas primeiras impressões acerca da natureza e finalidade desses reinados importante marco para aqueles que trataram o assunto posteriormente. Tal assertiva não se aplica apenas aos estudiosos da primeira metade do século passado, mas também a publicações bem mais recentes que apresentam dizeres deveras semelhantes ao que encontramos expressos em Pereira da Costa⁸.

⁶ Os cronistas, viajantes, e agentes da coroa portuguesa costumavam enfatizar o caráter “selvagem” e “primitivo” dessas cerimônias, como, por exemplo, Morais Filhos que descreve as festas de coroação dos reis negros como “um atestado do atraso mental daquela gente pobre”, o que depois foi sendo, em parte, substituído por outras idéias e teorias. (Morais Filho *apud* Mello e Souza, 2002:351).

⁷ Fonte: www.fundaj.gov.br Acesso em 25/01/2008.

⁸ Uma reportagem de fevereiro de 2003, intitulada “A Rainha Sem Coroa”, publicada na renomada revista pernambucana *Continente Multicultural* (que possui colunistas e colaboradores de grande respeitabilidade como Ferreira Gullar) nos servirá de ilustração. A reportagem, assinada por Ronaldo Correia de Brito, teve como tema central a afamada rixa entre duas rainhas do maracatu do Recife, manifestação comumente identificada como uma derivação do congado (Sobre o assunto, ver Andrade 1982b). Nos dizeres do autor da matéria: *Nas andanças, que duraram alguns anos, eu tive a certeza dos vários Recifes que formam a nossa cidade. Descobri etnias, estratos de culturas, religiões e trabalhos. **Constatai que os artistas populares guardam um saber arcaico na forma de narrativas, danças, gestos, risos e falas. Nada teorizam sobre essa memória, importando-se apenas em repeti-la e ensiná-la.** Quando a história aconteceu, dona Madalena era rainha do Indiano, e dona Santa reinava como rainha absoluta no carnaval do Recife, como última rainha coroada, segundo a tradição dos reis de Congo. Os colonizadores brancos criaram esse ritual no século 17 e o objetivo é bem fácil adivinhar. Desejavam manter os escravos agregados em torno das “majestades” e de uma corte eleita por dois anos, em tudo semelhante às cortes européias. Com isso evitavam insubordinações e fugas. Os reis e rainhas dos negros eram coroados na Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, por um padre ou bispo católico, na presença de autoridades políticas. Após a solenidade, desfilavam pelas ruas da cidade, seguidos de cortejo e batuque. Essa é a origem mais provável do maracatu, que terminou achando lugar no carnaval, como tudo nesta terra (fev/2003, no 27, Ano III, pág.76. *Grifos meus*).*

Mas se os documentos históricos com os quais Pereira da Costa fundamenta suas suposições, bem como o próprio contexto em que viviam os escravos no Brasil, dão margem a tal interpretação, acredito que outras possibilidades podem ser extraídas desses mesmos documentos, possibilidades essas até mesmo sugeridas por Pereira da Costa, mas nem sempre levadas adiante, ou mesmo a sério. Nos dizeres do próprio Pereira da Costa:

Além disso, tinham esses reis entre a sua gente o tratamento de Dom, exerciam sobre ela uma certa ascendência política, chamando-a ao cumprimento de seus deveres e contendo-a em suas desordens, pois eram muito respeitados e recebiam mesmo das autoridades públicas um certo apoio garantidor das suas regalias majestáticas (Pereira da Costa, 1901 apud Nina Rodrigues, 2004:46).

Ora, se os reis de Congo do Brasil escravista eram utilizados como ‘joguetes’ nas mãos dos colonizadores portugueses, nem tão “de fumaça” parecem ter sido as atribuições e o respeito que sua destacada posição lhes conferiam, assunto um tanto quanto negligenciado pelos pesquisadores brasileiros. Segundo a historiadora Marina Mello e Souza, aos reis de Congo eram demandadas “esmolas avantajadas” para as agremiações religiosas que levavam a cabo suas coroações e que, por isso, as pessoas que eram indicadas para esses cargos tinham de ser alguém “capaz de arcar com os custos do cargo” e que, se estes fossem escravos, a cerimônia costumava ser acompanhada de alforria (2002:193). Do contrário, os custos da cerimônia deveriam ser pagos pelos seus senhores brancos.

Os reis deviam ter meios de pagar uma alta contribuição para as irmandades, a ser usada nas festas dos oragos. Muitas vezes, quando fossem os escravos eleitos, eram ajudados por seus senhores para bom desempenho das tarefas, sendo a função atribuidora de prestígio não só a quem exercia o cargo, mas também, no caso dos escravos, aos senhores, que algumas vezes eram estimulados pelas autoridades eclesiásticas a colaborarem para que os seus escravos exercessem ativamente os deveres espirituais, não se agastando com o tempo dedicado às atividades religiosas (2002:200:201).

Segundo Pereira da Costa, essas cerimônias eram revestidas da “maior solenidade e mesmo com certo luxo e aparato”, o que torna ainda mais evidente o status elevado desses reis de Congo, inclusive, entre seus senhores brancos, que arcavam com os custos onerosos que essas cerimônias demandavam (Pereira da Costa, 1901 apud Nina Rodrigues, 2004:47). Célia Borges, em suas pesquisas sobre os reinados negros no Brasil, encontrou uma carta de 1794, do vigário da Paróquia da Igreja Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, que dizia que as irmandades dos pretos eram “as mais arrogantes e soberbas e descomedidas”, influenciando nisso “a proteção e a assistência de seus senhores”⁹.

Vale a pena trazer aqui à baila a transcrição de trechos desses documentos, para dar uma pequena idéia do que costuma ser expresso em seu teor. Infelizmente, estes nem sempre me foram acessíveis, uma vez que os autores pesquisados, em geral, apenas fazem menção a sua

⁹ (Borges. *Devoção Branca de Homens Negros*. s.d., pág.85 apud Mello e Souza, 2002:200).

existência, quando muito, apresentando pequenos excertos e breves referências de onde, ou através de quem, tiveram notícias destes, não me sendo possível encontrá-los ou acessá-los diretamente, até porque se encontram espalhados por nada menos que três continentes ¹⁰.

Na paróquia da Boa Vista do Recife, porém, começou a instituição em 1801, tendo lugar a posse de D. Domingos, o primeiro rei eleito, no dia 6 de abril na igreja de Nossa Senhora do Rosário, como se vê do competente auto lavrado pela irmandade, nestes termos: “Estando nós todos com assentos, juiz, escrivão, procurador, tesoureiro e mais vogais desta Santa Irmandade, demos posse a D. Domingos Marques de Araújo, primeiro rei Congo deste lugar da Boa Vista, por ordem e despachos dos magistrados que tivemos desse país, e porque estávamos assim contentes, lavramos este termo, em que todos nós assinamos”.

Decorridos anos, passou a eleição dos reis de Congo, pelo menos no Recife, a ser confirmada pelo chefe de polícia, que expediu um diploma, de cujo curioso documento encontramos o registro de um, do teor seguinte, na respectiva secretaria:

“O Dr. Antônio Henrique Miranda, juiz de direito, chefe de polícia nesta cidade do Recife de Pernambuco, por Sua Majestade Imperial constitucional, o Sr. D. Pedro II, que Deus guarde etc., etc. Faço saber que, tendo-me requerido o preto liberto Antônio de Oliveira, a confirmação que tivera para rei de Congo dos pretos desta cidade, e havendo provado com o termo da dita nomeação ser verdade o expendido em sua petição, depois de haver obtido informações necessárias a respeito de sua conduta, hei por bem confirmar a indicada nomeação, segundo o costume antigo desta cidade, ficando o referido rei de Congo obrigado a inspecionar e manter a ordem e subordinação entre os pretos que lhe forem sujeitos, pelo que lhe mandei passar o presente título, para poder exercer o lugar para que foi nomeado. Dado e passado nesta secretaria de polícia de Pernambuco, aos 14 dias do mês de setembro de 1848. Eu, Aprígio José da Silva, primeiro amanuense da secretaria de polícia, o escrevi. – Antônio Henrique de Miranda”.

A instituição dos reis de Congos não se prolongou entre nós muito além dos meados do século passado. Em outros lugares, porém, foi mais adiante, como no Ceará, cuja Assembléia Provincial, pela lei 1.371, de 26 de agosto de 1870, aprovou o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da cidade do Crato, em que ainda se encontra a seguinte disposição no art. 6º do capítulo III: “O séqüito régio se comporá dos seguintes empregados: rei, rainha, dois mestres de campo, um arauto e duas açafatas, que terão por obrigação acompanhar a rainha”. (Pereira da Costa, 1901 apud Nina Rodrigues, 2004:47:48).

Como se vê, nem tão assim “caricatos e inofensivos” eram os reis de congo no Brasil escravista, uma vez que estes assumiam cargos de alguma relevância dentro da estrutura hierárquica do poder colonial, gozando, inclusive, de poderes sobre aqueles que lhes eram sujeitos, bem como de colaboradores diretos, muito embora tal privilégio fosse condicionado ao ônus de supervisionar possíveis atos de insurgência dos de sua cor. Quer dizer, “ônus” na perspectiva de seus intérpretes, pois sendo estes, de fato, “reis”, talvez não lhes fosse estranho que pessoas comuns, isto é, que não eram nobres, se dedicassem ao trabalho braçal, o que não

¹⁰ Minha dificuldade em encontrar tais documentos é fruto da conjunção de inúmeros fatores. Em primeiro lugar, é preciso dizer sobre a falta de tempo, e mesmo de verba, para realizar um levantamento de grande fôlego. No Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília dispomos apenas de um semestre para dedicação exclusiva à dissertação. Em segundo lugar, nem sempre a referência de onde poderíamos encontrar tais documentos são válidas para a atualidade, já que muitos dos autores por mim consultados realizaram seus estudos há mais de 50 anos. Assim, devido a episódios de nossa conturbada história política, marcada por intensas mudanças de gestão de patrimônio, muitos desses documentos acabaram tomando destinos diversos. Aliás, a dispersão dos documentos de nossa história oficial em arquivos, cúrias e órgãos memoriais das mais diversas partes do mundo, tornando ainda mais difícil seu rastreamento, tem se mostrado uma grande barreira para o desenvolvimento de pesquisas para aqueles que não podem com orçamentos de grande volume, o que acredito ser uma situação comum aos Departamentos e estudantes de Pós-graduação da América Latina, em que me incluo. (Vis à vis, despesas com viagens, retiradas de vistos – o que, inclusive, pode ser negado –, microfilmagens de documentos, etc...). Além disso, acredito que existem documentos de nossa historiografia oficial que ainda não foram disponibilizados para o grande público, como, por exemplo, a Carta da Princesa Isabel enviada ao Sr. Visconde de Santa Victória, pouco depois da Abolição da Escravatura, em 11 de agosto de 1889, só neste século publicizada.

significa, necessariamente, que concordassem com a forma com que os portugueses exploravam a mão-de-obra escrava. Mário de Andrade, em suas andanças pelo Brasil, recolheu uma interessante peça de Congo contendo o seguinte verso:

*Nosso Reis é só quem manda
Pra nós tudo trabalhar*¹¹

Em Sete Lagoas, recolhi uma quadra entoada pelos umbandistas, num terreiro em que o pai de santo é o capitão regente de moçambique, com dizeres um pouco parecidos:

*No tempo de cativoiro,
Pai Joaquim era feitor
Os negros todos apanhavam
Pai Joaquim nunca apanhou.*

Na interpretação de Mário de Andrade, o texto por ele recolhido seria uma espécie de “prova” de que os reis de Congo eram, na verdade, meramente fictícios, a quem os “escravos obedeciam ou imaginavam obedecer” (1982b:20). Mas, se permite Andrade, acredito que outra interpretação, não contrária, mas complementar à sua, poderia ser rascunhada. Os escravos, apesar de estarem, na prática, executando trabalhos para os seus senhores brancos, não os viam como dignos de serem o principal mandatário, e sim, seu próprio rei, já que os colonizadores brancos, por mais altos que fossem seus cargos na administração colonial, eclesial, ou mesmo seus títulos de nobreza, sempre haveriam de estar abaixo daquele que era nada menos que “rei”. Nem mesmo o rei de Portugal teria uma tal dignidade. Mas o importante a ser destacado aqui é o *status* desses reis frente às pessoas “comuns” que, não sendo meros “trabalhadores braçais”, e sim os mais nobres dentre toda a nobreza, “só manda e não trabalha”. Do mesmo modo, seus fiéis sacerdotes, protegidos e respeitados pelo rei, nunca teriam apanhado, como apanhavam os escravos¹².

Em oportunidade que tive de acompanhar os preparativos dos festejos do reinado de Ibirité (MG), no ano de 2004, a atual rainha Conga da cidade – a irreverente “Tuca”, filha e herdeira da afamada rainha Conga dos Pantana, Dona Niquinha –, sempre que passava pela varanda, onde nos dedicávamos à “pica” dos legumes para preparação de farto banquete, nos dizia, em tom de brincadeira, mas com um fundo de verdade: “eu nem *relo* a mão nessa faca, sou rainha Conga, e rainha Conga não trabalha”.

Em *Danças Dramáticas do Brasil – 2º Tomo*, Mário de Andrade (1982b) chega a nos

¹¹ Andrade, 1982b:20.

¹² O caso de Chico Rei em Ouro Preto, antiga Vila Rica, que chegou a ser dono de uma mina de ouro, seria um dos casos mais emblemáticos. Trataremos o assunto mais adiante.

sugerir que a coroação de reis negros no Brasil colonial era um privilégio apenas concedido aos escravos de origem banto, o que acredito ser mais uma evidência de que os reis de Congo, embora subjugados, de fato, gozavam de regalias e privilégios apenas restritos àqueles que eram verdadeiras majestades, condição que, como veremos mais adiante, era de total conhecimento dos portugueses e demais colonizadores.

Pereira da Costa afirma que só os Conguenses tiveram aqui o privilégio de eleger um rei, o “Muchisso riá Congo”, que superintendia os escravos de outras nações. Em S. Paulo houve Reis de Angola. No Rio de Janeiro reis Cabundá e reis Rebolo. Mas de fato foram os reis de Congo os mais nomeados pelo país todo, e a condescendência dos brancos foi tamanha que Ewbank refere que o tal rei mago S. Baltazar, venerado da igreja da Lampadosa, no Rio, levava o título de “S. Baltazar, rei do Congo...”¹³ (1982b:34).

Segundo Marina Mello e Souza, o historiador português José Ramos Tinhorão, se valendo de crônicas lisboenses do séc. XIX, também acredita que em, terras lusitanas, apenas os congolese gozavam do privilégio.

Tinhorão cita as crônicas de Ribeiro Guimarães, publicadas no “Jornal do Comércio” de Lisboa na década de 1860, nas quais é descrito um “Reino do Império do Congo”, anexo à Confraria de Nossa Senhora do Rosário da igreja de Santa Joana, em que uma rainha, um príncipe regente, um procurador-geral da Coroa, um marquês, duques, condessas e aias, com guarda real e alabardas, compunham uma corte, sendo a coroa exclusividade de descendentes de congolese (2002:164).

Se levarmos em conta os mapeamentos da historiadora Marina Mello e Souza (2002), no Brasil colonial, não apenas os congolese, mas também angolanos, se destacaram entre os reis coroados, sendo, inclusive, chamadas de “angolanas” as primeiras Irmandades de Homens Pretos no Brasil¹⁴.

Nesta Santa Irmandade se farão todos os anos hum Rey e huma Rainha os quais serão de Angolla, e serão de bom procedimento; e tera o rey tão bem seu voto em meza todas as vezes que se fizer visto da a sua esmolla avantajada¹⁵.

Aliás, essa preferência pela coroação de reis negros de origem banto parece ter alcançado também a América colonial protestante:

As mesmas festividades celebradas em Albany [aqui a autora se refere ao “Pinkster Day”¹⁶], numa

¹³ Thomas Ewbank, 1856 *apud* Andrade, 1982b:34.

¹⁴ A autora também nos chama atenção para o fato de que tais classificações não corresponderem exatamente à distribuição das etnias em África, posto que já incorporavam designações atribuídas pelos colonizadores que agrupavam diversas etnias dentro de uma mesma “nação” como pertencentes a uma “macro-área cultural”. Todavia, me interessa aqui apenas acentuar que não apenas congolese, mas povos bantos, foram os mais coroados na América Colonial.

¹⁵ Capítulo XXII do “Termo de Compromisso” da *Irmandade dos Homens Pretos*, da cidade de São Paulo, 1711 *apud* Mello e Souza, 2002:193.

¹⁶ Segundo a autora, “Pinkster Day”, eram as comemorações festivas em torno da figura de um líder negro, chamado o velho “rei Charley”, a quem todos diziam ter sido príncipe em sua terra natal e que duravam uma semana, onde eram executadas danças originalmente do Congo. Estas comemorações tiveram lugar na América do Norte, no final do século XIX, em Nova York, Maryland, Pensilvânia e Albany, mas que acabaram sendo extintas. Ao que tudo indica, *Pinkster Day* “provinha da palavra holandesa para o Pentecoste” (Mello e Souza,

localidade por todos conhecida como Pinkster Hill, cujo o nome era Capitol Hill, foi descrita por dr. Eighths, segundo o qual Charley, o rei, era um “homem da Guiné”, de Angola, sendo lei o seu desejo (2002:174).

Como se vê, a relação entre essas cerimônias de coração e as tradições africanas de matriz banto há muito tem sido apontada pelos estudiosos como, por exemplo, Câmara Cascudo que descreve o congado como “reminiscências históricas mais vivas nas regiões de onde os escravos *bantus* foram arrancados” (1986:417), e nos dizeres de Mário de Andrade:

Tudo isso são costumes africanos e mesmo propriamente congueses. Não se trata de usanças meramente fantasiosas, nascidas aqui, desses reinados falsos que as teriam originado (1982b:23).

Assim, pois, os Congos (ou congados) têm já essa razão de preferência, de serem uma tradição que especialmente nos ficou de costumes congueses (Andrade, 1982b:38).

Diversos outros autores também fazem referência ao assunto, apresentando-nos inúmeras evidências que não cabem aqui listar. Consoante meus próprios objetivos, reservarei os próximos tópicos dessa seção para um maior aprofundamento, tanto quanto isso me for possível.

1.2 - NJINGA BÂNDI E O FIO DA MEADA

Importantes e renomados estudiosos brasileiros como Mário de Andrade¹⁷, Gustavo Barroso¹⁸, Câmara Cascudo¹⁹, Édison Carneiro²⁰, que etnografaram festas do congado na primeira metade do século passado são uníssonos em afirmar que uma tal rainha “*Ginga*” seria umas das personagens mais significativas dos bailados de congado por eles pesquisados. “*Ginga*” ainda teria recebido diversas grafias, inclusive de *Zinga*, como nos exemplifica Mário de Andrade:

O nome Ginga começa por ser tradicional no Brasil. Também está nos Congos de Gustavo Barroso que aponta as variantes Gingo e Gínia. E está finalmente como mais uma prova que Congada e Congos se identificam, na Congada que se realizou em Tijuco pelas festas de D. João VI em 1816. Conta Martius que nessa Congada o rei chamava Congo e a rainha Xinga. E bem podia ser Ginga já que naquele tempo e terra, que Martius grafou Xinga, pois embora Ginga e Xinga sejam de fato a mesma coisa, são poucos numerosos os estranhos mais difíceis no grafar as nossas vozes que o grande naturalista. Talvez mesmo devesse ficar bastante dúvida sobre os vocabulários ameríndios dele...

A rainha Ginga corresponde perfeitamente ao rei Congo, pois que Ginga também é nome racial africano. Essa gente Ginga ou Xinga ou Zinga, também chamada Giague, Gaga, jaca, Gughí, Giaki, Musimbi, Masimba, Ajaca, Djaga, Giaga, e não sei mais que nomes, são habitantes do Centro da África e faladores de dialetos bantos. Escravos dessa tribos vinham pro Brasil embarcados em S. Felipe de Benguela e Novo Redondo.

Parece certo que os chefes dos Gingas tomavam como título o nome da própria tribo, ou foi esse o título que acostumaram a lhe dar os Portugueses, e outros exploradores e historiadores da África (1982b:42).

2002:173).

¹⁷ Andrade, 1982a, 1982b.

¹⁸ Barroso, *apud* Andrade, 1982b.

¹⁹ Cascudo, 1962, 1972, 1978.

²⁰ Édison Carneiro, 1965.

Que Zinga é o mesmo que Ginga concordam autores diferentes (1982b:45).

Na interpretação desses estudiosos, a tal rainha Ginga das peças de congado por eles pesquisados não seria uma referência genérica às rainhas dessa “raça”, mas a uma em especial, a afamada *Ginga Bândi*²¹, rainha africana que teria se imortalizado na memória dos escravos brasileiros pelos seus feitos em defesa das tradições africanas, liderando, durante seu reinado em Angola, diversas campanhas contra a presença dos lusitanos, os mais odiados dentre todos os seus inimigos²²:

Pois não só os Congos se dirigem assim a uma mulher determinada, como parecem se referir a um fato histórico de sua vida, a célebre embaixada que realizou enquanto ainda princesa apenas, ao governador João Correia de Souza, em 1621. Essa princesa, Ginga Bândi era filha do rei de Angola ou Matamba que lhe dera o nome, o sova Ginga Bândi. Este tiraníssimo rei, morto pelos súditos, deixou três filhas e um filho tido de uma escrava favorita, e mais um filho, herdeiro legítimo do trono, tido da esposa principal. Mas o arteiro filho de escrava, Gola Bândi chamado, conseguiu ficar no trono. Mandou matar o mano, a madrasta e mais um sobrinho, filho da princesa Ginga Bândi, sua irmã. Foi tirano como o pai, e tão molesto aos portugueses que viveu apanhando em guerrilhas continuadas dos soldados do governador Luiz Mendes de Vasconcelos, que nunca lhe concedeu pazes perfeitas. E a princesa Ginga remoia no coração calado a morte do filhinho... Gola Bândi estava ansioso por entrar na simpatia dos portugueses, à espera do momento propício para lhes mandar uma embaixada de paz, e assim que soube da mudança do governador; “com notável sagacidade nomeou para esta embaixada a sua irmã Ginga Bândi, em cuja viveza de espírito e desembaraço afiançou toda a sua esperança”²³ diz o documento de que estou me servindo (Mário de Andrade, 1982b:45:46)²⁴.

O tal documento foi transcrito por Mário de Andrade:

No dia determinado à embaixada, com grande acompanhamento de damas e criados, veio à casa do Governador; e sendo introduzida na sala, observado haver uma só cadeira e defronte dela duas almofadas de veludo franjadas de ouro sobre uma excelente alcatifa, sustentando-se um pouco sem proferir palavra, virou o rosto a uma de suas damas, que prontamente se curvelhou à espalda da embaixatriz, e sentando-se sobre ela assim esteve durante todo o tempo que durou o ato. Este repentino acidente encheu de admiração, mas foi maior o assombro quando ouviram discorrer uma mulher, criada entre bárbaros e feras, com tal eloqüência e propriedade de termos, desculpando ao irmão, e persuadindo a razão porque devia outorgar-se-lhe a paz, que tudo estava pasmado. Respondeu-lhe o governador que para se conceder o que pedia devia Gola Bândi reconhecer a coroa portuguesa com tributo anual, a que ela com notável sagacidade instou que condição semelhante só podia impor-se a quem fosse conquistado, e não a um príncipe soberano que voluntariamente buscava a amizade de um outro soberano. Enfim, concedida a paz sem mais dependência que a restituição dos escravos fugidos e uma recíproca assistência contra inimigos de ambas nações, se concluiu a função. Ia o Governador acompanhando a embaixatriz, e reparando que a

²¹ Assim como “Ginga”, “Bândi” também recebeu diversas grafias, *Nbândi, Zinga-n-Bângi, Bândge, Nabândji...* (Ver Mário de Andrade, 1982:47).

²² Mário de Andrade irá depois corrigir tal juízo. Trataremos o assunto mais adiante.

²³ “Catálogo dos Governadores do Reino de Angola” In: *Coleção de Notícia Ultramarinas, Tomo III, Parte II*. Lisboa Academia Real das Ciências, 1826 *apud* Andrade, 1982b:45.

²⁴ Temos aqui mais uma importante evidência de como a escravidão na África era bastante diferente da praticada pelos colonizadores europeus. Como se vê, em Angola, escravas eram tomadas como esposas pelos seus senhores, o que abria espaço para mobilidade social, podendo, inclusive, filhos de uma união matrimonial entre rei e escrava entrar na disputa de sucessão do trono, como no caso citado, em que Gola Bândi, filho de uma escrava com o rei, acabou por suceder o pai na disputa pelo trono.

*negra que servira de assento se não movia da extravagante postura que estava, lhe pediu que a mandasse levantar, a que ela sorrindo-se respondeu: não ficava ali por inadvertência mas por não ser decente a sua pessoa servi-se mais dela*²⁵.

Ginga Bândi deixou-se, então, batizar pelo nome de Ana de Souza, sendo o governador português seu padrinho²⁶ e, nas palavras de Mário de Andrade, “adornada deste nome e muitos presentes”, partiu de volta para Matamba (1982b:47). Câmara Cascudo, em dois diferentes registros, também faz menção ao acontecimento, tecendo-nos alguns pormenores:

Os Jagas apoderaram-se da Guiné ao centro de Angola. Serão denominados Ngolas e Jingas, nomes de seus grandes chefes que ficaram sendo apelidos coletivos, como os nossos Janduis, cariris do nordeste brasileiros do século XVII. A rainha Jinga é filha dessa gloriosa violência, predadora e fecunda. O rei de Matamba, Ngola Zinga, sangue dos chefes dos jagas, é o pai de Ngola Bândi e de Ngola Jinga, a rainha dos Jingas, imortal.

O irmão Ngola Bândi herda o reino e Jinga vive à parte, amando o filho único, vigiando seus pastôres, guardada pelos guerreiros familiares. Ngola Bândi quer as terras da irmã e, para que não haja sucessão, manda matar o jovem sobrinho. Jinga recebe o cadáver. Abraça-o, muda, sinistra, e jura morte-por-morte. Vive num recanto escondido, Gabazo, longe do irmão truculento. Está reunindo um pequeno exército, na forma medieval dos vassallos contribuintes, pagos na solução divisória do saque, comum e próximo. Assalta fronteiras de Ngola Bândi, apoderando-se de gados, mulheres, rapazes, semeando prestígio ameaçador.

Ngola Bândi sonha com o território inato, a jurisdição indivisa. Os portugueses estão avançando continuamente. As batalhas repetem-se furiosas e os portugueses fazem caminho através dos corpos inimigos, varridos pela descargas. Ocupam Matamba, comandados por Luiz Mendes de Vasconcelos, em 1618. O rei fugira deixando a família e olvida os compromissos. Recomeça a luta com ferocidade total. O governador D. João Correia de Souza dispôs um verdadeiro corpo militar e atacou com os rigores da técnica envolvente, apossando-se dos lugares chaves, de viveres, estradas troncos, zonas de caça, aguadas. Ngola Bândi, refugiando-se no recesso dos sertões de Cuanza, recorreu à irmã, suplicando-lhe a intervenção inteligente. Jinga foi a Luanda parlamentar. A embaixadora negra era invencível na graça feiticeira, sabendo portar-se como uma princesa real e não como uma bailarina em minuto de contorção. Conquistou a todos. Receberam-na com salvas de artilharia e continências, Jinga fez-se batizar, com indispensável solenidade. Da mulher do governador, dona Ana de Menezes, tomou o “Ana” e, do marido, o “Souza” aristocrático. Ficou sendo Dona Ana Jinga de Souza. Horroroso e hábil. Foi em 1621. Ficou sendo Ana Nzinga Nbandi Ngola.

Na primeira audiência da princesa Jinga com o governador de Angola, D. João Correia de Souza, ocorreu um episódio inverossímil e lindo. Havia uma única cadeira de espaldar para o governador e uma almofada de sêda sobre alcatifa para a embaixatriz. Jinga acena a uma escrava, fá-la ficar de gatinhas e senta-se no dorso, como uma poltrona, com a naturalidade fidalga do hábito. E assim expôs, debateu e argumentou, sentada nas costas da escrava imóvel. Quando terminou a audiência, deixou a sala, ficando a cativa na mesma posição. Perguntaram-lhe se esqueceu a escrava. Respondeu Jinga que não costuma conduzir cadeira utilizada em cerimônia de tal importância (1972:117:118).

Irmão do régulo de Matamba, Ngola Nzinga Nbandi, derrotado pelo governador Luís Mendes de Vasconcelos, em 1618, foi como embaixatriz do irmão a Luanda, em 1621, causando surpresa pela vivacidade de seu espírito e imponência física. Ginga sentou-se no dorso de uma escrava, discutindo todos os aspectos de sua missão, e, ao retirar-se, quando lhe disseram que a escrava ficara na posição de poltrona, a rainha negra respondeu que os príncipes de sua extirpe não usavam duas vezes o mesmo objeto (1978:418)²⁷.

²⁵ “Catálogo dos Governadores do Reino de Angola” In: *Coleção de Notícia Ultramarinas, Tomo III, Parte II*. Lisboa Academia Real das Ciências, 1826 *apud* Andrade, 1982b:46.

²⁶ Cf. Mello e Souza, 2002.

²⁷ Mário de Andrade faz menção a existência de controvérsias quanto ao desfecho dessa história, o que, aliás, não será a única sobre os acontecimentos que marcaram a história de Gina Bândi: “Alfredo de Souza Sarmiento dá outra resposta da princesa, na anedota da embaixada a João Correia de Souza. Teria ela respondido que “Não é costume as

Em Matamba, Ginga Bândi convence o irmão a se batizar também. Em pouco tempo, a pedido de Gola Bândi, o novo Governador, Fernão de Souza, envia o padre Dionísio de Faria, natural da mesma cidade de Matamba, para realizar o batismo (Cf. Andrade, 1982b:47). Gola Bândi, quando viu o tal padre, teria ficado danado da vida, recusando-se a batizar, dizendo que “não podia ser batismo o que administrasse o filho duma sua escrava!”²⁸. Mário de Andrade, dando seqüência à narração dos acontecimentos, nos transcreve outro excerto do mesmo documento:

“E tomando por afronta a diferença que tinha havido entre ele e a irmã, provocou com vários desatinos e insultos a sua última ruína, porque João Correia sentido mais do ultraje feito ao clérigo que da desatenção própria, lhe mandou fazer tão crua guerra que desamparado e aborrecido dos mesmos vassalos, foi refugiar-se numa pequena ilha do rio Quanza, onde, assustado, de poder cair nas nossas mãos, veio a cair repentinamente nas da morte, tragada em um veneno que sua irmã, Dona Ana, traídoiramente lhe mandou introduzir, em vingança do que havia dado ao filho”. Alfredo de sarmento acrescenta que Gola Bândi deixara um filho, confiado à proteção dum casa (feiticeiro) veneradíssimo entre os Gingas. Porém Ginga Ambangi, “como se fosse muito ladina, e conhecesse o espírito ambicioso da casa, tratou de ganhar-lhe as simpatias, chegou a oferecer-lhe casamento, e soube por tal modo seduzi-lo, que, iludindo sua vigilância, conseguiu apunhalar o próprio sobrinho e lançar o cadáver no rio, exclamando: Matei o filho de Gola, como ele matou o meu!”²⁹.

Ginga Bândi, então, assume a coroa do reino, vindo falecer em 1681³⁰. Durante seu reinado, abandona o catolicismo, filiando-se novamente às tradições africanas e liderando diversas campanhas contra os portugueses em seu território. Segundo reza um documento transcrito por Mário de Andrade:

Esta mulher varonil sendo aclamada soberana depois da morte do irmão Gola Bândi, não só tornou aos erros da idolatria, mas esquecida das especiais atenções com que foi tratada dos Portugueses, lhe concedeu tão mortal ódio, que não obstante experimentar sempre em todos os encontros a fortuna de seus antecessores, teimou trinta anos na sua feroz costumácia³¹.

Câmara Cascudo, que varreu a África Centro-Occidental em busca de pormenores da incrível trajetória de Ginga Bândi, nos tece maiores detalhes:

Voltando a Matamba, cristã e simpatizada, Jinga reorganizou seus guerreiros e esperou a hora propícia. Ngola Bândi, refeito, reatacou impetuosamente e foi destruído. Escapou-se para uma ilha perdida no Rio Cuanza, acompanhado de raros fiéis. Ali alcançou a vingança fraterna. Morreu envenenado. Aclamada rainha, Jinga atraiu o filho do morto, o sobrinho detestado. Recepcionou-o em Gabazo, alegremente, e apunhalou-o sem perder tempo, vingando seu filho morto. Entregou o cadáver aos

princesas levarem consigo cadeiras em que se assentam” (1982b:48).

²⁸ “Catálogo dos Governadores do Reino de Angola” In; *Coleção de Notícia Ultramarinas, Tomo III, Parte II*. Lisboa Academia Real das Ciências, 1826 *apud* Andrade, 1982b:47.

²⁹ Alfredo de Sarmiento. *Os Sertões d'África*. Lisboa, 1880 *apud* Andrade, 1982b:47.

³⁰ Cf. Andrade, 1982b. Há controvérsias sobre a data de sua morte entre os autores consultados.

³¹ “Catálogo dos Governadores do Reino de Angola” In; *Coleção de Notícia Ultramarinas, Tomo III, Parte II*. Lisboa Academia Real das Ciências, 1826 *apud* Andrade, 1982b:47.

crocodilos. E os tambores ressoaram a noite inteira.

Instalou-se como soberana autêntica, na legitimidade de tôdas as tradições africanas, luxo, armas, festins, invasões de fronteiras, massacre de suspeitos, consolidação militar [...] A tática ficou melhorada e tranqüila. Não enfrentava o poder português em Angola mas os feudatários do governador. Ia roendo as raízes do domínio lusitano. Dongo teve seu rei vencido e as ilhas de Queinalonga devastadas. O governador Fernão de Souza interrompe as manobras de Jinga, derrotando-lhe as tropas eufóricas de vinho de palma e ardor belicoso. Esmagou-as em Quilombo e na áspera jornada de Quina Grande dos Guanguelas. Aprisionou as duas irmãs, tão queridas da rainha, as damas Cambe e Funji, enviadas para Luanda e batizadas por Bárbara e Engrácia. Jinga desaparecera. Estava no leste, território dos Songos[Soyo], Massongos, Bassongos, Cassongos, Tussongos, companheiros de aliança, oculta no labirinto do Loango e do Cuango. Até 1632 ficou em aparente tranqüilidade. Recarregava as baterias. Em 1635 o governador Francisco de Vasconcelos da Cunha aquietou-se habilmente, mandando presentes, saudando-a como amiga. Jinga arredou suas guardas dos caminhos de circulação mercantil, não mais assaltou os comboios e conciliou-se com os sobas, maiores e menores. Sua fortaleza eram as pedras altas e negras de Pungo e Andango.

Era a hora da entrada holandesa. O holandês, senhor do norte do Brasil, mercado consumidor de escravos que Angola fornecia inesgotavelmente, desejava obter os mananciais de produção. O negro era plantaço do açúcar. Os navios artilhados da Geotroyerd Westindische Companie rumaram para Angola. Êsse 1641 foi um ano de revolta. A rainha Jinga despertou, numa surpreendente agilidade aliciadora, mobilizando seus exércitos aos lado dos batavos. Não era portuguesa e nem católica. Era uma rainha africana, livre para escolher o seu senhor. O rei do Congo e do Dongo trouxeram os aliados retintos e vociferantes. A posse holandesa de Luanda, dia de São Bartolomeu de 1641, quando todos os diabos se soltaram dos infernos, foi um triunfo para Jinga. Passara unicamente de um para outro amo, armado de mosquete ao auxílio das adagas angolanas.

Gaspar Borges de Madureira ainda a derrotou, retomando-lhe a mana Bárbara, antiga Cambe. Nada mais pôde fazer. Jinga era uma convergência das fôrças insubmissas. É uma fase de razias, saques, comandos depredadores, incêndios, destruição dos presídios de Portugal e dos régulos timidamente saudosos d'El-Rei, Senhor da Guiné. Madureira fuzilara dois mil negros, ajudados simbolicamente por cinco holandeses. Jinga voltou a ser rainha senhora do seu reino, mandando, dançando, planejando, tendo as aclamações festivas quando passava pelas aldeias trovejantes de 'elelelu', o brado da saudação quimbunda. Hirta, senhoril, coberta de fios de latão e prata, miçangas e cauris, a carapinha endurecida de argila vermelha e branca, dezenas de jarreteira, ligas maciças, braceletes, colares, placas douradas, erguia o braço magro e lento agradecendo as manifestações do seu povo delirante, Boadicéia de ébano, num final melancólico da autonomia africana.

Salvador Correia de Sá e Benevides aparecera com a esquadra para reforçar a resistência incomparável dos portugueses em Maçangana. Provoca a fortuna, bombardeando Luanda e tomando-a 15 de agosto de 1648, Assunção de Nossa Senhora.

Jinga nada mais poderia realizar. A reação portuguesa caiu, fulminante, sôbre os colaboradores da posse holandesa. Congo, Dongo, Matamba, perdem terras, gados, homens, direitos e garantias, prerrogativas e liberdades das usanças velhas. São zonas de influência, policiadas, vigiadas, como atenção cautelosa. Do alto sertão, enviou sua mensagem submissa. Aceitaram como uma fórmula aliviadora. Apenas tomaram as precauções, evitando surpresa sangrenta da velha rainha destemerosa. (1972:119:120:121).

O governador Fernão de Souza derrotou-a (Jinga Bândi), aprisionando suas irmãs, Cambe e Funge, enviadas para Luanda e batizadas como Bárbara e Engrácia. Jinga ficou tranqüila até 1644 quando os holandeses, auxiliados pelos reis do Congo e Dongo, atacaram Angola. Jinga aliou-se imediatamente aos assaltantes, recuperando as irmãs quando os flamengos tomaram Luanda. Gaspar Borges de Madureira aprisionou-lhe a irmã Bárbara. Em 1648 Salvador Corrêa de Sá tomou Luanda. Jinga foi castigada e humilhada mas permaneceu soberba e teimosa em sua majestade (1978:419).

Segundo Mário de Andrade e Câmara Cascudo, Jinga Bândi teria se reconvertido ao catolicismo ao final de sua vida:

Morreu Jinga Bândi por 1681, muito pouco Jinga e bastante Ana de Souza, na paz católica do Senhor, e arrependida de possíveis erros (Mário de Andrade, 1982b:47).

Ficou uns tempos em Luanda, para ela cidade estranha. Voltou para as terras distantes, para o mato querido, a palhoça que era palácio aos olhos dos derradeiros soldados de suas arrancadas. Nascera

provavelmente em 1581. Em 1657 converteu-se novamente ao catolicismo. Restituíram-lhe algumas posses. Jinga possuía as terras e as vidas que quisesse. Os negros eram apenas usufrutuários. Faleceu em 17 de dezembro de 1663 (Cascudo, 1972:121).

Em 1657 uns frades italianos conseguiram reconverter a Jinga e ela voltou a ser Ana de Souza, recebendo a irmã. Sempre imperiosa e respeitada pelos negros como um ser sobrenatural, faleceu velhinha, em 1680, ou mais certamente a 12 de dezembro de 1663 (Câmara Cascudo, 1978:419).

Assim, concluem os dois autores.

A rainha Jinga Ambângi ficou sempre lembrada na tradição africana e não é de estranhar pois que essa tradição alcançasse os negros do Brasil. A história dela, recontada por muitos, se encheu de variações. Assim, Alfred Moulin se servindo não sei quais documentos dá diferenças sensíveis essa existência tormentosa³² [...] Frei Canecattim, citando o "Ano Histórico", Diário Português, tomo III, p. 368, diz que até o tempo dele os Jingas e mesmo os Angolenses respeitavam e guardavam as "quigilas ou mandamentos que ela estabeleceu, e as superstições que ensinou" (233, p. XVIII). E Chatelein³³ confirma a permanência da tradição de Jinga Ambângi na Angola, onde a vila Kfuangondo tem este nome por dizerem que a rainha Jinga Anbângi perdeu uma moeda de cobre aí (Mário de Andrade, 1982:48).

Njinga Mbandi, Ngola Jinga, rainha dos Jingas, Dongo-Matamba em Angola, morreu há trezentos anos, encontro-a viva, citada, contemporânea, de Cabinda e Benguela, de Luanda às terras de Lunda. Indicame os lugares de onde viveu, caminhos percorridos, vestígios de seus pés tornados ilustres nas pedras de Pungo Andongo, Matamba onde residiu, Kifuangondo, no Rio Bengo, que lhe deve a denominação. Lendas, anedotas, invenções consagradoras ressuscitam a velha soberana indomável, astuta, obstinada, opondo-se ao irresistível preamar do dominador e branco. Está, inarredável, na história de Angola e nos fatos da conquista portuguesa n'África ocidental. Fisionomia móbil, tenaz no desígnio de resistir, de salvar seu povo, governando-o como ele amava ser governado, com guerra, sangue e festa, em tôdas ocasiões julgadas oportunas para combater, atirou seus prêtos contra os canhões lusitanos. Rendeu-se várias vezes. Ficava serena, gentil, concordadora, até que brilhasse a hora da reação. Erguia o braço de comando e os batalhões negros atiravam-se contra os portugueses. Aquela onda angolana elevava-se, fremente de ódio, percutindo as rochas das Quinas, a espada d'el rei, sem evitar um momento, infalível, teimosa, infatigável, na insistência do heroísmo ineficaz. Nos derradeiros anos, exausta, doente, vencida, voltou a batizar-se, ouvindo os capuchinhos italianos, sonoros e gesticuladores. Morreu curvada, anciã, veneranda, andando vagarosa, cabeça firme, olhos manhosos, inquietos, perscrutando a possibilidade de reacender a revolta e combater. Tinha 82 anos. Ninguém conseguiu esquecer-la, brancos, prêtos, mestiços, estrangeiros, nativos. Está nos livros impressos e na literatura oral. Por onde passou foi deixando a impressionante marca de sua personalidade enérgica, invulgar, poderosa. Falam-me de sua pessoa como de uma entidade presente, encontrável, atual, numa menção inconstante de evocação, um nome pronunciado pelos lábios de todas as classes, como nenhum outro Reino de Angola. Ainda possui enamorados, pesquisadores, poetas. Onde nasceu e onde morreu são perguntas motivos de indagações pacientes [...]

Os escravos idos de Angola levaram a odisséia tempestuosa da rainha negra de Matamba. Todo o século XVIII exigiu a mão escrava de sudaneses e bantos para a mineração, catas de diamantes e alargamentos de canaviais [...] E em cada navio, invisível e lógica, embarcava a Rainha Jinga... (Câmara Cascudo, 1972:115:116:123)

Natural que seu nome não se apague na memória dos negros africanos quando continua vivo e poderoso nas lembranças dos descendentes de escravos no Brasil (Câmara Cascudo, 1978:419).

Como se vê, essa fascinante história de Jinga Bândi, contada e recontada ao longo de gerações, perseguida por poetas e esmiuçada pelos pesquisadores, acabou se cercando de detalhes, acréscimos, pormenores, bem como desencontros de datas, acontecimentos, traços de

³² Alfred Moulin. *L'Afrique à travers les âges*. Paris. Librairie Paul Geuthner, s.d., *apud* Andrade 1982b:47:48.

³³ Heli Chatelain. *Folk-Tales of Angola*. The American Folk-Lore Society, 1894 *apud* Andrade, 1982b:48.

sua personalidade sem que, com isso, se possa negar os inúmeros sabores provocados àqueles que ousaram desafiar seus interesses, temida por todos até os últimos dias de sua vida. No Brasil, entre os descendentes de escravos, sua história também se encheu de variações, por vezes, contraditórias, assim como a própria rainha Ginga Bândi parece ter se revelado em vida. Suas glórias, jamais esquecidas, no Brasil têm sido lembradas através de autos, cantos, versos, embaixadas, que vão desde as simples lembranças e homenagens à força guerreira insubmissa, eternamente presentificada. Dispersa no tempo e no espaço, parece estar Ginga a nos espreitar. Aparece em 1818, em Tijuco, hoje Diamantina (MG), nas crônicas de Von Martius, ao lado do rei Congo, em préstitos e cerimônias de coroação, “visitando pessoas gradas”³⁴.

Pela vontade geral, foram nomeados a Rei do Congo e a Rainha Jinga, diversos príncipes e princesas, com seis mafucas (camareiros e camareiras), e dirigiram-se em procissão à igreja dos pretos. Negros levando o estandarte, abriam o préstito; seguiam-se outros levando a imagem do Salvador, de São Francisco, da mãe de Deus, tôdas pintadas de preto, com capinhas vermelhas e roxas, tôdas rôtas, enfeitadas com grandes penas de avestruz, anunciando o regojizo, ao som de pandeiros, chocalhos, do ruído canzá e da chorosa marimba; marchava à frente um negro de máscara preta, como mordomo, de sabre em punho; depois os príncipes e princesas, cujas caudas eram levadas por pajens de ambos os sexos; o Rei e a Rainha do ano antecedente, ainda com cetro e coroa e, finalmente o real par, recém-escolhido, enfeitado com diamantes, pérolas, moedas e preciosidades de toda espécie, que haviam pedido emprestado para essa festa; a rabadilha do séqüito era composta por gente preta, levando círios ou bastões forrados de papel prateado (Von Martius, 1818 apud Cascudo, 1972:122).

Em outros lugares, como no Rio Grande do Norte, não dá o ar de sua graça. Envia seu embaixador, que, ao se desentender com o Rei de Congo (Henrique, Rei Cariongo), “entra em peleja”, mata o príncipe, e leva o Rei como prisioneiro³⁵. Em Minas Gerais e no Rio Grande do Sul é presença solene do cortejo real, intrigando Cascudo e seu imaginário sobre Ginga, que a vê “silenciosa e desfilando, soberba, ao lado do Rei de Congo, seu impossível esposo, pois, historicamente, foi inimigo tenaz e tantas vezes derrotado” (1962:244).

Está presente nos escritos do saudoso defensor do folclore mineiro que, mesmo sendo antropólogo, por muitos foi tachado de “folclorista”, o que, aliás, só nos certifica das dificuldades de sua luta em prol do registro de tão importantes manifestações de nossa cultura.

Ligado a tais guardas, o reinado sobressai pelo colorido e ostentação. Lembram-se passagens históricas do Chico Rei e da Rainha Ginga (Martins, 1991:58).

Aparece em Palmares, como o querem alguns estudiosos:

No século XVII, os escravos embarcados para Pernambuco vinham de Angola, e entre eles havia chefes guerreiros que foram para o Brasil. Muitos podiam ter sido aliados ou partidário de Njinga, ou podiam ter ouvido falar dela. O fato é que há uma grande semelhança entre as táticas dos ambundos de Angola e as dos palmaristas (Mello e Souza, 2002:113).

³⁴ Câmara Cascudo, 1962:244.

³⁵ Câmara Cascudo, 1962:244.

Está também, reticente, no desdenhoso arranjo de Édison Carneiro.

No melhor dos casos, a congada significa, não a luta de Jinga pelo direito do seu povo, de dispor livremente de seu destino, mas uma guerra que envolve tribos africanas, num disputa convenientemente distante (1965:42).

Em Andrade (1982b), sua força é entoada em canto, verso e prosa, na fala dos congadeiros e suas “danças dramáticas”.

É mim, dão Garcia Macúndi, peito cheio, de braço forte, que veio pela defesa da mulata rainha Zinga Ambângi.

*A Rainha Ginga é mulher de batalha.
tem duas cadeiras arredor de navalha!*

*E mandou matar meu Rei senhor!
E quem mandou foi Rainha Ginga!*

Mário de Andrade, após revisão de seus escritos, para elaboração de um ensaio de cunho mais geral, irá refazer, em parte, seu juízo³⁶.

Hoje eu creio, por exemplo, que no estudo que publiquei sobre os Congos, a determinação minha de se tratar da rainha Ginga Bândi, que viveu por 1621, a rainha de raça ginga que celebram as diferentes versões de bailado, foi uma generalização leviana. Fiquei bêbado com o descobrimento que fiz dum texto paraibano referente a essa famosa rainha negra, D. Ana de Souza como lhe chamavam os portugueses. Hoje meu pensamento é mais discreto. O que é “folclórico” no caso é a celebração da rainha negra, que de fato teve muitas entre os Gingas. É uma sobrevivência, não histórica, mas social, do matriarcado. A alusão especial e exclusivamente paraibana à rainha Ginga Bândi, demonstra a intromissão cultista dum poeta que a conhecia e refez ou ajeitou na paraíba a versão original dos Congos (1982b:44).

Fazemos coro a Mário de Andrade em sua prudência quanto ao estabelecimento de generalizações apressadas, porém, não acreditamos que a alusão à Ginga Bândi seja algo restrito ao congado paraibano, ou melhor, à influência cultista de poetas, podendo muito bem ser Ginga Bândi a personagem histórica a que se referem congadeiros espalhados por todo o território nacional. Com isso gostaríamos apenas de assinalar que não seria o caso de afirmar ou negar a possibilidade, o que também seria uma conclusão apressada.

Em Sete Lagoas, nunca ouvi o nome de Ginga Bândi na boca dos congadeiros, mas também nunca os indaguei a respeito. Até então Ginga era, para mim, uma referência dos livros dos “folcloristas”, que falavam de festas de congado longínquas, de bem antes de eu nascer. Sua intrigante história me parecia descolada das cerimônias do congado que havia presenciado, a não ser por algumas correspondências remotas, como breves referências a terras angolanas e outras coisas do tipo.

Foi então que, depois de realizar minhas últimas incursões a campo e comecei a me dedicar exclusivamente ao levantamento bibliográfico, quando tive a sorte de encontrar uma

³⁶ Segundo sua aluna e seguidora, Oneyda Alvarenga, este ensaio geral é o mesmo que introduz os três tomos de *Danças Dramáticas do Brasil* (1982), publicação póstuma organizado por ela e que me serve de referência.

Dissertação de Mestrado de autoria de Maria das Mercês Bonfim Ambrósio, intitulada *A Pedagogia do Rosário – Conteúdo Educativo da Festa*, defendida no ano de 1988 na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, cuja pesquisa de campo foi realizado nos anos de 1981 e 1982 com os congadeiros de Sete Lagoas. Na dissertação de Ambrósio estão transcritos longos trechos de entrevistas com pessoas de peso para a tradição congadeira em Minas Gerais e, de maneira particular, para o congado setelagoano, muitas delas já falecidas, como as saudosas Rainhas Congas do Estado Maior de Minas Gerais, Dona Maria Cassimira³⁷ e Dona Cecília Alves Gomes³⁸, o capitão de Congo, Raimundo Lourenço Canuto do Carmo³⁹, e Seu João Manuel de Deus⁴⁰, ainda em plena atividade e reconhecido entre os congadeiros como descendente direto da linhagem de Chico Rei e guardião oficial de sua coroa no Estado.

Nos trechos de entrevistas transcritos por Maria Ambrósio, o nome de Ginga Bândi também não é pronunciado, mas há diversas falas que evidenciam a relação do congado setelagoano com fatos históricos ocorridos em Congo e Angola, periodizados, pelos congadeiros, entre meados do séc. XVII e início do séc. XVIII. Infelizmente, como já havia finalizado o campo, não pude aprofundar com os interlocutores de minha pesquisa sobre o conteúdo das entrevistas concedidas à Maria Ambrósio, o que pretendo fazer em momento mais oportuno. Mas ao entrar em contato com os levantamentos historiográficos dos acontecimentos ocorridos na África, as entrevistas concedidas à pedagoga, bem como outras falas dos congadeiros, tomaram outras proporções. É como se tivesse me deparado com uma “ponta de icebergue” que evidenciava a existência de um universo monumental, por mim desconhecido e ainda muito pouco explorado nos estudos sobre o congado, mas ao mesmo tempo muito atraente e sugestivo, onde a carência de pesquisas, e mesmo minha falta de fôlego e familiaridade com a história e

³⁷ À época da pesquisa Dona Maria Cassimira estava em pleno exercício de seu reinado, título que igualmente ostentava frente à Guarda de Moçambique 13 de Maio da cidade Belo Horizonte. Após seu falecimento, no ano de 1984, sua filha, Dona Isabel, assume o reinado da Guarda de Moçambique 13 de maio, e Dona Cecília Alves Gomes a coroa de Minas Gerais.

³⁸ À época da pesquisa, Cecília Alves Gomes, mais carinhosamente conhecida como “Cecília Preta”, era a Vice-Rainha de Minas Gerais e capitã de sua guarda, em Sete Lagoas, a Guarda de Congo São Benedito. Após a morte de Dona Maria Cassimira, no ano de 1985, é corada Rainha Conga de Minas Gerais, título que ostentou até 1999, ano de seu falecimento. Logo após, Dona Isabel, filha de Dona Maria Cassimira, é coroada Rainha Conga de Minas Gerais, título que mantém até hoje.

³⁹ Raimundo Lourenço Canuto do Carmo, mais carinhosamente conhecido como “Diquinho”, dedicou mais de 60 anos de sua vida ao congado. Aos 25 anos, assumiu o comando da Guarda de Congo Marujinho de N. Sra. do Rosário, da sua cidade natal Araçai-MG. Em 1960, já residindo em Sete Lagoas, fundou a guarda de Congo N. Sra das Graças, da qual foi capitão regente até o recente ano de seu falecimento, em 2005.

⁴⁰ Seu João Manuel de Deus, mais conhecido como “Janjão”, é o atual Representante de Chico Rei no Estado de Minas Gerais. Reside há muitos anos em Sete Lagoas, cidade em que fundou a Guarda Imaculada Conceição de Nossa Senhora do Rosário no ano de 1985 e uma Caravana de Pastorinhas.

geografia africanas, não justificaria que eu o ignorasse.

Ao que tudo indica, se, consoante o levantamento documental e bibliográfico da historiadora Marina de Mello e Souza, as festas de coroação de reis negros no Brasil são acontecimentos que, a cada ano, rememoram o “mito fundador de uma comunidade católica negra”, na qual a “África ancestral” é invocada em sua “versão cristianizada” representada pelo antigo Reino do Congo, sua tradição mágica parece relacionar-se mais intimamente à Angola e os “ngolas” angolanos, ou, pelo menos no que se refere ao congado na região de Sete Lagoas (2002:18).

Isso posto, é importante deixar bem claro que, ao levar em conta essas narrativas, levando-as à sério e relacionando-as ao que encontrei expresso pelos historiadores de Congo e Angola sobre o contato entre portugueses e centro-africanos, meu objetivo não era simplesmente sair em busca de verdades históricas que pudessem comprovar ou refutar falas que se fundam na memória e na prática religiosa de meus interlocutores. Do mesmo modo que também julguei prudente não considerar essas falas, de antemão, como demasiadamente vagas, imprecisas ou ainda “fantasiosas”, o que, infelizmente, acredito ser o procedimento mais usual nos estudos do congado. Sempre me incomodou muito o desprezo com que muitas vezes são tratadas as indicações dos congadeiros acerca de suas ascendências africanas, sob a alegação de que estas não passam de referências genéricas à uma “África mítica”. Em minha forma de ver, proceder dessa maneira é uma atitude não menos que desrespeitosa, pois, de fato, seus antepassados foram arrancados de terras africanas, sendo um direito desses e uma obrigação nossa tentar remontar os processos sofridos com o tráfico e escravidão negra, jamais apagados com o passar do tempo. Não tendo muita familiaridade com a história e geografia africanas, fiz o melhor que pude, levando a sério todas as informações que consegui reunir. Peço desculpas aos congadeiros por não ter conseguido tratar a questão com a profundidade que ela merece ser tratada; por hora, foi o máximo que consegui realizar da “encomenda”⁴¹.

O que eu quero dizer é que a tradição congadeira, eivada de sentimentos e de conceitos como os de guerra e reconciliação, liberdade e cativo, magia e devoção, submissão e

⁴¹ Desde o início da pesquisa, os congadeiros apresentaram como demanda que suas ascendências africanas fossem contempladas no âmbito da investigação, isto é, que pudesse lhes trazer informações quanto ao assunto em meu levantamento bibliográfico. Mas a monumentalidade que encerra a história de suas vidas tornou a tarefa um tanto quanto inviável para uma simples pesquisa de mestrado. Assim, pretendo repassar todo o material que consegui levantar para lideranças do congado, bem como tentar levantar novos materiais para que, juntos, possamos tentar aprofundar no assunto, sem a preocupação de atender a prazos, como os que preciso cumprir para defesa da dissertação. De todo modo, já foi acordado entre mim e algumas lideranças do congado que realizaremos a pesquisa futuramente, trabalho que os congadeiros já deram início, através de um novo cadastramento das guardas que estão empreendendo junto à Biblioteca do Folclore da cidade, através do congadeiro José Roberto, o qual fiquei também incumbida de pensar em formas de obtenção de recursos financeiros para que este seja desenvolvido de maneira adequada.

insurreição, apresenta como causa e característica a conjunção entre fatores extáticos e narrativos, expressos através da idéia de “força”, “pressentimento”, “sonhos”, “revelações”, iluminados pelo o aprendido ao longo das gerações, o passado de pai para filho, de mãe para filha, os saberes longínquos que, um dia, alguém “ouviu dizer”.

Dito de outro modo, para os congadeiros de Sete Lagoas, a tradição de que são herdeiros se baseia em “fatos” de sua história passada e recente, vividos tanto em África quanto no Brasil, que nada têm haver com “usanças fantasiosas”, sendo antes um misto de forças, seres místicos e entidades espirituais que um dia se fizeram presentes na vida dos homens em forma de acontecimentos, certificando-nos das suas existências.

Assim, após prestar tais esclarecimentos, resta-me apresentar as narrativas que me levaram a chegar a tal suposição, qual seja, a de que o congado, na interpretação de seus praticantes, antes de ser pensado e vivido como uma tradição fundada apenas por conceitos restritos ao campo da religiosidade, relaciona-se intimamente à maneira particular com que os congadeiros lêem os saberes e as histórias herdadas de seus antepassados que viveram em terras angolanas e congolanas e que foram traficados para o Brasil na triste condição de escravos. Minha hipótese inicial é que essas heranças, à luz de sua cosmologia religiosa, acabaram por configurar uma estrutura em que as diferenças constitutivas às guardas são pensadas como alusivas aos fatos da vida dos antepassados em África e no cativeiro. Assim, não há como não enfrentarmos a aridez e aspereza dos estudos sobre os acontecimentos históricos que tiveram início com o contato entre dois povos: os portugueses e os congolenses.

1.3 - REINO DO CONGO E REINO DE PORTUGAL: PEQUENO EXCERTO HISTORIOGRÁFICO

Segundo o levantamento documental e bibliográfico da historiadora Marina de Mello e Souza, as festas de coroação de reis negros no Brasil, onde é executada a dança do congado, são acontecimentos que, a cada ano, rememoram o “mito fundador de uma comunidade católica negra”, na qual a “África ancestral” é invocada em sua “versão cristianizada” representada pelo antigo Reino do Congo, numa região que remonta os primeiros contatos entre africanos e portugueses (2002:18). Apoiando-se em documentos históricos e relatos de viajantes e cronistas de diferentes épocas, bem como em estudos mais recentes, a autora se filia à tese defendida por Wyatt Macgaffey e John Thornton⁴², de que as primeiras expressões de um catolicismo negro

⁴² Para maiores informações sobre os dois autores, ver Mello e Souza, 2002.

teriam ocorrido em África, no séc. XV, reportando-se a episódios da história e cultura dos povos de língua banto, que Mello e Souza acredita possuírem forte relação com as cerimônias de coroação de Reis negros no Brasil colonial e atual. Mário de Andrade, tendo em vista o desenvolvimento de “entrechos dramáticos” nos bailados do congado⁴³, também chega a sugerir a possibilidade.

Ora o que me parece mais inesperado e comovente é que o assunto essencial dos Congos já convertidos em danças dramáticas, e não mais simples cortejo real, tem todas as probabilidades de se referir a um fato histórico, passado na África (1982:40).

Consoante o levantamento de Mello e Souza, quando D. João II, rei de Portugal, enviou Diogo Cão, no ano de 1485, ao estuário do Rio Zaire, o Congo já era um reino forte e estruturado, formado pela junção de diversas províncias, abrangendo grande extensão da África Centro-Occidental, que a despeito de particularidades locais, possuíam certas afinidades culturais e lingüísticas que nos permitem classificá-las como “macro-grupo cultural banto”⁴⁴. A unidade territorial do Congo era mantida pelo controle exercido pelo rei, *mani congo*, o *Nzinga Kuwu*, que outorgava poderes àqueles que escolhia para administradores de suas províncias. Tais administradores eram formados por duas classes de chefes: os membros de linhagens enraizadas na região que detinham cargos de chefia há muitas gerações; e os chefes escolhidos pelo rei dentre a nobreza que o cercava na capital.

Havia, dessa forma, duas classes de chefes: uma mais influente e dependente do rei quanto às terras e às rendas auferidas dos cargos que lhes eram atribuídos, e outra com direito à terra e renda independentemente do rei, gozando de um direito herdado. Os chefes da primeira categoria eram descendentes de povos invasores que se estabeleceram na região, conquistando seu controle político, e os chefes da segunda categoria eram membros de linhagens locais dominantes, que tiveram seu poder reconhecido pelos grupos invasores, com os quais estabeleceram novas relações políticas. Em ambos os

⁴³ Os referidos entrechos dramáticos, chamados “embaixadas”, serão devidamente especificados em outros capítulos da dissertação.

⁴⁴ Em nota de rodapé, Mello e Souza nos esclarece que os habitantes do antigo reino do Congo chamavam a si mesmo de *esikongo* ou “cidadão do reino do congo”, termo que não se aplicava a nenhum outro povo, mesmo aqueles que falavam a mesma língua. Mas que a antropologia moderna tem utilizado o termo *bacongo* (ou *bakongo*) para designar os habitantes do antigo reino do Congo e adjacências, e de “macro-grupo cultural banto” os habitantes de vastas regiões da África Centro-Occidental, sendo esta última noção a mais amplamente utilizada pelos estudiosos brasileiros (2002: 334:335). Segundo a mesma autora, o termo “banto” não se reporta a nenhum povo ou língua específica, e que esta noção teria sido cunhada em 1860, por W. H. Bleck, para reunir sob uma mesma rubrica uma infinidade de línguas que possuem vocábulos e estruturas lingüísticas em comum, ao constatar que em todas elas existia a palavra *ntu*, com o sentido de gente, indivíduo, pessoa, sendo *banto* o seu plural (2002:135). No período histórico estudado por Mello e Souza, a África Centro-Occidental era habitada por uma infinidade de povos organizados em aldeias, confederações e reinos, cuja mobilidade e mistura entre povos o tráfico negreiro só ajudou intensificar. Assim, em diversos momentos de sua escrita, Mello Souza se vale dessa noção geral de “macro-grupo cultural banto”, muito provavelmente, para evitar nuances e especificidades culturais e lingüísticas impossíveis de se remontar dentro dos marcos de uma metodologia científica. Consoante meus próprios objetivos, procederei de forma semelhante, até porque não possuo maiores informações sobre o assunto e não o considero central para o desenvolvimento de meu tema, o que ficará mais claro ao longo dos outros capítulos. Todavia, pretendo aprofundar um pouco mais na questão em momento mais oportuno, já que pretendo dar continuidade a esta pesquisa em meu doutoramento. (Para maiores informações, ver Mello e Souza, 2002).

casos os chefes locais eram os encarregados de coletar os impostos devidos ao rei, além de recolherem para si parte do excedente da produção (2003:45).

Segundo a mesma autora, a formação do Reino do Congo parece datar do final do séc. XIV, a partir da expansão de um núcleo localizado a noroeste de *mbanza Congo*⁴⁵, que se tornou sua capital e centro do poder congolês. Acredita-se que foi através da conquista, via superioridade bélica, empreendida por um grupo de estrangeiros liderados por Nimi e Lukeni, que a linhagem real de *mani Congo* impôs sua soberania a vasto território da África Centro-Ocidental, subjuguando as aldeias da região e conferindo ao rei direito de coletar impostos e tributos, o que nem sempre era aceito com cordialidade.

A divisão fundamental da sociedade congoleza era entre as cidades – *mbanza* – e as aldeias – *lubata*, divisão esta que replicava a própria divisão da sociedade entre povos estrangeiros e linhagens nativas subjuguadas.

Os descendentes dos estrangeiros seriam os membros da elite que podiam postular o poder central, que moravam na capital e governavam as províncias por indicação do mani Congo. A lubata era dominada pela mbanza, que podia requisitar parte do excedente das aldeias. Os chefes das aldeias – nukuluntu – faziam a ligação entre os setores, recebendo o excedente agrícola e repassando parte deste para os representantes da cidade, reconhecidos como superiores políticos. Nas aldeias, a apropriação do excedente era justificada pelo poder de mediação do kitomi, chefe religioso, com o sobrenatural, ou pelo privilégio do mais velho, o nkuluntu. Como nelas a produção supria apenas o básico, não havia um acúmulo de bens que permitisse sinais exteriores de status para os chefes (2003:47).

Ao contrário do que acontecia nas aldeias, “nas cidades eram os nobres – as linhagens governantes – que controlavam a produção, fruto do trabalho escravo no cultivo de terras controladas pela elite” (2002:47). Em nota de rodapé, Mello e Souza nos alerta que, apesar de estar empregando o termo “trabalho escravo”, no antigo Reino do Congo a situação era bastante diferente do que ocorreu na América colonial, o que me parece estar mais próximo à noção de “servo” na Europa medieval⁴⁶.

Apesar de a escravidão na África não ter as mesmas características presentes na América colonial, havendo uma integração quase total do escravo à linhagem que o submetia, é corrente o uso do termo para designar as realidades especificamente africanas. O escravo na África estava mais identificado à criança, dependente do seu dono, não sendo condição hereditária e havendo várias possibilidades de mobilidade social. O senhor se apropriava, não dos resultados da produção, mas do excedente de trabalho, usado no cultivo de terras, na produção artesanal, nas artes militares e nos trabalhos domésticos (2002:335).

No entender de Melo e Souza, era a maior concentração populacional das cidades que permitia à nobreza congoleza o gozo de algum luxo e a aquisição de bens ostentatórios e

⁴⁵ *Mbanza Congo* era o nome atribuído à região que, após a conversão dos reis congolezes ao cristianismo, passou a ser conhecida como São Salvador.

⁴⁶ Acredito que esta seja apenas uma noção mais aproximada que a escravidão praticada no Brasil. Em toda a América colonial, a escravidão era pautada na exploração máxima do trabalho e na qualificação do escravo como “coisa”.

atribuidores de status, o que não implicava que os escravos trabalhassem mais arduamente que os trabalhadores livres.

Assim, quando os portugueses chegaram à região do antigo Reino do Congo, no séc. XV, deram de encontro com grandes mercados regionais nos quais produtos específicos de certas áreas como sal, tecidos, metais e derivados de animais eram trocados por outros, e um sistema monetário em que conchas coletadas na região da ilha de Luanda, chamadas *nzimbu*, serviam de unidade básica (Cf. Mello e Souza, 2002). Segundo Mário de Andrade, *nzimbu*, que grafa como *nijimbu*, é um palavra indicativa de “dinheiro” no Congo, da qual derivam as formas *jimbo*, *ximbo* e *zimbo* que se popularizaram no Brasil (1982:110).

Naquele tempo, o principal interesse dos Portugueses era o comércio, sobretudo o de escravos, bem como o controle das minas da região. Mas ao encontrarem ali um reino forte e estruturado, substituíram as *razias* realizadas nos primeiros anos do contato por relações comerciais e diplomáticas com o Congo, ao perceberem a possibilidade de evitar maiores hostilidades através da incorporação de uma já existente e desenvolvida rede de comércio na África. Segundo Mello e Souza, em 1494, um visitante alemão em Lisboa, Hieronymus Munzer, já teria notado que “o rei lusitano mandava freqüentemente presentes para os líderes dos estados africanos com o intuito de ganhar seus favores e garantir que seus comerciantes pudessem viajar livremente pela África, sob a proteção desses chefes” (2002:49). E, nos dizeres de Mário de Andrade:

Os Portugueses desde muito cedo usaram essa malícia de aceitar os potentados das terras a colonizar como reis fictícios. Mesmo com os morubixabas ameríndios fizeram isso. Já em 1532 “cortejou Pero Lopes a quatro dos principais do lugar (Igarassu) encontrados a bordo das naus francesas, tidos por 'reys da terra do brasil'. E em Portugal, mandou D. João III 'agasalhar e vestir de seda aos confrades com 'muyta diligencia' e mais cuidados, como se vê nas cartas com instruções ao conde de Castanheira’⁴⁷ (1982b:19).

Segundo a mesma autora, essa rede de relações comerciais e diplomáticas entre congoleses e portugueses, tecidos a partir de *mani Congo* e de seus colaboradores diretos, teria garantido um grau de centralização suficiente para que os habitantes do reino se sentissem membros de uma comunidade política que extrapolava os limites das províncias, e que o estreitamento dessas relações também teria sido responsável pela intensificação do comércio regional e internacional na região, aumentando o prestígio dos comerciantes, muitos deles não congoleses.

Esse sentimento estava presente ao cumprirem com suas responsabilidades tributárias, ao se engajarem em guerras que diziam respeito a outras províncias do reino, ao acatarem as ordens do poder central e ao comparecerem em cerimônias relacionadas ao poder central, como eram as eleições e entronizações dos novos reis (2002:49).

⁴⁷ J. F. de Almeida Prado, 1935 *apud* Andrade, 1982b.

Segundo Mello e Souza, o relacionamento entre os dois reinos foi bastante documentado em diários, cartas, documentos administrativos, por agentes clérigos e demais representantes do rei de Portugal, e mesmo pelos reis congolezes que, uma vez convertidos e alfabetizados, mantinham correspondência com a corte portuguesa, permitindo aos estudiosos remontar parte desses acontecimentos. Mário de Andrade também faz referência à existência de tais documentos, bem como a trocas de correspondências entre reinos, o que considera ser um costume não apenas português, mas também africano.

Os africanos têm a mania das embaixadas... Stanley já observou sorridente que os chefes africanos da região conguesa gostam de conferenciar entre si da mesma que forma as potências européias, e também a história toda de Portugal na África vai tecida de embaixadas de portugues e negros. Mesmo no Brasil vieram algumas embaixadas de régulos africanos, como a do rei de Bení, em 1824, enviada para reconhecer nossa independência! No séc. XVIII vieram duas da parte do rei de Daomé, uma em 1750, outra em 1795. Vieira Fazenda dá conta delas. Dos africanos no Brasil se sabe também que o armistício pactuado entre quilombolas dos Palmares e Aires de Souza Castro se realizou por intermédio de embaixadores mandados pelo zombi então reinante. E que é mesmo veso africano, prova singularmente o caso relatado por Nina Rodrigues na insurreição dos Haussás em 1807. Pra cada bairro da capital da Bahia os negros tinham nomeado um chefe a quem podia competir dirigir a fuga de escravos, o Capitão, ajudado por uma espécie de agente, possivelmente de ligação, a quem chamaram de Embaixador! E veremos que nos Maracatus atuais o porta-bandeira tem sempre o título de embaixador. Entre os cordões carnavalescos da Bahia já republicana havia o intitulado Embaixada Africana, só de pretos, que tomava por tema de seu cortejo alguma tradição da África. A Embaixada é comum a várias das danças dramáticas de fundo racial ou assunto africano (1982b:41).

Apoiando-se em tais documentos, Mello Souza nos apresenta o resultado do seu levantamento dessa intrigante história, cujos vestígios acredita-se terem forte relação com a prática congadeira no Brasil colonial e atual, na qual seus representantes, muito provavelmente a partir da releitura e reelaboração simbólica desses acontecimentos, teriam desenvolvido suas tradições num contexto propriamente afro-americano. Através de um investimento de grande fôlego, Mello e Souza nos presenteia com informações preciosas para um maior entendimento de processos históricos passados em África, do séc. XV ao XIX, cuja importância e influência para o estudo do congado há muito têm sido enfatizadas pelos estudiosos do tema.

Todavia, há de se ressaltar que na tradição dos estudos brasileiros, reminiscências históricas ligadas à prática congadeira, em geral, têm sido apenas superficialmente indicadas e, vale dizer, de maneira um tanto quanto fragmentária, o que faz do trabalho de Mello e Souza uma das mais importantes contribuições para o aprofundamento de um tema tão caro aos congadeiros de Sete Lagoas, quiçá, para todos aqueles para quem o congado se faz presente em suas vidas. Sem dúvida alguma, se não tivesse tido a feliz oportunidade de ler seu trabalho, os rumos de minha dissertação, no que concerne ao campo da historiografia, teria sido bem diferente. Assim, pretendo partir da análise empreendida pela historiadora, em modesta tentativa de transcorrer longo percurso de África ao Brasil, quando da colonização portuguesa, cruzando

suas informações com a de outros autores, para, então, iluminá-las com o que tem sido expresso pelos congadeiros de Sete Lagoas, até porque, como nos sugere muito apropriadamente Maurice Halbwachs, aquele que lembra sozinho o que os outros não lembram “assemelha-se a alguém que vê o que os outros não vêem” (1990:228).

1.3.1 - ESSA TERRA É DE CONGO...

Consoante o levantamento de Mello e Souza, os expedicionários enviados por D. João II ao estuário do Rio Zaire, no ano de 1485, acompanhados de intérpretes conhecedores de línguas africanas, foram instruídos a fazer contatos pacíficos com os governantes da região. Uma vez aportados, tomaram conhecimento da existência da capital do reino no interior do continente, para onde enviaram alguns emissários. Como os emissários enviados demoraram a voltar, muito provavelmente retidos pela curiosidade que a presença dos portugueses e de seus navios no continente africano despertaram nos congoleses, os expedicionários desistiram de esperar, zarpando para Portugal, levando alguns reféns. Em Portugal, estes reféns foram tratados como “amigos”, dado o interesse dos portugueses em obter informações sobre os hábitos, religião e língua da região que ambicionavam conquistar (Cf. Mello e Souza, 2002).

Assim, conforme prometido, retornaram ao reino do Congo, com os reféns já familiarizados com a língua e costumes portugueses, levando presentes e uma embaixada do rei de Portugal para *mani Congo*. Em África, foram recebidos com festa, em que o *mani Congo*

Junto com a sua Corte recebeu tal alegria que ninguém, nem por palavras nem por escrito, o poderia dizer, como se todos fossem mortos ressuscitados, e a chegada daqueles oradores e negros por todo o Reino de repente foi conhecida, e assim uma multidão infinda pela alegria correu a vê-los (Pina apud Mello e Souza, 2002: 52).

Para Mello e Souza, se levarmos em consideração relatos dos cronistas da época e os estudos mais recentes da cosmologia congoleza contemporânea, é bem provável que a alegria dos congoleses com a volta dos reféns e dos expedicionários tinha como pano de fundo a simbologia do mar para essa cosmologia⁴⁸. Para os congoleses, o mundo se encontra dividido entre duas partes complementares: um mundo dos eventos perceptíveis e outros de forças invisíveis, provocadoras dos acontecimentos percebidos.

O mundo visível é habitado por gente negra, que nele aparece e dele desaparece através do nascimento e morte, e que experimenta tribulações provocadas em grande parte pela ação de forças ruins, contra as quais as pessoas buscam a proteção dos poderes voltados para o bem. O mundo do além é habitado por

⁴⁸ Segundo a autora, a possibilidade de utilizar dados contemporâneos da cultura congoleza para análise de acontecimentos passados, na perspectiva dos estudiosos por ela pesquisados, se deve, sobretudo, “a estabilidade da língua, atestada por uma gramática encontrada em 1659, e a permanência das práticas religiosas em toda África Centro Ocidental atestada pelas similitudes entre as religiões de diversas áreas” (2002:64).

ancestrais e espíritos diversos, que afetam a vida das pessoas desse mundo, diretamente ou por intermédio de algum líder religioso (Mello e Souza, 2002:63).

Estes dois mundos se encontram separados e ligados pelo mar, sendo o mundo do além-mar território das almas dos mortos, de cor branca e poderes infundáveis, para os quais devotam homenagens e oferendas, em busca de poder e em sinal de agradecimento e obediência. Daí a sugestão dos cronistas de que os congolezes, quando da volta dos reféns e dos expedicionários, os receberam com marcado entusiasmo e alegria ao pensarem que eram mortos ressuscitados.

O contato com o reino distante aumentou de tal maneira o prestígio de *mani Congo* entre os seus que os chefes provinciais foram chamados à capital do reino para ouvir diretamente os que estiveram em Lisboa e para ver os presentes enviados por D. João II (Cf. Mello e Souza, 2002). *Mani Congo*, impressionado com todos aqueles acontecimentos, se dispõe a abraçar a religião do visitante, enviando, em 1489, uma embaixada para o rei de Portugal, formalizando seu desejo de converter-se ao cristianismo, presenteando-o com tecidos de palmeiras e objetos de marfim, e solicitando o envio de agentes clérigos, assim como “artesãos, mestres de pedraria e carpintaria, trabalhadores da terra, burros e pastores” (Pina, *apud* Mello e Souza, 2002:52). Junto à embaixada, *mani Congo* também teria enviado alguns jovens congolezes, com o pedido de que fossem instruídos na fala, escrita e leituras latinas, e nos mandamentos da fé católica (Cf. Mello e Souza, 2002).

Em 1490, Gonçalo Coelho, fidalgo da corte portuguesa, foi encarregado de organizar uma nova expedição com destino ao reino do Congo, para que fossem enviados os ornamentos necessários à construção de uma igreja, vários agentes clérigos e os artesãos solicitados. Porém, durante a viagem, Gonçalo Coelho foi vitimado por uma peste que também levou à morte um embaixador congolês enviado por *mani Congo*. A chefia da expedição foi, então, entregue a Rui de Souza, também fidalgo e primo de Gonçalo Coelho (Cf. Mello e Souza, 2002).

Em março de 1491, os expedicionários chegaram à foz do rio Zaire⁴⁹, na província de Soyo, sendo recebidos por um irmão da mãe de *mani Congo*, *mani Soyo*, o mais respeitado dentre os chefes provinciais, acontecimento que Rui de Pina nos deixa um detalhado relato a partir do diário de Rui de Souza.

E pera isso se ajuntou logo muita gente com arcos e frechas e com atabaques e trombetas de marfim e com violas, tudo segundo seu costume, mui acordado, parecia bem. Vinham todos nuus da cinta pera cima e tintos na carne de branco e d'outras cores em sinal de gramn prazer e alegria, vestidos de panos de palma ricos da cinta pera fundo e com penachos na cabeça fectos de penas de papagayos e d'outras aves diversas que fazem e lhes dam por empresas as gentiis molheres. E o senhor trazia na cabeça ua carapuça em que andava ua serpente mui bem lavrada d'agulha e mui natural. Eram presentes as molheres dos fidalgos que festejavam favorecendo com grandes vozes e praseer seus maridos, dizendo cada ua que o seu o fazia melhor por serviço d'El-Rei de Portugal a que eles chamavam Zambem-apongo que, antr' eles quer

⁴⁹Chamado pelos portugueses de rio do Padrão (Cf. Mello e Souza, 2002).

dizer Senhor do Mundo (Pina apud Mello e Souza, 2002:53:54).

Segundo Mello e Souza, estudos do começo do séc. XX em regiões vizinhas ao antigo Reino do Congo apontam *Nzambi* como designativo de “deus celeste”, “ser supremo”, e *Mpungu*, “o maior, mais alto, mais destacado”, e que, com base nessa informação, bem como em outras, W. G. L. Randles “deduz que havia uma identificação, no reino do Congo, entre o rei e a divindade suprema, como, aliás, em muitos outros reinos da região” (2002:54). Mário de Andrade também faz uma referência ao assunto, dizendo que em África “Zambi” parece significar “deus bom”, sendo “Zumbi” o seu contrário, “deus mal”, “daimônios”.

E preciso distinguir, se falando da África, o Zambi do Zumbi. Zambi parece significar o deus, ao passo que Zumbi são os daimônios, os espíritos numerosíssimos. Arthur Ramos também já percebera muito bem essa distinção, e esclareceu a confusão brasileira dessas duas palavras. Com o próprio Zambi, Tylor dá bom exemplo disso, apoiando-se em viajantes antigos que diziam que Zambi, o deus bom, não cultuado, ao passo que seu antagonista Zambi-ambi, o deus malévolo, celebrado com cerimônias e jejuns (1982b:107).

Mello e Souza também observa que, consoante Randles, no final do séc. XVII, “o rei de Loango era honrado como se fosse um deus, e conforme o inglês Battel, chamado de *Sampe and Pongo*, que significaria Deus” (2002:54). Seguindo a mesma linha de raciocínio, chega à seguinte conclusão:

[...] parece que D. João II e Nzambi Mpungu estavam sendo percebidos pelos congolezes como a mesma entidade. Segundo veremos adiante, ao chegarem ao Congo, os portugueses foram recebidos como emissários da terra dos mortos, fonte de toda a sabedoria, e seu rei foi identificado à mais poderosa de todas as entidades. Randles nos diz que Nzambi Mpungu significa “Deus” em kikongo moderno, mas que seu sentido na época dos primeiros contatos com os portugueses parece ter sido “rei divino”. Dessa forma, o rei de Portugal pareceu ser aos olhos dos congolezes um deus vivo, superior ao seu próprio rei porque vivia em um outro mundo, além da água, onde habitavam os mortos (2002:54).

No entender de Mello e Souza, crônicas e fontes documentais desses primeiros contatos sugerem que desde o começo – e por muito tempo –, portugueses e congolezes traduziam noções alheias para sua própria cultura, “quando na verdade os sistemas culturais distintos pareciam bastante inalterados” (2002:55).

Dando seqüência a narração dos acontecimentos, Mello e Souza nos diz que, após a confraternização entre portugueses e congolezes, recepcionados por *mani Soyo*, Rui de Souza pediu permissão ao chefe local para enviar as encomendas e presentes destinados ao rei do Congo, e que “o chefe congolês, provavelmente associando as coisas extraordinárias trazidas pelos lusitanos à sua fé, que insistiam para que adotassem, pediu para ser batizado sem mais demora, e que então mandaria cumprir as ordens do capitão” (2002:55).

Rui de Souza, após consultar os sacerdotes, decidiu construir uma igreja de madeira e paramentá-la com os objetos trazidos de Portugal para realizar o batismo de *mani Soyo*. Além de si, *mani Soyo* só permitiu ao seu filho mais novo ser também batizado, antes mesmo do rei,

enquanto um direito que sua destacada posição permitia. Após o batismo, *mani Soyo* recebeu o nome de *D. Manuel*, tal qual o irmão da rainha de Portugal, e seu filho o nome de *D. Antônio*, padrão que se seguiria em outros episódios dos primeiros tempos de relação entre os dois reinos (Cf. Mello e Souza, 2002:55). Na verdade, tal padrão de relacionamento teria sido mantido durante séculos, ou pelo menos, assim nos sugere Mário de Andrade.

É certo que houve pelo menos dois Henriques na série dos manicongos (1982b:109).

Entre os manicongos batizados teve cinco Garcias, e com tanto rei Garcia, este nome deve ter se tradicionalizado entre os Congos (1982b:127).

Ao que tudo indica, a relação entre conversão religiosa e poder logo foi percebida pelos congoleses, que reservaram os primeiros batismos aos maiores do reino, numa certa ordem de hierarquias⁵⁰ (Cf. Mello e Souza, 2002). Após a cerimônia de batismo de *mani Soyo* e de seu filho mais novo, os padres o acompanharam até sua casa em procissão, com a cruz erguida e cantando hinos sagrados. Segundo Pina, ainda no mesmo dia, sucedeu-se uma série de discussões contra superstições e idolatrias, levando *mani Soyo* a ordenar a destruição dos templos e ídolos da província (Cf. Mello e Souza 2002:56). No dia seguinte, *mani Soyo* e seu filho, agora como *D. Manuel* e *D. Antônio*, foram convidados para uma celebração interdita aos locais, para festejarem o acontecimento e gozarem de abundante refeição no navio. Finalizadas as festas em *Soyo*, a expedição partiu em direção à capital, para o que *D. Manuel* dispôs de 200 homens seus.

Os expedicionários levaram 23 dias para chegar à corte de *mani Congo*, sendo recebidos e ajudados por chefes locais ao longo do caminho. Em *mbanza Congo*, foram recepcionados por um membro da família real. Sobre o acontecimento, nos descreve Rui de Pina:

O dia que os cristãos entraram na Corte foram de gentes sem conto recebidos e com aqueles estrondos e foram logo apousetados em umas casas grandes honradas e novas providas em tudo do que pèra eles compria [...] E nesta ordenaça chegaram ante El-Rei que estava em um terreiro de seus paços, acompanhado de gentes sem conto e posto em um estrado rico ao seu modo, nuu da cinta pera cima, com ua carapuça de pano de palma lavrada e muito alta, posta na cabeça e ao ombro um rabo de cavalo guarneçido de prata e da cita pera baixo cuberto com uns panos de damasco que El-Rei tinha mandado e no braço esquerdo um bracelete de marfim (Pina apud Mello e Souza, 2002:57).

A recepção dos lusitanos envolveu uma série de situações ritualizadas por parte dos representantes dos dois reinos e, enquanto os nobres trocavam presentes e discursos entre si, “as pessoas comuns festejavam, levantando as mãos em direção ao mar e gritando em louvor a Deus e ao rei lusitano, ou pelo menos assim o entenderam aqueles que deixaram registro do dia” (2002:57). Nesta ocasião, novamente El-Rei de Portugal fora salgado como *Nzambi*

⁵⁰ Tanto é que *Mani Soyo*, que não permitiu que outros membros da elite fossem batizados antes do rei, justifica seu próprio batismo pelo fato de ser o irmão da mãe do rei e mais velho do que este, e o de seu filho mais novo para expressar sua preferência relativa à sucessão (Cf. Mello e Souza, 2002:56).

Mpungu.

Em seguida, foi iniciada a construção da igreja, finalizada somente após um ano. Enquanto isso, os padres missionários tentavam convencer *mani Congo* das “maravilhosas obras de Deus, para que, com sua agradável conversação, o conduzissem ainda mais a fé de Cristo” (Pina *apud* Mello e Souza, 2002:58). Não demorou muito para que *mani Congo* se decidisse pelo batismo e, antes mesmo da edificação da igreja, foi batizado juntamente a seis de seus chefes, recebendo o nome do rei de Portugal, e os seus nobres de fidalgos portugueses. Assim como em *Soyo*, a cerimônia foi seguida de festas, danças e de queimas de tempos e ídolos. Mário de Andrade também faz uma breve menção ao acontecimento.

O primeiro rei legítimo do Congo, assistido dos portugueses na África, foi João I, morto em 1492, mas um século mais tarde os reis negros eram meramente titulares, que nem os Reis de Congos do Brasil. E a tradição permaneceu muito lá (1982b:19).

Por ocasião da retirada dos panos do batismo, um dos nobres que havia sido batizado junto ao rei relata que durante a noite uma mulher formosa o teria feito companhia e que,

*com muito prazer me dizia que te disesse que agora eras tu com teu Regno guanhado e deu-me por isso tanto esforço que agora sóo me matarei com cento e nom lhe haverei medo: e por isso, Senhor, faze cristãos teus fidalgos e vassallos e co'eles sabe certo que dobrarás em tudo teu grande poder (Pina *apud* Mello e Souza, 2002:59).*

O irmão de *mani Congo*, candidato a *mani Vunda* – principal autoridade religiosa do reino – ao ouvir aquela narrativa, também afirma ter estado na mesma noite com a mesma mulher, e que, ao sair de casa pela manhã, encontrou uma pedra diferente de todas que conhecia com a forma de uma cruz, como a usada pelos padres no batismo. Segundo Mello e Souza, cronistas que presenciaram o acontecimento sugerem que a tal pedra, em formato de uma cruz de dois palmos muito bem polida, foi vista como um “sinal divino, milagre e revelação do encontro com o verdadeiro Deus, ao mesmo tempo uma evidência da aceitação por Ele dos recém-conversos que, com os novos ritos, tornavam-se mais fortes” (2002:60). Sobre este episódio, Mello e Souza ainda acrescenta que,

para muitos povos bantos, a cruz era um símbolo de especial importância nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural e a representação básica da cosmogonia bacongo, organizada a partir da divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos, um sendo reflexos do outro, e estando ambos separados pela água. Portanto, é importante ressaltar que, ao adotarem a cruz católica, os congolezes estavam expressando suas crenças tradicionais ao mesmo tempo que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé (2002:60).

Em pouco tempo, a rainha também se decidiu pelo batismo e, com permissão de *mani Congo*, foi então batizada, recebendo o nome de Dona Leonor, o mesmo nome da esposa de D. João II, rei de Portugal. No dia de seu batismo, os missionários portugueses entregaram a *mani Congo*, que se preparava para uma guerra, a bandeira de Cristo, enviada por D. João II, dizendo

que esta abriria caminho para sua glória nos céus, após a morte, e que, em vida, faria com que saísse vitorioso contra os inimigos. Para a tal guerra, os lusitanos disponibilizaram ajuda militar, saindo *mani Congo* vitorioso (Cf. Mello e Souza, 2002).

Nos dois séculos subseqüentes aos primeiros anos do contato, a ajuda portuguesa garantiu a superioridade militar do reino Congo sobre reinos subordinados e inimigos de reinos vizinhos, reforçando sua administração centralizada, numa relação comercial largamente permeada pela difusão da fé cristã na África. Paralelamente, a grandeza do rei de Portugal também saía fortalecida, através da confirmação do papel dos portugueses como disseminadores da fé em Cristo, aspecto fundamental da noção de realeza em Portugal. Os congoleses convertidos e iniciados nos preceitos do catolicismo eram estrategicamente utilizados como agentes multiplicadores de almas cristãs na África, permitindo que o antigo Reino do Congo se mantivesse um país católico até meados do séc. XIX, quando o sistema colonial entrou em colapso mundial (Cf. Mello e Souza, 2002).

Por outro lado, e ao mesmo tempo, o contato entre os dois reinos possibilitou um amplo desenvolvimento da já existente rede de comércio africana, sobretudo no tocante à exploração de cobre em regiões ao norte do Congo que, através da ajuda dos portugueses, tornou-se um meio valioso para que a nobreza congolesa adquirisse mercadorias européias. Quanto aos portugueses, o principal interesse era o tráfico de mão-de-obra escrava que garantiu, durante séculos, a sustentabilidade do sistema colonial português (Cf. Mello e Souza, 2002).

Na verdade, o mais importante rei congolês cristão não fora *Nzinga Kuwu*, o primeiro rei convertido, mas seu filho, batizado de D. Afonso I. *Nzinga Kuwu*, pressionado por facções da nobreza que não aceitavam a nova religião, abandonou rapidamente o cristianismo, por achar que a nova religião não era suficientemente eficaz contras as desventuras que assolavam seu reino. Além disso, tanto o rei quanto os nobres tinham dificuldade em aceitar a monogamia imposta pelos padres, uma vez os casamentos eram peças fundamentais para o estabelecimento de suas relações tradicionais de poder, o que fazia disso um dos temas mais polêmicos para o aceite da nova religião. Como nos conta Mello e Souza:

Nzinga Kuwu, teria apontado D. Afonso como seu sucessor, mas seu outro filho, Mpanzu a Kitima, tinha o apoio do mani Vunda, chefe religioso que entronizava o rei e temia perder sua posição para os missionários católicos. Com a morte de D. João I, Mpanzu a Kitima ocupou a capital, apoiado pelos defensores das tradições congolesas. Mas D. Afonso conquistou o trono depois de lutas com seu irmão e reinou por trinta e cinco anos, de 1507 a 1542, tendo estabelecido as bases do cristianismo no Congo. (2003:72:73).

Se levarmos em consideração a informação dada por Mário de Andrade, *Nzinga Kuwu*, após sua conversão e abandono do cristianismo, teria ficado pouquíssimo tempo no trono, sendo

morto em 1492 (Cf. Andrade, 1982:19). Assim, de 1492 até 1507, o Congo teria sido governado por um rei contrário à conversão ao catolicismo. Consoante Mello e Souza:

Segundo o relato do próprio D. Afonso I para o rei de Portugal, em carta de 1509, seu irmão, escolhido rei pelos nobres insatisfeitos com a nova religião e à frente de uma força militar muito superior à sua, só foi vencido porque os convertidos contaram com a ajuda de São Tiago. Este, ao aparecer durante a batalha, assustou os inimigos, que fugiram aterrorizados com a visão. Documentos da época e a tradição oral atribuem a vitória a São Tiago, que teria lutado ao lado de D. Afonso. Dessa forma, o rei cristão congolês, como os reis portugueses, teve sua legitimação garantida pelas forças celestes, tornando-se a partir de então um agente de expansão do cristianismo (2002:73).

Ao que tudo indica, desde o início, e nos anos que se seguiram à chegada dos portugueses, eram intensos os atritos entre os defensores da religião tradicional e os convertidos ao catolicismo. Em carta de 1514, D. Afonso I teria chegado a pedir ajuda dos portugueses para queimar a *casa dos grandes fetiches*, ligada à religião tradicional, o que, não tendo sido atendido, acabou fazendo secretamente. Segundo o cronista dele contemporâneo, João de Barros, D. Afonso I conhecia bem o catolicismo, chegando a desempenhar o papel de apóstolo na conversão de seus súditos. Teria inclusive enviado seu filho, D. Henrique, a Portugal, para que este pudesse aprimorar sua formação católica, chegando a consagrar-se bispo (Cf. Mello e Souza, 2002:73).

Durante todo o seu reinado, apesar dos problemas e da existência de opositores, D. Afonso I acabou por conseguir reunir condições favoráveis à expansão das fronteiras do Congo, fortaleceu a centralização e o poder real, e disseminou o catolicismo e a educação nos moldes europeus por ele valorizados. Com isso, acabou assemelhando-se “ao ideal de rei missionário, que contava com a ajuda de forças divinas para legitimar e consolidar seu reinado” (Mello e Souza, 2002:75). Suas conquistas também tiveram como conseqüência o fortalecimento do comércio de escravos que, através das guerras de expansão, permitiu ao Reino do Congo aumentar consideravelmente seu contingente de “peças” via escravização das populações conquistadas.

Com relação à escravidão na América e ao comércio transatlântico de mão-de-obra escrava, Mello e Souza considera que, durante muito tempo, a existência da escravidão nas sociedades africanas foi menosprezada, e até mesmo ignorada pela historiografia brasileira, que não se perguntava o porquê de o continente negro ter oferecido escravos durante uma longuíssima duração a custos tão baixos. Sobre o assunto, nos informa que o que os poucos registros historiográficos indicam é que a forma básica de organização social dos povos bantos era o sistema de linhagens, o que não abarcava preocupações com os de fora do grupo. Não havia entre os bantos um sentimento de responsabilidade para com aqueles que não eram considerados parentes, portanto, não havia qualquer restrição em transformar estrangeiros em escravos, ou

mesmo qualquer pessoa que ameaçasse a harmonia do grupo de parentesco, uma vez que muitos escravos eram “produzidos de dentro” – indivíduos excluídos do grupo de parentesco devido a sanções aplicadas sobre crimes praticados contra o clã (Cf. Mello e Souza, 2002). Assim, a existência de várias maneiras de transferir pessoas indesejadas de um clã a outro, acabou se constituindo também como importante fator de crescimento do comércio de escravos na região.

Nos primeiros anos do contato entre os dois reinos, o tráfico de escravos era controlado pela nobreza congoleza, mas quando esse comércio começou a escapar do controle do rei, através do desrespeito das rotas estabelecidas pelo monopólio real, o relacionamento entre Portugal e Congo entrou em crise, fragilizando o poder do rei do Congo. Segundo Mello e Souza, D. Afonso I teria, inclusive, enviado uma embaixada ao rei de Portugal, reclamando que as regras tradicionais de comercialização de escravos estavam sendo violadas, uma vez que não apenas criminosos e prisioneiros de guerras estavam sendo negociados, mas também pessoas ilicitamente escravizadas, e que, até mesmo, nobres congolezes estariam sendo capturados em guerras interprovinciais para serem vendidos como escravos (Cf. Mello e Souza, 2002). Aliás, este é um assunto amplamente debatido entre os congadeiros de Sete Lagoas, e mesmo em toda Minas Gerais, o que trataremos mais adiante.

Consoante Mello e Souza, o processo sucessório no reino do Congo tinha a característica de ser bastante conturbado, e que após a morte de um soberano havia sempre um período de crise em que diferentes facções políticas se enfrentavam e se hostilizavam no decorrer das eleições, o que “só acabava com a ascensão de um chefe com força e carisma suficientes para apaziguar os conflitos e confirmar as lealdades em torno de si”, mas que depois da chegada dos portugueses, tais processos tornaram-se ainda mais complicados e belicosos (2002:76). Antes da chegada dos portugueses, o processo sucessório se dava em meio a disputas entre as diferentes linhagens dominantes, porém, após a morte de D. Afonso I, apenas os seus descendentes diretos passaram a ter direito a sucessão, o que, evidentemente, tornou-se fonte de intensos protestos, desencadeando inúmeras guerras e o aumento considerável de províncias rebeladas que acabaram se desligando do reino, ocasionando seu encolhimento. Ao mesmo tempo, conflitos entre congolezes e mercadores de escravos portugueses intensificavam-se à medida em que o tráfico de escravos ganhava maiores proporções (Cf. Mello e Souza, 2002).

A partir de 1556, os portugueses acabaram por abrir mais uma frente de conflito, ao se estabelecerem no reino de Ndongo “antiga província do Congo, que se tornaria a colônia portuguesa de Angola e centro do comércio lusitano na África” (2002:77).

Para piorar a situação, em 1568 o Congo foi invadido por povos guerreiros vindo do interior do continente. São Salvador foi destruída pelos invasores e mani Congo fugiu. Abriu-se um período de fome,

saques e, muitos prisioneiros, mesmo nobres, foram vendidos para os comerciantes de São Tomé. Os invasores só foram expulsos do Congo após dois anos de luta, e com a ajuda, a partir de 1571, de exércitos portugueses, comandados por Francisco Gouveia, governador de São Tomé (Mello e Souza, 2002:77).

Após a expulsão dos invasores, chamados de “jagas” pelos cronistas, a reconstrução do poder real e a retomada da autonomia frente aos portugueses passa a ser objeto de luta dos congolezes, que conseguem expulsar os militares lusitanos no ano de 1576. Os reis posteriores a esta data continuaram a seguir as “diretrizes implantadas por D. Afonso I, buscando ajuda tecnológica, assistência religiosa e educacional com os portugueses, assim como o incremento do comércio” (Mello e Souza, 2002:78). Evidentemente, diante de tais condições, não tiveram autoridade suficiente para resguardar o monopólio real sobre as rotas comerciais, bem como para coibir a influência dos mercadores sobre os chefes provinciais.

Consoante Mello e Souza, a coesão interna do reino do Congo só teria sido finalmente restaurada sob o reinado de D. Garcia II, entre 1641 e 1661, que, para impor sua soberania, se viu obrigado a reconhecer a independência de *Soyo*, bem como diminuir a ingerência dos portugueses nos negócios internos ao reino. Segundo a mesma autora, D. Garcia II ainda teria sido beneficiado pela chegada dos primeiros missionários capuchinhos, enviados por Roma, o que teria ajudado na neutralização do controle português na região. Neste mesmo período, o comércio com os holandeses já era intenso. Os holandeses não só já haviam ocupado Luanda, como já estavam presentes mais ao norte, em Loango, e mesmo no porto de *Mpinda*, em *Soyo*, dominando o comércio na região.

D. Garcia II afastou-se completamente dos portugueses, a quem considerava inimigos, privilegiando as relações com os holandeses. A presença destes foi vista por Roma como ameaça à cristianização do reino e ajudou na decisão de enviar missionários italianos e espanhóis para o Congo, apesar de os congolezes nunca terem cedido à pregação dos protestantes nem terem querido expulsar os jesuítas portugueses que lá atuavam (2002:78).

D. Garcia II teria chegado a solicitar ao Papa que transformasse a monarquia eletiva do Congo em hereditária, para que as guerras de sucessão chegassem ao fim, bem como para garantir poderes infindáveis aos seus descendentes. O Papa, por não se sentir à vontade em interferir de tal maneira em assuntos internos do reino, decidiu não atender ao pedido, enviando-lhe uma coroa por ele benta, o que não foi capaz de impedir que D. Garcia retomasse, por um tempo, às práticas religiosas tradicionais, em busca de poder (Cf. Mello e Souza, 2002). Segundo Mello e Souza, D. Garcia II, através da ação missionária dos capuchinhos, teria se reconvertido ao catolicismo, apesar das intrigas que os portugueses teciam contra estes.

Nos dois séculos seguintes, apesar de períodos de relações tempestuosas, foram os capuchinhos os depositários da confiança dos reis e nobres congolezes, que percebiam as vantagens que podiam ter ao opô-los aos “feiticeiros”, isto é, os nganga, depositários do saber religioso tradicional (2002:78).

Assim, com a vitória dos portugueses sobre os holandeses na disputa por Angola, em 1649, os portugueses retomaram o projeto de incorporação do Congo à colônia angolana, no que sofreram resistência de D. Garcia II que estava determinado a manter sua independência e o relacionamento com os holandeses. Consoante Mello e Souza:

Vários tratados diplomáticos foram propostos por Angola e pelo Congo, visando o estabelecimento de relações que satisfizessem a todos, mas a crise entre os dois reinos desembocou num fatídico confronto armado entre o exército português e o congolês, na batalha de Mbwila (Ambuíla), em 1665, quando reinava o filho de D. Garcia II, D. Antônio I (2002:79).

Apesar da relativa igualdade numérica, o exército congolês era formado basicamente por camponeses e o de Portugal pelos destemidos “jagas”, povo criado na tradição guerreira. A luta foi travada em torno de uma disputa sucessória em *Mbwila*, importante região de *Ndembo*, uma das passagens mais cobiçadas para as minas. Na batalha morreram milhares de congoleses, muitos destes nobres, inclusive o rei D. Antônio I que teve sua cabeça cortada e enterrada em Luanda, enquanto sua coroa e seu cetro foram remetidos a Lisboa (Cf. Mello e Souza, 2002). Junto ao rei, também morreram os principais candidatos à sucessão, fortalecendo a posição de *Soyo* que, apesar de ter declarado sua independência, reconhecia o rei do Congo e fazia parte de seu corpo de eleitores. Assim, a província de *Soyo* passou a ter reconhecido poder de pressão nos processos decisórios de sucessão real no Congo, o que permitiu à nobreza de *Soyo* eleger reis que não passavam de “fantoques” a serviços de seus próprios interesses, sendo a batalha de *Mbwila* um dos principais marcos do fim do antigo reino do Congo tal qual ele havia existido até então (Cf. Mello e Souza, 2002). Segundo Mello e Souza, após essa batalha, São Salvador foi à ruína, dando lugar a um longo período de guerra civil, no qual diferentes linhagens disputavam o trono em lutas fratricidas, castigando a população com recrutamentos forçados, saques, destruição de plantações e escravização dos derrotados, a maior parte vendidos aos comerciantes de Luanda e Loango. As guerras sucessórias só teriam chegado ao fim em 1710, “sob o reinado de Pedro IV, que reocupou a capital abandonada” (Mello e Souza, 2002:80). Mas quando o reino foi novamente reunificado, o rei havia perdido de tal maneira seu poder e status que o Congo era “uma espécie de Sacro Império Romano-Germânico, com pequenas chefaturas que reconheciam um chefe distante e imponente, que no entanto mantinha vivo o sonho de um reino vasto e poderoso, como um dia o Congo havia sido” (Mello e Souza, 2002:80).

Nos conta ainda Mello e Souza que, no final do século XVIII, surge na região do Congo um grupo que se autodenominava “seita dos antonianos”, liderado por Beatriz Kimpa Vita, que ainda menina fora introduzida na tradicional “seita religiosa dos *kimpanzi*, cuja iniciação se dava por meio de reclusão e aprendizados secretos” (2002:81). Kimpa Vita se dizia possuída por Santo

Antônio, renascido em sua cabeça após uma doença que a teria levado à morte. A principal causa da seita era a reunificação do reino do Congo, levando-os a empreender uma frente de retomada de São Salvador, símbolo maior da unificação do reino.

Kimpa Vita pregava a obtenção da paz, da união, da harmonia para com todos, representada pela retomada da capital e pela reunificação do reino. Tendo nascido e crescido em meio à guerra civil e visto de perto suas conseqüências funestas, acusava os nobres nela envolvidos de serem os responsáveis pelas desventuras que se abatera sobre os congolezes, agindo movidos por vaidades pessoais e objetivos egoístas. Como os instrumentos de ação dos ndoki, causadores do infortúnio reinante, eram os minkisi, objetos utilizados nos ritos religiosos, uma de suas ações foi destruí-los, para que não pudessem fazer o mal através deles. E assim, aproximava-se ao padrão de propagação de novos movimentos religiosos na África Centro Ocidental, que despertavam grande movimentação de gente e queima de minkisi, entre outras coisas⁵¹ (Mello e Souza, 2002:80).

Por outro lado, e ao mesmo tempo, o antonianismo, liderado por Kimpa Vita, também se declarava um movimento crítico e contestatório da liderança religiosa dos missionários europeus, que legitimavam o poder de um determinado grupo de chefes, situação que era vista pela seita como uma contribuição para que as guerras não tivessem fim. Para muitos congolezes a seita liderada por Kimpa Vita consubstanciava ideais não apenas políticos, mas marcadamente religiosos, pois ao incorporar Santo Antônio, por meio de princípios de morte e ressurreição, aproximava-se do ideal de poder e autoridade religiosa. Ao se tornar uma intermediária entre o mundo do além (mundo dos mortos), e o mundo dos vivos, Kimpa Vita poderia reivindicar para si a liderança na condução religiosa da população, e, devido a isso, não tardou para que a seita dos antonianos fosse acusada de herética pelos capuchinhos que atuavam na região e que eram apoiados por chefes congolezes que os tinham como aliados, os quais eram duramente criticados pelos seguidores de Kimpa Vita (CF. Mello e Souza, 2002). Foi então que,

Em 1696, Pedro IV, um dos pretendentes ao trono, fez-se coroar em São Salvador, símbolo do poder real do reino unificado. Seu adversário na disputa pelo trono, Pedro Constantino, aliou-se a Kimpa Vita visando assim conquistar o apoio de seus seguidores, que eram muitos. Mas em 1706, Kimpa Vita foi queimada como herege, e Pedro IV conseguiu reconquistar São Salvador e tornar a capital novamente símbolo maior do poder centralizado, mesmo que não existisse de fato. Do seu reinado em diante, o sistema político congolês assumiu novas feições que perduraram até o período colonial. O rei era chefe apenas de São Salvador e suas adjacências, e a extensão do seu poder dependia de alianças com outros chefes provinciais, igualmente poderosos em suas regiões. Na costa dominava o principado de Soyo (que com a prosperidade tinha passado de condado para principado), cuja corte, no século XVIII, era mais rica que a do rei (Mello e Souza, 2002:83).

⁵¹ Segundo Mello e Souza, entre os congolezes haviam três categorias de agentes religiosos: os *itomi* (plural de *kitomi*), *nganga* e *ndoki*. Os *itomi* eram “aqueles que se comunicavam diretamente com as forças naturais, trabalhavam pela comunidade, eram responsáveis pela fertilidade, guardiões da relação entre o homem e a natureza, e das instituições mais importantes, como a família”, bem como a entronização dos novos líderes (2002:65). Os *nganga* prestavam serviços privados e trabalhavam com a ajuda dos *minkisi*, objeto indispensável à realização de ritos mágicos, mas na prática, se assemelhavam aos *itomi*, executando funções também sociais, e não apenas privadas. Já os *ndoki* eram feiticeiros especializados em ajudar seus clientes a prejudicar inimigos e opositores. Desde os primeiros contatos entre portugueses e congolezes, os padres missionários realizam a queimas de *minkisi*, objetos amplamente utilizados pelos congolezes para que os chefes alcançassem seus objetivos. Neste seu trabalho, Mello e Souza alude à possibilidade de haver alguma similitude entre o *minkisi* e o bastão dos moçambiqueiros do congado, assunto que trataremos mais adiante e em outros capítulos da dissertação.

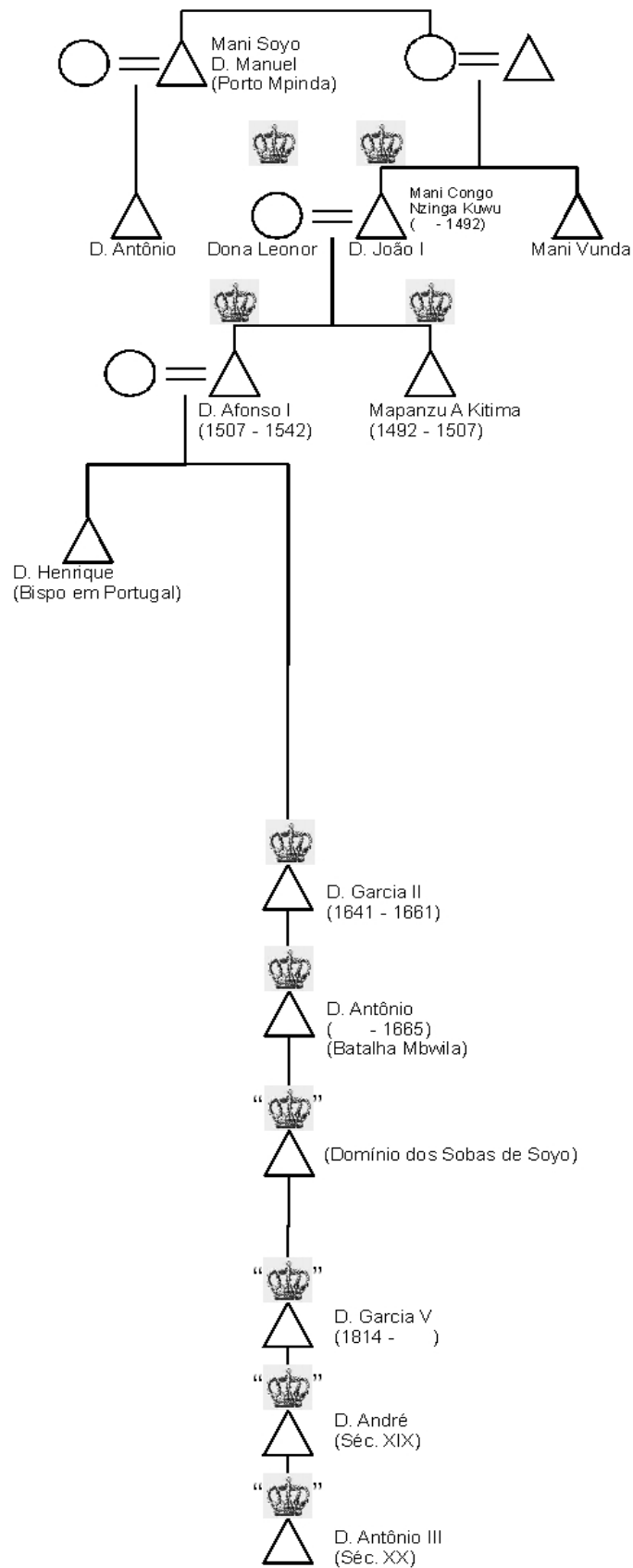
O rei, que não tinha mais a renda e poderes de outrora, continuou recebendo dos chefes provinciais sinais de respeito e obediência ao poder central, mas de forma mais simbólica e ideológica que política. Já os chefes provinciais eram cercados “de um grupo de auxiliares, de um conselho, de um secretário, de oficiais de serviço pessoal como capitães gerais e mordomos, cada qual com seu cerimonial de corte”, mas mesmo acrescidos de poder que lhes permitiam reivindicar autonomia, buscavam “estreitar laços com o rei e a capital, que continuavam sendo o símbolo máximo de legitimação do poder, agora apenas na esfera ideológica e não mais na econômica e política” (Mello e Souza, 2002:83). E nos dizeres de Mário de Andrade:

Comber nomeia no séc. XIX o rei Totela, com sem nenhuma significação política sobre os negros, apesar de intitulado Sua Majestade Dão Pedro Rei do Congo (1982b:19).

Deste período em diante, certas práticas católicas como batismo, casamentos cristãos, concessão de Ordem de Cristo, bem como alfabetização, tornaram “mais do que nunca restritas aos nobres, o que só foi acentuando pela crescente escassez de missionários” (Mello e Souza, 2002:85). No séc. XIX, a falta de agentes clérigos era tão grande que encontrar um padre para cerimônias de coroação dos reis era algo quase impossível. D. Garcia V, eleito em 1803, só conseguiu ser coroado em 1814, sendo seu sucessor D. André, jamais coroado. Assim, o rei que deveria ser o representante de todo o reino, sobretudo frente aos europeus, passou a representar, na prática, apenas uma pequena elite católica, distante do passado de glórias de um grande reino, o maior e mais bem sucedido império católico africano.

Consoante Câmara Cascudo (1962), de D. João I, o *Nzinga Kuwu*, que ele grafa como Muene-Muzinga-a-Cuum, até D. Antônio III, o último a ascender ao trono quando de sua visita à África, em meados do século passado, e que, inclusive, teria abandonado o cargo real, foram quarenta e nove soberanos à frente do Congo.

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA-LINHAGEM REAL MANI CONGO⁵²



⁵² Os mapas do anexo I poderão ser utilizados como subsídio.

1.3.2 - ...ESSE CONGO É DE ANGOLA

*“Angola... lá é que é a terra dos nêgo duro”
(Cecília Preta-Rainha Congo de Minas Gerais)*

Desde muito cedo, os interesses da Coroa portuguesa e dos mercadores de escravos fizeram com que estes buscassem estreitar relações com as populações que ficavam mais ao sul do Reino do Congo, numa região formada por vários estados independentes e que depois ficaria conhecida como Angola, a primeira colônia portuguesa na África, e com as quais teriam estabelecido um relacionamento bastante diferente do observado no Reino do Congo (Cf. Mello e Souza, 2002).

Ndongo e Matamba, localizados ao sul e sudoeste do Congo, eram habitadas, principalmente, por povos abundos e jagas. Apesar de pagarem tributos à *mani Congo*, reconhecendo, dessa forma, sua soberania, eram consideradas províncias independentes. Somente no séc. XVI, Matamba irá ampliar seus domínios, ocupando Ndongo, contestando a soberania de *mani Congo* sobre esses territórios. Assim:

Os mercadores portugueses sediados em São Tomé, que a partir do século XV passaram a traficar com os povos africanos da então chamada Guiné, tentavam encertar relações com Ndongo desde 1504, insatisfeitos com o controle da Coroa Portuguesa sobre os mercados do Congo no qual também atuavam (Mello e Souza, 2002:99).

Logo nesses primeiros contatos, *ngola* – como era chamado o chefe principal de Matamba –, manifestou seu desejo de estreitar relações com o rei de Portugal, muito provavelmente por ter percebido, desde muito cedo, que a relação entre Congo e Portugal era um fator de incremento do poderio de *mani Congo* na região.

Em torno de 1504, seguiu uma embaixada do Ndongo para Portugal, através do mani Congo, que ao servir de intermediário firmava sua posição privilegiada junto aos portugueses, mas pode não ter percebido que se a embaixada fosse bem sucedida, sua soberania sobre os abundos seria ainda mais abalada. Entre outros presentes, o monarca lusitano recebeu braceletes de prata. Esses objetos despertaram um profundo e duradouro interesse de Portugal pela região, pois no século XVI a busca de metais preciosos era o que mais intensamente movia o espírito explorador e conquistador de países como Portugal e Espanha, ávidos de numerários que sustentasse o volume de suas transações comerciais. Mas a reposta lusitana só veio em 1520, quando D. Manuel pediu que dois portugueses residentes no Congo visitassem o rei de Angola – designação dada pelos portugueses à área do Ndongo e adjacências – e sondassem as possibilidades de atuação missionária e de comércio com a região, prestando especial atenção à existência de metais (Mello e Souza, 2002:100).

Consoante Mário de Andrade, o termo “ngola” ainda teria um correlato feminino, “ngana”, “angana”, e, tomando como base Nina Rodrigues⁵³, descreve seu significado como sendo “senhor, chefe, potestade” (1982b:119). Mário de Andrade (1982b) também acredita que do termo “ngola” é de onde os portugueses teriam derivado a palavra “Angola” que acabou se popularizando enquanto designação dos povos liderados por “ngolas”.

⁵³ Cf. Nina Rodrigues. *Os Africanos no Brasil*, 1932 apud Andrade, 1982:119.

Os chefes envolvidos no comércio, principalmente o de escravos, tornavam-se cada vez mais poderosos, expandindo territórios e aldeias tributárias, de modo que os sobas do Ndongo, antigos tributários de *mani Congo*, uma vez envolvidos nessas redes comerciais, prosperaram de tal maneira que, em pouco tempo, se firmaram como um dos principais concorrentes do Congo no comércio de escravos com os portugueses. Assim, a região de Ndongo, entre os rios Bengo e Cuanza, tornou-se um importante mercado fornecedor de escravos, sendo que em 1556 *ngola* não precisou recorrer ao rei do Congo para enviar uma embaixada diretamente a Portugal, assumindo, desse modo, uma atitude de independência⁵⁴. Evidentemente, além da existência de rivalidades tradicionais, a situação acabou por aumentar ainda mais a rivalidade entre *ngola* e *mani Congo* (Cf. Mello e Souza, 2002).

Em 1560, chegou uma resposta à embaixada ambundo de 1556. Mas nesses quatro anos outro ngola ascendera à chefia e o gesto lusitano não teve o acolhimento previsto. Só depois de meses de espera, Paulo Dias de Novais, o embaixador português, pode entregar seus presentes a ngola, que o recebeu sentado no trono, vestido com roupas coloridas, tendo à mão esquerda um corno de antilope, com a direita livre para beber, numa cabaça, vinho de palmeira (Mello e Souza, 2002:101).

O novo *ngola*, desconfiado, não permitiu que seus jovens fossem batizados, muito provavelmente, advertido dos interesses dos portugueses em explorar as minas de prata, abundantes na região, e das intempéries que já se faziam presentes no relacionamento entre Congo e Portugal. Não demorou muito para que sua relutância se tornasse animosidade entre ambundos e portugueses. Ao longo deste período, Luanda se desponta como um mercado concorrente ao de *Soyo*, fazendo com que o sertão angolano começasse a ser percebido “como um celeiro de escravos dignos de competir com as áreas abarcadas pelas rotas congolosas”, de tal maneira que o insucesso diplomático mostrou-se incapaz de “arrefecer o interesse lusitano na região” (Mello e Souza, 2002:102).

Os portugueses, também convencidos da existência de minas de prata e de ouro, insistem na aliança com os povos de Luanda, sendo os imbangala, do reino de Cassanje, situado ao sul do rio Cuanza, os primeiros a lhes prestar apoio, inclusive militar. Consoante Câmara Cascudo (1972), neste período, o *ngola* de Luanda, a quem também chama de “Rei de Angola”, era vassalo de *mani Congo*, o que deve ter facilitado a incursão dos portugueses na região. Mas como essas relações sempre eram acompanhadas da catequese, o que não era bem quisto na região, a recusa do catolicismo acabou se constituindo como motivo para o desencadeamento de inúmeras guerras entre centro-africanos e portugueses, resistência que teria se mostrado eficiente pelo menos até o final do séc. XVII.

⁵⁴Pois, embora os Sobas de Ndongo já não mais pagassem tributos à *mani Congo*, o enviavam presentes, reconhecendo, portanto, sua soberania (Cf. Mello e Souza, 2002).

Legitimando a política real de ocupação do território no interior do de Luanda, os missionários católicos argumentavam que com aqueles povos arredios, ao contrário do ocorrido no Congo, a conversão ao cristianismo só seria possível por meio de conquista armada e da dominação (Mello e Souza, 2002:103).

Em 1575, Paulo Dias de Novais volta a Ndongo, disposto a instalar entrepostos comerciais na região e, assim, difundir o catolicismo entre seus habitantes. Desembarca na ilha de Luanda, domínio do reino do Congo, desrespeitando, dessa maneira, o acordo firmado entre portugueses e congoleses, onde funda São Paulo de Luanda, a primeira colônia portuguesa em território africano. O objetivo dos portugueses era controlar o mercado de escravos na região e alcançar as minas, supostamente localizadas à leste de Luanda, levando-os a penetrar continente adentro, desencadeando inúmeros conflitos dos quais saíam vitoriosos, graças às alianças travadas junto a chefes locais, ávidos de dinheiro e poder, que disponibilizavam seus exércitos de guerreiros. Além disso, os portugueses se valiam de disputas sucessórias, apoiando determinadas linhagens pretendentes ao trono, enraizando seu próprio domínio na região. Foi assim que agiram com os *ngolas* de Ndongo, apoiando líderes nem sempre representativos. Ao mesmo tempo que sofriam resistência de povos mistos, sobretudo, dos *ambundos-jagas*, povos que habitavam a região de Ndongo e Matamba e que eram os mais resistentes à presença portuguesa no continente (CF. Mello e Souza, 2002).

Entre os *ambundos-jagas*, o reinado da rainha Njinga Bândi é considerado o período de maior resistência. Njinga Bândi nasceu em Ndongo oriental, em 1582, sendo líder dos *ambundos-jagas* entre 1621 e 1663. Ascendeu ao reinado em 1623, depois de 6 anos de disputa com seu irmão, *ngola*, após a morte do pai de ambos⁵⁵. Njinga Bândi era *ambundo* pela linhagem materna e *jaga* pela paterna. A linhagem que herdara de seu pai, os *jagas*, era composta por povos guerreiros que viviam em acampamentos chamados “quilombos” e que faziam exercícios diários de luta, “incluindo-se o canibalismo ritual ligados aos atos de guerra” (Mello e Souza, 2002:104)⁵⁶.

Njinga, durante seu reinado, adotou costume dos dois povos, mas governava à moda dos *jagas*, sendo sua corte composta de dois conselhos, um religioso e outro secular, este último formado por nove membros, que tinha “o mais alto cargo ocupado pelo principal chefe guerreiro que governava ao lado da rainha” (Mello e Souza, 2002:104). Além das esferas militar e religiosa, o culto aos ancestrais também era uma tradição entre a chefatura *ambundo-jaga* que cultuava relíquias especiais, como ossos de nobres falecidos, utilizados como oráculos. Njinga

⁵⁵ Eram irmãos apenas por parte de pai.

⁵⁶ Em Danças Dramáticas do Brasil-2o Tomo, há uma interessante descrição de Mário de Andrade sobre a cerimônia do “sambamento” dos reinados dos *jagas* de Cassanje, um de seus rituais de canibalismo a que alude Mello e Souza. Ver Andrade, 1982b:108.

Bândi também acabou por adotar alguns costumes portugueses, mas não na intensidade que ambicionavam os lusitanos. Seu reinado foi marcado por intensos confrontos com os portugueses, sendo Njinga Bândi apoiada pelo exército guerreiro dos jagas.

Consoante Mello e Souza, Njinga Bândi teria começado a governar como regente do filho de seu irmão, herdeiro do trono de Ngola-a-Bândi, a quem teria mandado matar para tomar-lhe o trono. A mesma autora ainda nos adverte que, entre os estudiosos, há algumas controvérsias quanto a seu parentesco com Ngola-a-Bândi, o que poderia caracterizá-la como usurpadora do trono real. Apesar disso, os especialistas de sua história também consideram sua dupla identidade étnica como um fator mais que suficiente para que Njinga pudesse contornar possíveis contradições quando de sua ascensão ao reinado (Cf. Mello e Souza, 2002:106).

Na perspectiva de Mello e Souza, Njinga Bândi, ao ascender ao poder, teria aberto um precedente histórico, uma vez que entre os abundos-jagas o poder sucessório era um privilégio restrito aos homens, levando-a a assumir um comportamento marcadamente masculino, “liderando batalhas pessoalmente e vestindo de mulher seus vários concubinos” (2002:106). Assim, após seu reinado, sucessoras femininas passaram a ser facilmente aceitas.

Depois dela, o reino do Ndongo e Matamba (como ainda era conhecido em meados do século XVIII), teve várias rainhas, e em 80 anos, do período de 104 anos que seguiu a morte de Njinga, o governo coube a mulheres (Mello e Souza, 2002:106).

Quanto à possibilidade de Njinga Bândi ter aberto um precedente histórico, Mário de Andrade nos apresenta argumentos contrários.

Rainhas, teve-as numerosas por toda essa vastíssima região do Oeste africano. Na Angola, o rei Angola Mussuri (notar o título racial do rei...) foi sucedido por uma das filhas dele, a qual sucedeu ainda uma irmã⁵⁷. Alfredo de Sarmiento⁵⁸ foi encontrar um misterioso reininho encravado no Congo, sem praticar vassalagem ao Manicongo, regido pela rainha Zenza-Aquitumba, já sucessora de uma série de rainhas, pois só mulheres governavam lá. Entre os Gingas, além da famosa Ginga Bândi, teve outra rainha Ginga anterior a ela⁵⁹ (– o que não confere com a informação de Frei Canecattim...) e outra, sofrivelmente belicosa, que lhe veio depois. Schmidt e Koppers⁶⁰ filiam os povos do Congo ao estado de livre matriarquia (conf. Também quanto Angola⁶¹) (Andrade, 1982b:43).

Entre os africanos, a fama de Njinga foi construída em torno de suas campanhas contra a presença dos portugueses em seu território. Já entre os lusitanos, seu talento político e capacidade de liderança começaram a serem reconhecidos quando seu irmão, à época *ngola*,

⁵⁷ Cf. Alfred Moulin. *L'Afrique à travers les âges*. Paris. Librairie Paul Geuthner, s.d., *apud* Andrade 1982b:43.

⁵⁸ Cf. Alfredo de Sarmiento. *Os Sertões d'África*. Lisboa, 1880 *apud* Andrade, 1982b:43.

⁵⁹ Cf. Martins Matos Avelo. *Vida Indiana*. Barcelona, Maucci, 1912 *apud* Andrade 1982b:43.

⁶⁰ Cf. F. A. Pereira da Costa. *Folklore Pernambucano*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, LXX, 2a parte, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1908 *apud* Andrade, 1982b:43.

⁶¹ Cf. Heli Chatelain. *Folk-Tales of Angola*. The American Folk-Lore Society, 1894 *apud* Andrade, 1982b:43.

escolhe Njinga para chefiar uma embaixada ao governador português em Luanda no ano de 1622.

Recebida com pompa que, segundo Glasgow, deve tê-la impressionado bastante, Njinga também teria causado impacto entre os portugueses, ao agir e falar, em português, como chefe política lúcida e articulada. Exigia que ngola e seu reino fossem tratados pelos portugueses como iguais, não se justificando a exigência de tributos e guerras de escravização entre parceiros comerciais soberanos. Sua autoridade e habilidade fizeram com que fosse assinado um tratado, nunca cumprido, que aceitava essas exigências (Mello e Souza, 2002:107).

Njinga ainda teria permanecido por algum tempo em Luanda, deixando-se batizar e instruir na religião católica. Em carta ao rei de Portugal, o governador João Correia de Souza relata pormenores de seu batismo, cercado de pompa e efetivado na presença de eclesiásticos, militares, comerciantes, magistrados e locais, sendo o próprio governador o padrinho, e tomando Njinga o nome cristão de Ana de Souza (Cf. Mello e Souza, 2002).

Por ocasião desses primeiros contatos com Njinga, os portugueses estavam em franco processo de busca de alianças que pudessem garantir seu estabelecimento comercial na região.

Qualquer soba africano, ou embaixada que o representasse, era um aliado potencial, claro que na condição de sujeito aos rei de Portugal e se possível também ao deus dos cristãos. A sanha portuguesa por escravos e a sua obstinação em abrir caminhos às supostas minas de metais preciosos, respaldadas pelo discurso religioso que justificava o uso da força para conversão dos nativos resistentes ao cristianismo e à incorporação de novos valores e códigos de conduta, provocou violenta reação armada por parte dos povos que viam sua autonomia ameaçada (Mello e Souza, 2002:107).

Evidentemente, também houve os que se aliaram aos portugueses, oferecendo-lhes cobertura militar em troca de tributos, armas de fogo, escravos e privilégios comerciais. Njinga Bândi, que sempre defendeu a independência dos ambundos-jaga, também comerciava com os portugueses, adotando em parte seus costumes. Quanto ao batismo, Njinga tão logo ascendeu ao poder o desconsiderou, mas manteve o hábito de vestir-se com ricos trajes adquiridos no comércio com os portugueses.

No entanto, essa europeização se dava apenas nos trajes, pois continuava a governar segundo as tradições ambundos-jagas e era vista por seu povo como uma rainha poderosa, representante das forças divinas, responsável pela chuva que fazia germinar a plantação e trazia fartura (Mello e Souza, 2002:108).

No século XVII, Ndongo era a principal fornecedora de escravos para as Américas portuguesa e espanhola que, de 1580 a 1640, se associaram na exploração desta rota, monopólio que começou a ser ameaçado com a ocupação dos holandeses em Luanda, entre 1641 e 1648. Além dos holandeses, outra grande ameaça aos hispânicos era formada pelo o exército de Njinga, formado pelos guerreiros ambundo-jagas, cujo relacionamento travado com os portugueses provocavam a abertura ou o fechamento dos entrepostos de escravos. A relação de Njinga com o tráfico era ambivalente, marcada por períodos de intenso comércio e outros de hostilidade guerreira, sendo esta última a situação mais corriqueira. Apesar disso, Angola logo se

tornou colônia portuguesa, fornecedora de escravos e palco de “guerras justas” para levar aos pagãos a fé católica. Em 1620, os portugueses já possuíam 204 vassallos, dos quais receberam, no mesmo ano, “cerca de setecentas peças da Índia como tributo” (Mello e Souza, 2002:109). E segundo nos informa Oliveira Martins, citado por Nina Rodrigues:

De 1577 a 1591, só de Angola tinham saído mais de cinqüenta mil (negros) para o reino, para o Brasil e para as índias castelhanas; e na primeira metade do século XVII a exportação anual atingia quase mil “peças da Índia, dando ao Tesouro a receita de duzentos e cinqüenta contos, com que se cobriam os gastos da feitoria e transporte para Pernambuco”⁶²

Consoante Mello e Souza, o aumento da demanda de escravos acabou por desestruturar o sistema de poder tradicional em Angola, ocasionando seu nítido empobrecimento. Durante todo o seu reinado, Njinga manteve um envolvimento mínimo com o comércio de escravos, destruindo rotas comerciais e fechando mercados por meio de guerras e diplomacia, porém, seu sucessor, ngola *Kanini*, envolveu-se mais acentuadamente nestas transações, estabelecendo o comércio de negros em Matamba (Cf. Mello e Souza, 2002:110).

Desde o início do séc. XVII, os holandeses sabiam da importância da mão de obra escrava para a prosperidade das colônias portuguesas e espanholas na América, sendo principal fator de sustentação da economia açucareira. Os holandeses, igualmente interessados na mão de obra escrava, invadem Luanda em 1641, dez anos depois de ocuparem Recife e Olinda e passarem a controlar os engenhos de açúcar da região do nordeste brasileiro.

Por ocasião da invasão holandesa, os portugueses se retiraram para suas bases em Muxima, Mbaca e Massangano, seu posto mais avançado no interior do continente, e o controle do porto de Luanda e do comércio de bens europeus e brasileiros ficaram nas mãos dos holandeses, que instigavam as tribos do interior contra os portugueses. Por sua vez, Njinga e Garcia II, rei do Congo, ofereceram facilidades comerciais em troca de ajuda militar para expulsão destes de terras africanas, mas muitos grupos jagas se mantiveram aliados aos portugueses, integrando exércitos sob seu comando. Por essa época, o rei do Congo ainda mantinha autoridade sobre a ilha de Luanda, onde eram colhidas as conchas – nzimbu – utilizadas como moeda e atribuidoras de prestígio (Mello e Souza, 2002:110).

Garcia Afonso II, rei do Congo, governou de 1641 a 1663, coincidindo sua ascensão ao poder com a tomada de Luanda pelos holandeses. Neste período, o comércio e a política congoleza estavam voltadas para o relacionamento com os holandeses, tendo inclusive sido enviadas embaixadas para Maurício de Nassau, em Pernambuco, para que este se posicionasse frente às disputas entre *mani Congo* e *mani Soyo* – o rei e o representante da elite congoleza. Os congolezes, apesar de sofrerem pressão dos calvinistas, não abandonaram o catolicismo nem expulsaram os missionários jesuítas que atuavam em seu território (Cf. Mello e Souza, 2002). Entretanto, sua adesão ao catolicismo, bem como a presença dos missionários e a chegada de capuchinhos italianos e espanhóis na região, não foi capaz de garantir o restabelecimento de

⁶² Oliveira Martins, *O Brasil e as colônias portuguesas*, 3a ED., 1887:55:54 *apud* Nina Rodrigues, 2004.

relações amistosas com Portugal. Ao contrário, neste mesmo período “foram enviadas embaixadas a Roma solicitando a indicação de bispos para o Congo sem a intermediação lusitana, o que levou a coroa portuguesa a reclamar, invocando seus direitos de padroado” (Mello e Souza, 2002:111). Após a retomada de Luanda pelos portugueses foi assinado um tratado com Garcia II, em 1651, no qual espanhóis, holandeses e partidários de Njinga não poderiam mais adentrar em território congolês, permitindo-se apenas a presença dos capuchinhos espanhóis, além de restabelecer a tutela de Portugal nas relações entre o Congo e Roma. O acordo também previa que rei do Congo deveria pagar uma indenização, em escravos, referente aos prejuízos causados quando da ocupação holandesa, e ainda permitir a construção de um forte na boca do rio Zaire. Nesse mesmo tratado, D. João IV frisava não ser D. Garcia II seu vassalo, mas um irmão de armas, retomando sua parceria comercial com o Congo e garantindo, dessa forma, sua ajuda militar (Cf. Mello e Souza, 2002).

Quanto à Njinga, “foi aliada dos holandeses por todo o período em que ocuparam Luanda, chegando a ter em sua guarda pessoal um destacamento holandês sob o comando de Oliver Dapper, que deixou relatos sobre a rainha guerreira” (Mello e Souza, 2002:111).

Em 1647, formou-se uma triplíce aliança entre holandeses, congoleses e ambundos visando o extermínio dos exércitos lusos. Neste momento, os portugueses sustentavam um rei de fantoche no Ndongo: o ngola “Airi”, sendo aliados também de um inimigo de Njinga, o jaga Kasanji, que reivindicava para si o domínio sobre Matamba, era senhor de um exército poderoso e possuía o controle do tráfico a sudeste de Luanda. Mas mesmo com essas alianças, quando Salvador de Sá foi nomeado governador de Angola por D. João IV, em 1647, os portugueses estavam isolados em Massangano, acudados pelos holandeses e Njinga (Mello e Souza, 2002:111).

Em 1648, a despeito de inferioridade numérica, o exército de Salvador de Sá retoma Luanda, organizando comitivas punitivas aos sobas que se uniram aos holandeses. Ao atacar Massangano, símbolo do poder europeu na região em Angola, Njinga sofre dura derrota, já aos 65 anos de idade, fragilizando suas campanhas contra os portugueses. Os portugueses, por sua vez, ao se aliarem a chefes provinciais africanos, conseguiram formar exércitos luso-africanos superiores a quaisquer outros, até mesmo aos de Njinga. Por dez anos ainda foram trocadas embaixadas entre Njinga, portugueses e demais líderes africanos, propondo acordos de paz nunca efetivados.

Em 1657, em meio a negociações para libertação de sua irmã Mocambo, que fora prisioneira dos portugueses de 1629 a 1633 e de 1646 a 1657, Njinga converteu-se à fé cristã sob influência do padre capuchinho Sequeira, de quem ficou muito próxima. O proselitismo dos padres missionários conseguiu influenciá-la, e ela aceitou um tratado de paz com os portugueses. A partir de então, os missionários se dedicaram a converter a população, com aquiescência de Njinga, que visava fazer de Matamba uma região progressista e poderosa, conforme o que havia visto em Luanda 36 anos antes por ocasião da embaixada que comandou e de seu primeiro batismo (Mello e Souza, 2002:112).

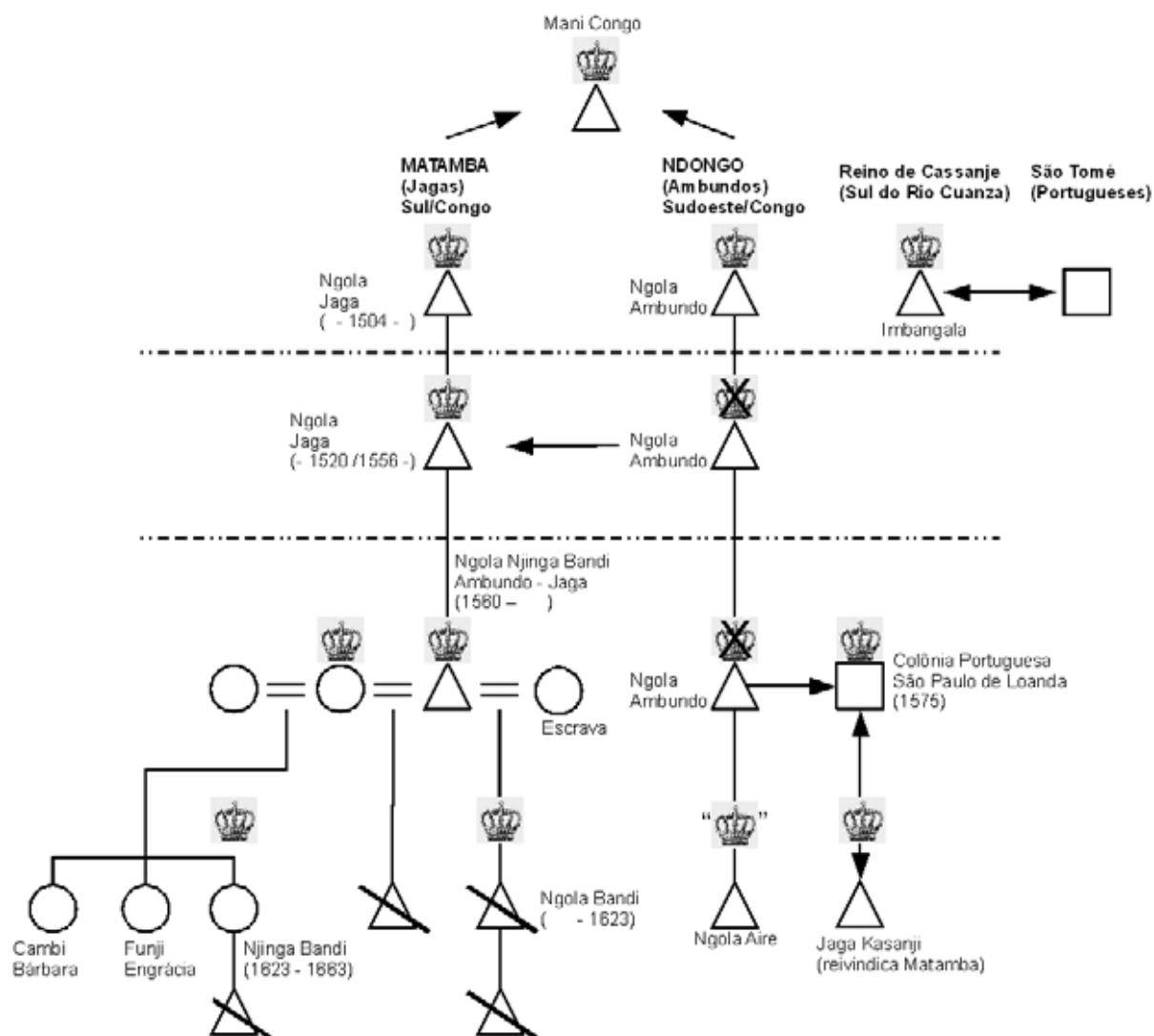
Assim, os missionários puderam penetrar livremente continente adentro, sem ter que

passar pelos temidos exércitos guerreiros de Njinga, havendo inclusive a solicitação da presença de missionários por parte de outros chefes guerreiros, como o jaga Kasanji. Em 1657, Njinga escreve uma carta ao Papa, descrevendo as atividades que estava realizando para difusão do catolicismo, como batismos e construções de Igreja, e solicitando a Roma o envio de agentes clérigos. Vem a falecer no ano de 1663, aos 81 anos de idade, quando “estava empenhada na construção de uma nova capital programada para ser o centro da cristandade em Matamba” (Mello e Souza, 2002:112).

Mário de Andrade, citando Dapper, autor de *Descrição da África – Baixa Etiópia*, nos apresenta uma tentativa de demarcação dos limites territoriais que abarcavam o governo de Njinga Bândi, também chamada de Ginga-Aména entre seus súditos de origem ambundo. Seu reino “confrontava ao leste com a Lagoa de Zembra; ao oeste com o reino de Angola e os povos de Giaca; ao norte com o reino de Cassanje; ao sul com o reino de Matamão, ou de Malemba, isto é, com o Libólu” (1982b:111). De todo modo, não podemos nos esquecer que o período de seu governo foi marcado por intensas disputas territoriais em toda África Centro-Occidental, dificultando, sobremaneira, a demarcação de fronteiras entre esses territórios.

Com o arrefecimento da resistência em Angola, os portugueses puderam se preparar para enfrentar os congolezes que estavam a negociar com os holandeses em rotas que iam do reino do Congo em direção aos portos de Mpinda e Loango. D. Garcia II, à época rei do Congo, apesar de ter assinado, em 1651, um tratado de aliança com os portugueses, continuava a usufruir de relações comerciais com os inimigos dos lusitanos. Neste mesmo período, o poder de *mani Congo* já estava bastante fragilizando, devido a disputas internas e à perda de parte de seu território para províncias que não mais aceitavam a soberania de São Salvador. Em 1665 os portugueses enfrentam e vencem os congolezes, na terrível batalha de Mbwila, como descrito no tópico anterior, a partir da qual nunca mais o reino do Congo conseguiria se reerguer plenamente.

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA – ANGOLANOS⁶³



⁶³ Os mapas do anexo I poderão ser utilizados como subsídio.

1.4 - “ESSA MENINA É NÊGA VÉIA...”

Em minhas conversas com os congadeiros de Sete Lagoas, sempre que nos dedicávamos a refletir sobre os acontecimentos que marcaram a história dos antepassados, um rico campo de investigação se abria para nós. Procurávamos trazer para dentro do diálogo os saberes e dizeres mais longínquos, saudosos daqueles que, em vida, a todos tanto haviam ensinado. Quanta falta nos faziam... Mas a vida – curiosa é a vida –, ali, denunciando através de nossos corpos o peso das experiências acumuladas, batalhas vencidas e perdidas, os óbitos e os nascimentos, a dor e o prazer, o sofrimento e alegria, e quantas tantas outras coisas, diante dos olhos, reveladas, inumeráveis, não sabemos contar.

[“Olha a pequena Ana Livia, dançando, bailando atrás do moçambique. Essa menina é nêga véia, é nêga véia como a mãe e o pai – diz a vó orgulhosa”]⁶⁴.

E assim, de maneira discreta e inconfundível, terras de Congo e Angola, através da pequena Ana Livia, desabrocham em Sete Lagoas. E eu, ali, tentando “dar conta” de minha pesquisa, tremendo nas bases só de pensar...

“Essa terra é de Congo. Esse Congo é de Angola...”, era o verso entoado em forma de canto. Tentei fugir, deixar a história para os historiadores. (A mim, só importa a memória, preconceito bobo de antropóloga em início de carreira...) Mas o passado e promessa do balancear de Ana Livia deram cabo às minhas “idiotices”, que não passavam de hesitações preguiçosas. Não há o que temer ou fugir, história e memória flertam-se ao sabor da vida, entrelaçando-se na costura dos sentidos, causa última de todos os enigmas. Há aqueles que, como Ana Livia, já nascem velhos, sabidos dessas pequenas grandes verdades. Mas para os que envelhecem permanentemente jovens, sempre é tempo de aprender.

Ainda assim, são diversos os incômodos. A escrita, e sua inegável virtude de tudo esquecer⁶⁵, insiste em exaltar a risada dos brancos, chamando nossos reis “de fumaça”, o que só nos enfumaça a visão. E nem adianta negar as dores desse holocausto que insiste em confinar a beleza contagiante do doce balanço de Ana Livia à estreiteza de visão dos parágrafos de nossos dicionários de folclore. Mas Ana Livia, como seus gestos perfeitos, sublimes e eternos, deixa ali, por entre as páginas, marcas profundas, jamais apagadas pela inexatidão de nosso ofício.

⁶⁴ Ana Livia é a filha caçula do 1º Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Marcos, o Tuchê, e de sua esposa, também capitã, Educha. Com apenas três anos de idade, impressiona a todos com a técnica e graciosidade de seu bailado.

⁶⁵ Como uma dia nos disse Platão: “para aqueles que esqueceram, a recordação é uma virtude, mas os perfeitos não perdem jamais a visão da verdade e não têm necessidade de rememorar” (Platão *apud* Brandão, 1998:11)

“São os ossos do ofício...” diz um velho ditado. Pois bem, justiça seja feita, há muito que aprender com a obstinação de um Pereira da Costa, Câmara Cascudo, Mário de Andrade. Não são estes os nossos verdadeiros inimigos, ao contrário, a grandeza do saber e inquietude de suas descobertas são, bem antes, importante matéria-prima para aqueles que, na graciosidade do bailado de Ana Lúvia, também querem se inspirar. O que verdadeiramente nos oprime é tudo aquilo que escamoteia os interesses inauditos de uma ciência que, para se estabelecer, desqualifica saberes e vivências alheias, e tudo o mais que seu espírito “desencantado, neutro e objetivista” não compraz, mas que todos obriga remeter, reverenciar, se dizendo histórica, “documentada e comprovada”, e não passando de “(historio)gráfica”. Mas se para a ciência historiográfica ninguém pode escapar da verdade inscrita em tinta preta sobre o papel branco, marca de seu poder aterrador de relegar para segundo plano os matizes coloridos e o tom avermelhado de uma terra unguada pelo sangue de seguidas gerações usurpadas, contra-provas rastreamos, então, de que do somatório do preto e do branco enganara-se quem pensou que era cinza, sendo vermelho o resultado do escrito pela ponta da pena; arma sagaz e feroz de escritura dos destinos. Se é tempo de novas considerações, que não comecemos do zero. O preto sobre o branco, iluminados pelas certezas dos tempos presentes e suas verdades inelidíveis, desafiam leitor e escritura, redefinindo os rumos da história e trazendo à tona verdades esquecidas, mas jamais apagadas.

*–Os branquinhos estão dizendo
Que todo negro é ladrão,
Os branquinhos também roubam
Com sua pena na mão⁶⁶*

⁶⁶ Peça de congado recolhida por Barroso, no Ceará, citada por Andrade, 1982b:119.

CAPÍTULO 2 - ... ÀS TERRAS DE CÁ

2.1 - SETE LAGOAS: APONTAMENTOS INICIAIS

Sete Lagoas é um município da região central de Minas Gerais, a 67 km ao norte da capital do Estado, Belo Horizonte. Sua população atual é estimada em 215.000 habitantes⁶⁷, sendo suas principais atividades econômicas a pecuária leiteira, a exploração de carvão vegetal, a extração de mármore, cristal de rocha, ardósia, mosaico, calcário e beneficiamento de ferro⁶⁸. Possui também um significativo parque industrial, com destaque para as áreas ceramista, têxtil, produção de derivados do leite e, mais recentemente, há cerca de uma década, foi instalada no município a montadora de veículos FIAT-IVECO. A cidade também se caracteriza como uma espécie de centro regional, dada a existência de equipamentos urbanos especializados como Tribunais de Justiça, rede hospitalar munida de Centros de Tratamento Intensivo, estabelecimentos de ensino superior, dentre outros serviços amplamente demandados por moradores de cidades vizinhas.

No âmbito do congado, Sete Lagoas figura como um dos importantes redutos dessa tradição, em um Estado, Minas Gerais, que tem destaque pela presença dessa manifestação religiosa. A prática congadeira em Sete Lagoas é bem antiga e bastante difundida, ostentando, em seu histórico, nomes de grandes figuras do presente e do passado e havendo na cidade, atualmente, mais de vinte guardas de congado⁶⁹. Além do congado, a cidade apresenta várias outras tradições populares como pastorinhas, quadrilhas e mais de vinte grupos de folias de reis, o que demonstra a riqueza, a vitalidade e a diversidade do patrimônio cultural imaterial do município e de seus arredores. Sete Lagoas também desponta como um importante reduto da cultura afro-brasileira, possuindo, além das guarda de congado, inúmeras casas de umbanda com seus médiuns, ogãs, cambonas, pais e mães de santo, sem falar nos vários sambistas, ritmistas, pagodeiros, capoeiristas, grupos de *hip-hop*, *rappers* e *breakers*⁷⁰.

⁶⁷ Fonte: www.ibge.gov.br. Acesso em 28/01/08

⁶⁸ O beneficiamento do ferro para produção de ferro-gusa constitui uma das principais atividades econômicas da cidade, contando atualmente com mais de 23 empresas ligadas a essa atividade (Plantar, Calsete, AVG, Usisete, Siderpa, Irombrás, etc...)

⁶⁹ Só para se ter uma idéia, no último levantamento da Secretaria Municipal de Cultura de Belo Horizonte, foram catalogadas 36 guardas de congado, ao passo que Sete Lagoas, que possui uma população bem menor que a de Belo Horizonte, cerca de um quinto, conta atualmente com não menos que 23 guardas.

⁷⁰ Até o final da década de 80 do século passado haviam escolas de samba na cidade, com participação maciça da comunidade congadeira. No último carnaval (2008), os integrantes do moçambique mais antigo da cidade

Essas vibrantes manifestações suscitam explicações e motivos que não podem ser buscados senão na história e na memória, nas falas instigantes e misteriosas dos mais velhos de que tudo aquilo é coisa muito antiga, mas que poucos saberiam contar como foi. O fio da memória leva a caminhos, trilhas, segredos, gestos, lembranças e esquecimentos; épicos, sagas, travessias de mares, rios, serras, guerras, fome, frio, doenças; acampamentos, caças, fogueiras, rezas, cantorias, pelejas; ouro, esmeraldas, atalhos, seres encantados, perigo; pedras, bois, onças, guerreiros, covardes, patifes; andanças, avenças, desavenças, erros, acertos, ganhos, perdas...

O passado, e sua *frágil força messiânica*, como nos diria Benjamim⁷¹, nos reserva o papel de destinatários de uma mensagem que muitas vezes mais se assemelha a enigmas, sendo diversos seus significados. Por isso, tateamos, esperançosos de que nossas intuições e suposições, quem sabe, sirvam como uma pequena luz que contribua à elucidação ou à perpetuação desses mistérios.

Tornar-me-ia então útil aos interesses e objetivos dos congadeiros, logrando o que queriam ao interpelarem a respeito de meu ofício e meus propósitos, haja visto que, para a grande maioria deles, a antropologia era algo remoto sobre o que pouco sabiam a respeito, senão algo completamente desconhecido. Evidentemente, não foi do dia para noite que conseguimos construir algum consenso em torno dessa questão. Mas ainda assim, devo dizer que dentre as diversas tipificações forjadas a meu respeito no interior do trabalho de campo, a escrita sempre me pareceu ser aquele elemento terceiro de que nos fala Crapanzano (1992), capaz de criar um fluxo estável e contínuo para as diversas situações em que minha presença se fazia sentir em meio à multiplicidade e ao intenso movimento que caracterizam os eventos do congado. Mas havia ainda uma profundidade mística nesse consenso: para os congadeiros encontros não são obra do acaso.

Quanto à mim e às minhas incertezas acerca do meu próprio trabalho, o desafio estava lançado. Em meio às memórias de meus interlocutores, caberia à antropologia versar sobre os esquecimentos, assumir-se como lacuna, inscrição sobre o lapso, comentário que vem de fora, nota de rodapé. (Pois, ali, onde a experimentação extática é prenhe de sentido, já não há mais espaço para margem, é um dado último, imediato, pronto e acabado, nada mais para se comentar...). Assim, ao me aventurar em adentrar nessa frágil matéria, a que chamamos de “tempos passados”, terreno obscuro e movediço do qual somos, a um só tempo, herdeiros e partícipe, tomei como ponto de partida as informações fornecidas pelos congadeiros, aqui

resolveram reunir esforços para recuperar essa tradição, lançando o grupo Bandeira Verde.

⁷¹ Cf. BRANDÃO.1998. “Com Walter Benjamim” In: *Memória Sertão*. ED. Cone Sul/Universidade de Uberaba.

utilizadas como guia principal dos itinerários deste percurso.

Como ponto de partida de minhas reflexões, tomava como pressuposto que o princípio de busca do passado sempre haveria de ser aquilo que nos interpela o presente (Bourdieu, 2002; Sahlins, 2006) Certamente parecia um bom início, fazia sentido, mas ainda assim algo permanecia obscuro.

Lembrava de Marco Antônio, o Tuchê, pai de santo e primeiro capitão do moçambique Nossa Senhora da Conceição, e de sua irmã Marlene, também médium e capitã, de nossas conversas na varanda da casa de Native, da presença solene e acolhedora de Seu Manoel, regente e fundador da guarda, do caso do vizinho que era candombeiro e que morreu “crente” sem repassar para os outros um saber que, por ali, os de hoje pouco sabem a respeito, mas que gostariam de saber mais... E como não é só de baixas que se conta a história de um batalhão, conversávamos sobre como de uns tempos pra cá as coisas haviam melhorado, que após muitas histórias de preconceito e perseguição, reportagens sobre o congado começavam a aparecer na televisão, que eram convidados para se apresentarem nas escolas, em eventos da Prefeitura e, mais recentemente, nas faculdades da cidade. Com relação ao “novo” público, isto é, as pessoas ligadas à universidade, contaram-me que estes sempre os recebiam com marcado entusiasmo, o que era bom, mas um pouco cansativo, pois era difícil ficar ali respondendo a tantas perguntas, os “porquês” disso e daquilo, os incansáveis pedidos para que tocassem mais e mais... E os caixeiros, coitados, já não agüentando mais nada... O desenrolar da conversa acabou despertando em nós uma perturbadora constatação, pois sendo o congado algo tão antigo porque as pessoas da universidade os fitavam com aquele olhar de novidade?

Nesta altura dos acontecimentos, minha posição não era das mais confortáveis, ainda que Tuchê fizesse questão de me dizer que, no meu caso, a situação era diferente, que eu sempre estava ali os acompanhando, que não era de hoje que ele me conhecia. De fato, há mais de seis anos eu freqüentava festas do congado, mas isso, além de não ser nada perto da dedicação de Tuchê e de seus companheiros, era apenas o começo de uma conversa que se mostraria ainda mais complexa, abarcando outras situações e outros segmentos da sociedade⁷². Seguimos com nossas indagações. Em Sete Lagoas o congado é uma manifestação muito difundida, e se eles

⁷² Evidentemente, uma apresentação em um auditório é uma experiência bem diferente de pessoas sentadas umas de frente para as outras a falar da vida. Mas, ao contrário do que possa parecer, não pretendo negar aqui que algum dia tenha feito o mesmo, senão com os congadeiros, com outras pessoas, outros grupos, próximos ou distantes. Afinal de contas, o que seria a universidade sem a eficácia de sua *disciplina*, aquela capaz de relegar para um segundo plano, ou melhor, para o plano do exotismo saberes tidos como *indisciplinados*, domesticando nossos olhares? Talvez algo bem diferente do que naquele momento se revelava um problema não menos que desagradável, que em muito extrapolava minha posição particular (ou será ambígua?) no interior daquele diálogo.

batiam aquelas caixas quase que o ano inteiro, como pessoas nascidas e criadas na região se portavam como se nada soubessem do assunto, o que os teria levado a esquecer a escravidão praticada naquelas terras, as torturas, os sofrimentos, os milagres de Nossa Senhora do Rosário? E porque somente em uma determinada época do ano, quando da comemoração da semana do folclore, manifestavam seu interesse? E os funcionários da Prefeitura, porque mandavam turistas a suas casas, para que eles explicassem o que é o congado, não seria obrigação de quem trabalha na Secretaria de Cultura saber dizer alguma coisa, ter algum material a respeito? E se eles não estavam dispostos a realizar tal trabalho, porque não disponibilizavam recursos para que os próprios congadeiros pudessem fazê-lo? Todas essas indagações acabaram cedendo lugar à seguinte reflexão, de que manter uma guarda em atividade não era nada fácil, mas que os congadeiros faziam tudo com muita fé, e que, por isso, Nossa Senhora do Rosário sempre os ajudava, permitindo-os chegar até ali. Mas no passado as dificuldades tinham sido bem maiores, muito sofrimento, muita covardia: “isso que a gente conta aqui no congado, essas maldades que fizeram contra os negros aconteceu realmente, é tudo verdade, não é história não...”

Foi então que cheguei à conclusão de que para os congadeiros o passado de conquistas, mas, sobretudo, o de sofrimentos, era de tal maneira da ordem dos fatos, que este jamais poderia ser relativizado em nome de qualquer tempo presente, o que seria uma falta grave. Se as coisas haviam melhorado, se alguém tinha conseguido se enriquecer a ponto de poder mandar os filhos para faculdade, isto não lhes dava o direito de esquecer daqueles que sofreram no tronco, que exauriram todas as suas forças no eito da escravidão. Desde esse ponto de vista, o passado era algo que tinha a ver com o que nos interpelava o presente, e, às vezes, ele até saía das tumbas, do mundo do além para nos visitar, nos lançar seu apelo: os antepassados tinham agência. Mas o valor mais preciso estava na medida exata do que aconteceu, na verdade inalienável dos feitos e dos sofrimentos daqueles que vieram ao mundo antes de nós, que jamais se confunde com as incertezas do viver e do ser, aqui e agora.

Neste capítulo tentarei apresentar um pequeno esboço dos acontecimentos que marcaram a história da cidade, sobretudo daqueles que possam aclarar nosso entendimento acerca da prática congadeira, bem como da maneira particular com que esta tradição se encontra manifesta neste município.

2.2 - HISTÓRIA LOCAL

O primeiro cruzeiro de Sete Lagoas foi erguido em meados do século XVIII, à beira da estrada de penetração nos sertões das gerais. Sabe-se que, em 1775, já existia a capela de Santo Antônio, onde hoje se localiza a Catedral Diocesana, a qual, mesmo tendo passado por várias reformas, é hoje em dia a igreja mais antiga da cidade. Ela está instalada na área limítrofe entre o centro e o bairro da Várzea⁷³, para o qual tem sua frente voltada. Tais evidências nos fazem presumir que o município tenha, muito provavelmente, nascido no bairro da Várzea, onde estão as casas mais antigas de Sete Lagoas. Essas construções ainda conservam os traçados da arquitetura colonial e suas belíssimas fachadas compostas por “janelas protegidas por fasquais de madeira, artístico trabalho em que os cipós resistentes teciam filigranas ornamentais” (Drummond, 1977:68).

O primeiro registro oficial que faz referência à área que hoje pertence a Sete Lagoas data de 1711, em um documento de concessão de Sesmaria. A Fazenda das Sete Lagoas localizava-se em um ponto estratégico, pois estava no sopé da Serra de Santa Helena⁷⁴, que é divisora de águas das bacias do Rio Paraopeba e do Rio das Velhas. Representava, assim, um caminho de passagem para aqueles que debandavam sertões adentro, e não demorou muito para que sua sede, localizada próximo ao local onde fora construída a capela de Santo Antônio, tivesse uma de suas alas transformada num pequeno comércio que cresceu rapidamente, passando a ser conhecido como *Parada da Venda Grande*, onde se podia encontrar pouso, água, comida e abrigo para os animais. O prédio da sede ainda existe e se encontra bem conservado, sendo atualmente utilizado para abrigar o Museu Histórico de Sete Lagoas.

Nesse local a estrada se bifurcava. À direita o caminho seguia para a bacia do Rio das Velhas, passando pelo povoado de Jequitibá, atualmente cidade de mesmo nome. À esquerda, adentrava sertão, pelas vias que hoje em dia estão assinaladas pelas ruas São José, Dr. Sebastião Mascarenhas e Monsenhor Messias.

A referência da região como local de passagem é corroborada por registros ainda mais antigos. Consoante o levantamento de Drummond (1977), há indícios de que a formação do povoado de Sete Lagoas se reportaria à *bandeira* de Fernão Dias Paes Leme, que partiu em 1677

⁷³ No passado, o bairro da Várzea era conhecido como Arraial Várzea dos Corrêas (Cf. Drummond, 1968).

⁷⁴ De acordo com a classificação dos geógrafos, a “Serra” de Santa Helena na verdade seria um “Morro”, devido sua altitude. Mas, como entre os moradores da cidade o termo corrente é “Serra de Santa Helena”, adotarei a nomenclatura mais “popular”, em detrimento da científica.

em busca de um *eldorado de pedras verdes*. Naquele local a *bandeira* teria acampado, havendo alguns, depois de uma rebelião, permanecido no local. A *bandeira* de Dom Rodrigo de Castelo Branco, de 1681, também teria deixado alguns de seus índios e sertanistas na região.

Com a concessão da sesmaria ao Padre Joaquim de Souza, criando a Fazenda Sete Lagoas, e com seu posterior parcelamento, atraindo fazendeiros de Ouro Preto, Santa Luzia e Sabará, o local foi assumindo características propriamente de “povoado”, ocorrendo paulatinamente a chegada de um enorme contingente de mão de obra escrava.

Em 1867, o arraial de Sete Lagoas foi elevado à categoria de Vila – processo oficialmente concluído apenas em 27 de novembro de 1871 –, emancipando-se desse modo das vilas de Santa Luzia e Curvelo.

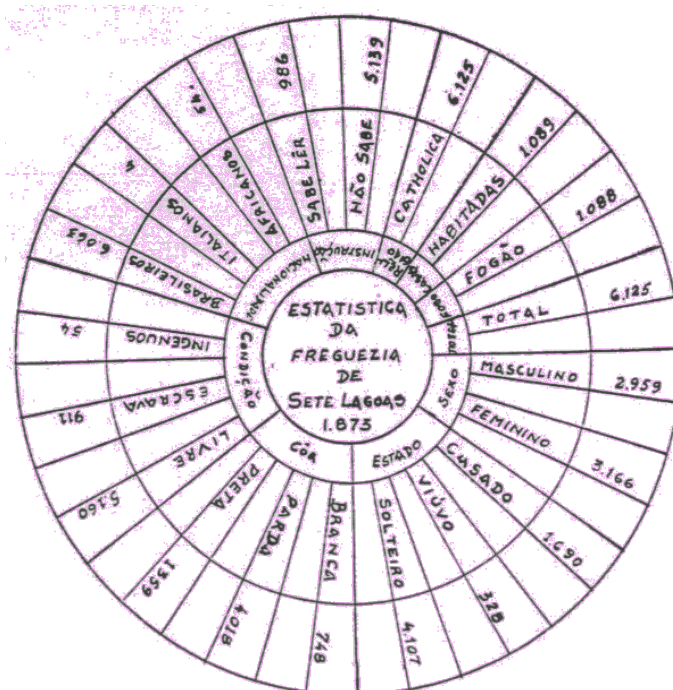
Havia, em Sete Lagoas, um ativo mercado de escravos, que apresentava grande movimento até o seu fechamento, quando da abolição da escravidão.

Algumas estatísticas atestam a grande presença de escravos na região. Em Luna Francisco (1980), encontra-se a seguinte tabela, do ano de 1718, referente à Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Sumidouro, região do município de Sete Lagoas.

Grandes Grupos e “Nações”	Número de Escravos	PARTICIPAÇÃO			
		Dentre Africanos	Dentre Sudanese	Dentre Bantos	os
SUDANESES					
Mina	217	47.38	89.30		
Cabo Verde	14	3.06	5.76		
Cobú	4	0.87	1.65		
Calabari					
Caranari					
Nagô	1	0.22	0.41		
Xambá					
Fula	1	0.22	0.41		
Courana	6	1.31	2.47		
Outros Sudanese					
TOTAL SUDANESES	243	53.06	100.00		
BANTOS					
Bengala	61	13.33		30.5	
Angola	35	7.64		17.5	
Congo	38	8.30		19.0	
Monjolo	8	1.75		4.0	
Moçambique	22	4.80		1.0	
Massangano	17	3.71		8.5	
Loango	5	1.09		2.5	
Gangella	5	1.09		2.5	
Rebolo	4	0.87		2.0	
Bamba					
Ambaca					
Cassange					
Guiçaman	4	0.87		2.0	
Outros Bantos	1	0.22		0.5	
TOTAL BANTOS	200	43.67		100.00	
OUTROS AFRICANOS	15	3.27			
TOTAL DE AFRICANOS	458	100.00			

FONTES: LUNA, Francisco Vidal (1980). “Características da massa escrava em Minas Gerais – século XVIII: Relatório Final”.

Jovelino Lanza (1967), apresenta-nos os seguintes dados referentes à população de Sete Lagoas em 1873.



A primeira tabela deixa clara a diversidade de grupos étnicos africanos que compunham a população escrava da região de Sete Lagoas, com presença significativa dos bantos entre a população africana (44%). Os dados do censo da cidade em 1873 demonstra, às vésperas da abolição, a prevalência da população de cor parda e preta (88%), e a existência de um contingente significativo de cativos (15% da população) apesar do fluxo de escravos vindo da África dar mostra de diminuição significativa – somente 54 africanos. Importante lembrar que nessa data já se havia passado mais de 20 anos da proibição do tráfico negreiro pela Lei Euzébio de Queiroz e, a considerar a baixa expectativa de vida dos cativos (que segundo alguns autores, não ultrapassava 8 anos de trabalho no eito) esse número serve como indício de desrespeito à referida lei. Não são poucas as referências na literatura que apontam para um descumprimento sistemático tanto deste instrumento legal quanto da Lei do Ventre Livre, e há, inclusive, um caso emblemático que ocorreu em Sete Lagoas.

Conta-se que em 1881, o estudante de medicina, Dr. Avelar, ouvira gritos de desespero de uma escrava que estava sendo comprada separadamente de seu filho, contrariando a Lei de Ventre Livre, que proibia a venda de escravas separadas de seus rebentos, chamados de “ingênuos”. O argumento utilizado pelo comprador era que se tratava de uma criança doente, que lhe traria prejuízos e que, portanto, só lhe interessava a escrava, de modo que, de um jeito ou de outro, iria desfazer-se de seu filho. Assim, o estudante de medicina, em meio a compradores e mercadores de escravos, profere um discurso abolicionista e, ao final, arremata a escrava e seu filho, libertando-a através de uma Carta de Alforria. Após o ocorrido, Dr. Avelar e um grupo de abolicionistas começam a liderar uma série de campanhas para o fechamento do mercado, denunciando irregularidades e desrespeito às leis Euzébio de Queiroz e Ventre Livre, e formando um grupo ativo de abolicionistas (Cf. Lanza, 1967). Depois da abolição, quando o mercado cessou suas atividades, esse grupo comprou o terreno onde ele se localizava, demoliu o edifício e construiu em seu lugar o *Teatro Redenção*, cujo nome rememorava o fato ocorrido anos antes.

O Teatro Redenção encontra-se há muitos anos desativado, estando o prédio, tombado como patrimônio histórico do município em 1991⁷⁵, em verdadeiro estado de ruína.

Voltando as aspectos históricos que marcaram a constituição demográfica de Sete Lagoas, podemos concluir, portanto, que houve uma certa prevaência das “gentes do povo”, descendentes de índios e escravos, que levaram a cabo, com sua “força motriz”, a edificação da cidade. Posteriormente, a esse contingente somou-se as pessoas vindas da roças, moradores de áreas rurais que migram para as cidades médias à procura de emprego e melhores condições de

⁷⁵ Tombado pelo Decreto Municipal nº 1.761/1991.

vida. Sete Lagoas se insere, ainda que de forma ambígua, dentro do quadro do que hoje chamamos de “cultura sertaneja”, termo utilizado pelo grande escritor mineiro João Guimarães Rosa. A cultura sertaneja poder ser descrita, de uma forma bem simplista, como rústica e profundamente ligada ao mundo rural. Sete Lagoas é uma dessas cidades receptoras dos homens do campo, que apesar de hoje viverem num contexto urbano e operário, procuram, em várias instâncias de suas vidas, dar continuidade a um sistema religioso que foi disseminado no Brasil ao longo da colonização portuguesa, de um catolicismo que foi implantado pela Igreja e que foi aos poucos se tornando por assim dizer “popular”.

O trabalho religioso de uma Igreja durante séculos detentora quase exclusiva dos bens de salvação no Brasil gerou, ele próprio, associado a um conjunto de outros fatores que não importa aqui discutir, uma variedade grande e uma quantidade inimaginável de agentes religiosos populares. Beatos, ermitões, rezadores, pregadores ambulantes, santos conselheiros, capelões, mestre de grupos rituais surgem e se multiplicam por todo território nacional. Alguns sobrevivem e semeiam sujeitos até os dias de hoje. Outros, mais raros, geram movimentos messiânicos que somente a força das armas conseguiu destruir (Brandão, 1985:133).

Trata-se de um religiosidade que, embora continuamente transformada pelo fluxo da história, se reporta a um tempo em que a fé católica era vivida de maneira predominantemente “devocional e familiar”, habituada a uma “presença apenas esporádica” de agentes eclesiásticos da Igreja oficial (Brandão, 1985:93). Sete Lagoas, que teve seu primeiro cruzeiro erguido em meados do séc XVIII, só passou a contar com a presença de um padre residente em 1843, quase cem anos após a construção de sua primeira Igreja. Durante todo esse tempo, os principais produtores dos serviços religiosos coletivos eram pessoas da própria comunidade como rezadeiras, benzedadeiras, capelões, e muito provavelmente, congadeiros e umbandistas. Portanto, nesses primeiros tempos, o contato com dogmas e agentes oficiais da Igreja era algo restrito a visitas esporádicas de “sacerdotes oficiais”, geralmente padres missionários que, de tempos em tempos, atualizavam a vida sacramental dessas pessoas através da realização de batismo e casamentos, as chamadas “desobrigas”. Uma outra forma de contato possível se dava através daqueles que tomavam parte em romarias, mas, neste caso, era o povo que se deslocava até os agentes da Igreja.

O primeiro pároco ratificado em Sete Lagoas foi o Padre Joaquim Pereira da Fonseca, que, vinculado à paróquia de Santo Antônio, prestou seus serviços religiosos ao município de janeiro a novembro de 1843. Ainda no séc XIX a paróquia de Santo Antônio teve à sua frente outros nove vigários e, antes de ser elevada à Catedral Diocesana, Santo Antônio foi dirigida por mais seis padres. Estes padres, além de cumprirem suas obrigações sacerdotais, tiveram uma intensa participação na vida social do município de Sete Lagoas, contribuindo de diversas formas

na organização e aparelhamento da então incipiente “sociedade civil setelagoana”. Evidentemente, ao longo desse processo, foram, aos poucos, desenvolvendo inúmeras campanhas de retomada dos bens de salvação para as mãos da Igreja, destituindo agentes leigos e populares de seus antigos cargos eclesiásticos, reduzindo-os à simples “ajudantes”, “purificando” os elementos cultistas considerados de origem “pagã” e perseguindo aqueles que reagiam a seu “monopólio” ou que professavam outros tipos de fé, como, por exemplo, a umbanda.

Consoante os congadeiros de Sete Lagoas, após a vinda do primeiro padre residente, três momentos teriam sido os mais marcadamente significativos. O primeiro, que alguns sabem apenas de ouvir falar, foi a destruição da Capela do Rosário dos negros, entre o final da década de 10 e início da década de 20, edificada não se sabe quando nem onde, mas que muitos acreditam que a capela jaziria no terreno em que hoje está instalado o Palácio do Rosário do Bispado de Sete Lagoas.

Neste período (de 1909 à 1921), era o padre Teophilo Theodosio Sanson quem estava à frente da paróquia de Santo Antônio, e, segundo nos informa Drummond (1977), nos últimos anos de sua administração paroquial, eclodia no meio jornalístico setelagoano uma acentuada tendência política-ideológica voltada para esquerda comunista, sendo o referido padre alvo preferido da imprensa de esquerda. Foi então que então Arcebispo de Mariana decide fazer sua primeira visita pastoral à cidade, afim de dar cabo ou, ao menos, amenizar a “má fase” que Igreja Católica estava passando. É do Arcebispo o seguinte termo de visita lavrado no livro de tombo da paróquia de Santo Antônio.

Provimto.- Nesta visita encontramos a Matriz bem tratada, limpa, ornada, provida de bons paramentos conservados em boa ordem, bons confessionários, um povo religioso, obediente e chegados ao sacramento em sua maioria; as associações das Damas de Sagrado Coração, Apostolado, Filhas de Maria, Conferência de São Vicente de Paulo, todas com bom espírito e prestando bons serviços; um hospital cuja manutenção é um padrão de caridade deste povo, porque dela é que se mantém, não possuindo nenhum patrimônio. Encontramos um vigário, Revmo Theophilo Sanson, zeloso, trabalhador; compenetrado da responsabilidade de sua alta missão. Encontramos os meninos doutrinados com diligência, sendo neste importantíssimo múnus o vigário auxiliado por pessoas dedicadas, as quais deixamos aqui consignado nosso agradecimento. Por tudo isso damos a Deus muitos louvores, esperando de sua misericórdia e dos esforços continuados do Parocho com as orações de tantas almas piedosas, que acabam de extirpar os males que ainda existem e que infelizmente continuarão a reproduzir-se, apesar das diligências do pastor. Ao Revmo Vigário e a todos os fiéis desta parochia uma benção muito de coração. (Sete Lagoas, 9 de junho de 1917. D. Silvério- Arcebispo de Mariana. Eu, cônego João Pio, copiei e está conforme apud Drummond,1977:72).

O desfecho obscuro com que termina o termo de visita faz-nos pensar até que ponto o envolvimento da Igreja na perseguição aos comunistas não representaria também uma forma de atacar as manifestações religiosas que destoassem da doutrina católica oficial.

Neste mesmo período, que os congadeiros não sabem, ao certo, precisar, teria havido a destruição da Capela do Rosário dos negros, acontecimento um tanto quanto velado, nunca

citado nos livros e documentos que consegui encontrar nos arquivos da cidade. De todo modo, vale a pena registrar aqui que, nessa mesma época, pessoas ligadas ao congado, muito provavelmente, deviam fazer parte das incipientes agremiações operárias da Central Ferroviária de Sete Lagoas, na qual eram trabalhadores o que, talvez, possa ter alguma ligação com a destruição da Capela do Rosário, mas não tenho maiores subsídios para aprofundar nessa questão.

O segundo momento indicado pelos congadeiros se reporta ao decreto do Papa Pio XII, no final da década de 40, através do qual as festas do Rosário dos negros foram proibidas e excomungadas pela Igreja Apostólica Romana, que as inscreveu na tradição Litúrgica Latino-Romana, dando início à um período de intensa perseguição, tanto religiosa quanto policial. A partir de então, os festejos do congado passaram a ter hora, data e local de funcionamento determinados pelo poder policial, e aqueles que “insistiam” em permanecer com suas “superstições” eram proibidos de participar e de receber os sacramentos da Igreja. Alguns congadeiros mais velhos chegaram a me relatar casos de apreensão de caixas e violas em festas que acabaram extrapolando o “horário determinado”, quando a tropa da polícia de Sete Lagoas contava apenas com um jipe, tudo em meio a muita brutalidade policial e choro dos congadeiros. Hoje em dia, apesar da Igreja ter voltado atrás quanto à proibição das festas do rosário dos negros, as missas congas ainda não foram incorporadas à liturgia oficial da Igreja Católica, sendo, portanto, consideradas “estranhas” à doutrina oficial e sua “inclusão” é objeto de luta de diversos setores da Igreja e até mesmo de alguns congadeiros.

O terceiro momento se reporta aos últimos anos da administração do Padre Flávio D'Amato, que esteve à frente da paróquia de Santo Antônio de 1938 à 1956. Durante sua administração, ele foi encarregado de resolver “problemas” de ordem político-religiosa, incentivando e acompanhando de perto o dia a dia das associações comunitárias consideradas diretamente subordinadas à Igreja. Para cumprir com a missão para a qual foi designado, introduziu no município a chamada *Ação Católica*, dividindo-a em várias seções, e, em seguida, fundou o Conselho Paroquial Setelagoano, no qual todas as associações cristãs vinculadas à Igreja Católica passaram a ter como obrigação prestar contas de suas atividades, tanto religiosas quanto financeiras.

Em pouco tempo, Padre D'Amato conseguiu reunir todas as condições para o envio anual de minucioso relatório às autoridades arquidiocesanas, já preparando o terreno para a criação da Diocese de Sete Lagoas, sendo também consideradas obras complementares às suas a criação da *Associação Social Vicentina*, dirigida pelas “Damas da Caridade” e o *Cinema Paroquial*. Em

janeiro de 1939 fundou o semanário *Alvorada* e logo em seguida criou a creche *Regina Apostolorum*, a escola doméstica *João Chassim e Senhora* e o colégio *Padre D'Amato*, abrangendo os cursos pré-primário, primário, admissão, ginásial, comercial e escola normal. A construção do *Palácio do Rosário*, destinado à residência dos Bispos da Diocese que, em breve, se instalaria na cidade, foi a última realização de D'Amato frente à paróquia de Santo Antônio.

Em 19 de fevereiro de 1956, Dom Arnaldo Lombardi, Núncio Apostólico e representante do Papa Pio XII, junto ao governo Brasileiro, instalou a Diocese de Sete Lagoas, que teve como seu primeiro Bispo Dom José de Almeida Batista Pereira. O decreto pontifício emanado na Bula *Clementissimi Servatoris* 16 de julho de 1956 desmembrava da arquidiocese de Belo Horizonte os territórios das seguintes 14 paróquias: Santo Antônio, Sant'Ana, Baldim, Fortuna, Inhaúma, Jaboticatubas, Jequitibá, Maravilhas, Martinho Campos, Matozinhos, Papagaios, Pequi, Pompeu e Prudente de Moraes; também desmembrava da Arquidiocese de Diamantina o território de 5 paróquias: Cedro, Lagoa Bonita, Pirapama, Paraopeba e Riacho Fundo. Com os territórios dessas 19 paróquias é fundada a Diocese de Sete Lagoas e a matriz de Santo Antônio é, então, elevada à Catedral. A ereção canônica e a instalação da Diocese realizou-se às 19 horas do dia 19 de fevereiro de 1956, sob a presidência do Arcebispo Dom Armando Lombardi, Núncio Apostólico no Brasil designado pelo Papa Pio XII para proceder a execução da Bula *Clementissimi Servatoris*. No mesmo dia, e logo após a instalação da diocese, tomou posse canônica da Diocese o primeiro bispo de Sete Lagoas, Dom José de Almeida Batista Pereira.

Alguns anos depois foram incorporadas à Diocese de Sete Lagoas as paróquias de São Geraldo, do bairro São Geraldo; a de Santa Luzia, que deu seu nome ao antigo bairro garimpo; a de Nossa Senhora das Graças, do bairro Nossa Senhora das Graças; a de Cordisburgo, cuja sede era no povoado de Lagoa Bonita; e a paróquia de Cachoeira dos Macacos, do município Cachoeira da Prata.

Padre D'Amato, que desde 1939 tinha dado início a uma campanha para criação da Paróquia Santa Luzia no bairro garimpo, berço da umbanda setelagoana e, à época, um dos bairros mais pobres da cidade, após a criação da Diocese foi liberado para se dedicar à consolidação de seu antigo projeto. De 1956 a 1962, Padre D'Amato, juntamente ao Revmo. Monsenhor Roque da Silveira e o Padre Teófilo Cupers, que os substituíram em suas obrigações sacerdotais, batalhou pela transformação da pequena Capela em Paróquia, angariando fundos para construção da Matriz e da Casa Paroquial, oficialmente entregues em 31 de julho de 1963 ao Revmo. Padre Saturnino Pesquero. O referido padre, após assumir a paróquia do Santa Luzia, inicia uma série de obras sociais no bairro como calçamento de ruas, clubes de mães, escola

primária, galpão de festas, etc... Evidentemente, juntamente às obras sociais da Igreja, inicia uma série de campanhas contra práticas consideradas “atrasadas e supersticiosas”, sobretudo, as relacionadas à umbanda, bastante difundidas no bairro. Neste mesmo período, o Bispado de Sete Lagoas ordena aos padres das Igrejas de bairros que possuem guardas de congado a tomarem parte nos festejos do rosário, através da realização de missas, catequese e controle da conduta dos congadeiros, ficando o padre da Igreja São Cristóvão responsável por liderar essas ações.

Em 1968, surge no bairro garimpo, renomeado de Santa Luzia, a primeira guarda de moçambique da cidade, o moçambique Nossa Senhora da Conceição, fundada pela família de Seu Manuel e sua esposa Dona Native. O moçambique do garimpo, apesar de marginalizado pela Igreja do bairro que, até os dias de hoje, não permite a presença desses fardados nos eventos da Igreja, conseguiu reunir inúmeros adeptos, ganhando respeito entre todos os congadeiros, dando maior visibilidade à devoção que os “pretos velhos” sempre nutriram pelas tradições do Rosário.

No início da década de 80 do século passado os congadeiros foram surpreendidos com a notícia de que não mais poderiam tocar com os instrumentos musicais da guarda na missa anual do rosário da Paróquia do São Cristóvão, principal responsável pela interrelação da Igreja com os praticantes do congado, ficando sua participação restrita ao ofertório de ação de graças. No ano de 2006, o mesmo padre determinou que permitiria apenas a participação de uma única guarda na missa do Rosário, a guarda do bairro São Cristóvão, por considerar que as guardas de outros bairros nada teriam haver com atividades religiosas de um bairro ao qual não pertencem. Sua atitude foi recebida com tristeza e pesar pelos integrantes de diversas guardas que há muitos anos finalizavam os festejos do rosário com procissão e missa na Igreja, levando muitos desses grupos a redefinirem a data e a organização do ciclo. No ano passado, receberam auxílio do padre Evandro da Igreja Santo Expedito – que se dispôs a realizar a missa em uma das sedes dessas guardas –, a quem os congadeiros esperam que seja o substituto do atual responsável pela sua interrelação com a Igreja, que já está bastante velho, e inclusive já enviaram um pedido para o atual Bispo da cidade, D. Guilherme, indicando seu nome.

Apesar desses acontecimentos, os congadeiros acreditam que nos últimos anos o preconceito tem diminuído, o que, talvez, seja a explicação mais plausível para o surgimento de quatro novas guardas de moçambique, desde o ano 2000. Atualmente, são de meu conhecimento a existência de 23 guardas na cidade, dentre as quais 18 são guardas de congo e 5 de moçambique. Essas guardas se encontram distribuídas entre 4 comunidades rurais e 12 bairros da cidade, o que para um município de cerca de 215.000 habitantes é algo bastante significativo. Todos esses bairros se localizam na periferia da cidade, sendo a única exceção o

bairro Santa Luzia que, como já assinalado, é considerado “berço” da tradição moçambiqueira na cidade.

O Santa Luzia, mais popularmente conhecido como “garimpo”, é um dos bairros mais antigos de Sete Lagoas. Sua formação remonta a uma antiga exploração de cristais, iniciada no início do século passado que, a partir de seu esgotamento, foi sendo paulatinamente ocupada pelas famílias que trabalharam no empreendimento, além de ser considerado um dos redutos mais antigos da marginalidade local. Corre-se à boca pequena que foi no “garimpo” que se iniciaram as atividades de tráfico e uso de drogas na cidade e que lá, ainda hoje, residem os traficantes mais poderosos da região. O bairro possui localização privilegiada, numa região próxima ao centro, perto da Lagoa Paulino, um dos principais cartões postais da cidade, além de fazer divisa com bairros de classe-média alta figurando, em destaque, o Canaã cuja separação com o Santa Luzia é marcada pela presença da Delegacia e Cadeia Pública da cidade.

O bairro Santa Luzia é composto basicamente de moradias e comércios populares, com todas as construções de alvenaria, mas muitas sem apresentar reboco. Em geral as edificações comportam várias unidades familiares, os famosos “puxadinhos” brasileiros. As ruas são todas calçadas, inclusive os becos. Possui fornecimento de água, luz, telefone, tratamento de esgoto, escola, praça, enfim, todos os equipamentos urbanos básicos. Embora nem todos os moradores possuam situação fundiária regulamentada, não mais existe mais a identificação destes como invasores, mas trata-se certamente de um bairro de pessoas pobres e negras. É nesse sentido que muitas vezes moradores do Santa Luzia reclamam da indiferença com que são tratados por seus vizinhos de classe-média alta, alegando que as principais barreiras de relacionamento partem dos moradores dos bairros mais ricos que desconhecem a realidade do Santa Luzia, um bairro composto, em sua maioria, de pessoas pobres, porém, honestas e trabalhadoras, que nada têm haver com a má fama do bairro.

Evidentemente, devido à própria proximidade espacial, existem diversos espaços de interação entre grupos representantes de diferentes classes sociais e econômicas, sobretudo, os locais freqüentados pelos mais jovens que costumam participar de eventos mais ecléticos e menos fechados como festas, baladas e campeonatos de futebol de várzea. Todavia, as maiores reclamações incidem sobre a forma limitada e restrita como se dá essa relação, sendo que os vizinhos, classificados como “patricinhas” e “play boys”, raramente os convidam para irem em suas casas, a não ser para executarem trabalhos domésticos como serviços de jardinagem e faxina. O principal argumento é que os moradores dos bairros de classe-média alta freqüentemente os vêem simplesmente como “pobres” e não como indivíduos singulares, o que

demonstra certa atitude “blasé” (Cf. Simmel, 1979) dos moradores dos bairros mais ricos em relação aos moradores do Santa Luzia, que são assim discriminados como pobres e indiscriminados enquanto sujeitos.

Como já anteriormente aludido, o bairro Santa Luzia é considerado o “berço” do moçambique setelagoano, mais precisamente o “beco dos repolhos”, uma pequena rua considerada sem saída, mas que possui uma passagem estreita utilizada apenas por pedestres, motoqueiros e ciclistas. O local ainda é amplamente utilizado para eventos do congado, mas desde o final da década de 80 do século passado os congadeiros conquistaram um novo espaço que agora utilizam conjuntamente ao “beco do repolho” para realização de suas festas. Esse novo espaço é a sede da Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas, localizada próximo ao beco dos repolhos, cerca de três quarteirões, local onde atualmente são servidas as refeições aos congadeiros que participam das festas. Dessa Associação falaremos depois.

O bairro do "garimpo", também possui um grupo de congo, a guarda Santa Efigênia, mas certamente o moçambique do garimpo é a “menina dos olhos” da comunidade. Tal assertiva tem como fundamento a forma com que os moradores do Santa Luzia manipulam discursivamente a presença dos moçambiqueiros no bairro, ameaçando e intimidando aqueles que os discriminam com suas histórias de feitiçaria que há muito povoam o imaginário da cidade. Todavia, há de se ressaltar a ambigüidade com que o termo “garimpo” parece estar impregnado. Em determinadas situações, ser morador do garimpo significa ocupar uma posição de subalternidade e marginalidade dentro do contexto mais amplo da cidade sendo, portanto, motivo de vergonha e constrangimento. Já em outras situações, a presença de traficantes renomados no bairro, juntamente às atividades de feitiçaria dos moçambiqueiros, significam autoridade e poder, sobretudo poder de intimidação.

Destaca-se aqui certa capacidade de determinados setores e quarteirões da cidade acabarem assumindo algo do caráter de seus habitantes, criando, por assim dizer, um ambiente favorável para continuidade e manutenção de determinados processos sociais e históricos capazes de se impôr a interesses mais gerais ou imediatos de seus moradores e usuários costumeiros, como bem nos observa Robert Park (1979). Tanto é, que várias pessoas chegaram a me confidenciar que evitam transitar pelas ruas do garimpo, principalmente no período da noite, com medo de “dar de cara” com bandidos traficantes ou de serem contaminados pela presença dos despachos dos “macumbeiros”. Ao mesmo tempo, existem diversos rumores sobre a existência de trocas de favores entre determinados traficantes e pais de santo do bairro com autoridades políticas e econômicas da cidade, que supostamente utilizariam seus “serviços” para

derrubar concorrentes e opositores, o que faz com aquelas pessoas sejam ainda mais temidas. Aliás, esta é uma das principais explicações dos moradores dos bairros mais ricos para a existência de atividades criminosas em um bairro localizado a poucos metros da Cadeia e Delegacia da cidade, bem como para a própria permanência destes “moradores indesejados” em uma das áreas mais nobres do município.

Como resposta, os moradores do Santa Luzia alegam que estes boatos não passam de “mentiras deslavadas”, afirmando que o bairro só não foi desocupado porque os moradores lutaram muito para conquistar seu direito à moradia, e que se existem traficantes de drogas residentes no bairro, seus principais clientes não são os moradores pobres do Santa Luzia que não possuem “dinheiro sobrando” para gastar com essas “porcarias”, e sim as pessoas mais endinheiradas da cidade, as verdadeiras responsáveis pela presença destes bandidos no bairro.

Com relação às guardas de congo da cidade, alguns grupos também parecem assumir certo destaque, como a guarda Santa Rita do bairro Nossa Senhora das Graças, fundada em 1943, a guarda Nossa Senhora do Rosário da comunidade Tamanduá, fundada em 1932, a guarda Nossa Senhora de Lourdes da comunidade Lontrinha, fundada em 1938, e a guarda Nossa Senhora da Conceição do Paiol, fundada em 1938. Atualmente estes são os grupos de congo mais antigos do município. Dentre os quatro, apenas a guarda Santa Rita se localiza em perímetro urbano, sendo as demais provenientes de comunidades rurais.

Quanto às três guardas citadas por último, localizadas em comunidades rurais, essas costumam ser identificadas como uma modalidade especial de congo, o chamado “congo de viola” enquanto uma alusão ao seu estilo de cantoria, parecido com o das folias de reis. Em geral, são considerados grupos bastante tradicionais no sentido daqueles que seguem mais à risca o “estilo dos antigos”. Não costumam apresentar mulheres dançantes na guarda, já que, no passado, o congado era dançado apenas por homens, ficando as mulheres responsáveis por outras atividades, como cozinhar, costurar, puxar o terço e seus mistérios, além de ostentarem os cargos de Rainhas, Princesas e Porta-Bandeiras. Durante uma conversa informal com um capitão da guarda Nossa Senhora do Rosário da comunidade Tamanduá, este chegou a me afirmar enfaticamente que em sua guarda “mulher não dança, é assim desde o tempo de papai”. Aliás, se observarmos os trajes utilizados pelos dançantes do congo, suas vestimentas são uniformes navais, profissão comumente identificada como eminentemente masculina. No passado também não havia mulheres dançantes no moçambique e há que diga que a presença destas “enfraquecem os tambores sagrados dos moçambiqueiros”⁷⁶.

⁷⁶ Em uma oportunidade que tive de conversar com Dona Isabel, atual Rainha Conga de Minas Gerais e do moçambique do bairro Concórdia de Belo Horizonte, esta me disse que, em sua guarda, as mulheres também não

Essa idéia de governo da tradição figura como uma espécie de gramática compartilhada por toda comunidade congadeira; no entanto, o respeito e resignação com que os congadeiros costumam se posicionar perante os preceitos da tradição, onde até mesmos os mais renomados capitães insistem em afirmar, sábia e prudentemente, que “só sabem um pouquinho”, também aparece como uma noção compartilhada. É dentro desse contexto que valores como autonomia e autogestão das guardas sempre são enfatizados nos discursos dos dirigentes das guardas. Um exemplo bastante sugestivo é o caso do capitão da guarda Nossa Senhora do Rosário da comunidade do Tamanduá que não permite mulheres dançantes em sua guarda, mas que demonstra nutrir profundo respeito pela capitã da guarda Feminina Nossa Senhora Aparecida, grupo que sempre convida para as festividades de sua guarda. Tal fato, porém, não impede a existência de rivalidades entre as guardas. Como exemplo, vale mencionar o caso de duas festas que acompanhei no mês de outubro do ano de 2003. A primeira ocorreu nos dias 18, 19 e 20 de outubro na Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas, e teve como anfitriã a guarda de congo Santa Rita, contando com a participação de outras quatro guardas de congo e uma guarda de moçambique. A segunda ocorreu nos dias 25, 26 e 27 de outubro na Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas, teve como anfitriã o moçambique Nossa Senhora da Conceição e como convidadas cinco guardas de congo da cidade e uma guarda de congo de uma outra cidade mineira. Durante a ocorrência do segundo evento, não pude deixar de reparar nos burburinhos dos convidados de que a festa do moçambique Nossa Senhora da Conceição tinha sido melhor que a da guarda de congo Santa Rita, sobretudo, no tocante ao banquete oferecido aos participantes: *no congo, só tinha frango, estava tudo muito gostoso, bem preparado, mas aqui no moçambique eles estão oferecendo duas qualidades de carne (porco e frango).*

No âmbito da manifestação, críticas também se fazem bastante presentes, sobretudo, nos comentários que sucedem a ocorrência de uma festa: *fulano bebeu tanto que nem conseguiu honrar a função; aquela Rainha Conga estava muito enfeitada, Nossa Sra do Rosário não gosta de ostentação; tal guarda estava tão pobrezinha, isso é falta de fé, pois o congadeiro dedicado sempre dá um jeitinho de conseguir o dinheiro.* Mas a cada ano os congadeiros anseiam que possíveis “erros” sejam sanados, para o que a força e união da comunidade possuem importância capital.

Essa união revela-se como um saber prático e religioso transmitido em situações do cotidiano como os pequenos gestos de louvação a Nossa Senhora, bem como a maneira correta

podem dançar para que a magia dos tambores sagrados do moçambique não fique enfraquecida.

de se portar perante um irmão congadeiro em encontros casuais, cumprimentado-o e saudando-o como um *Salve Maria!* Mas sem dúvida alguma, os momentos festivos constituem ocasiões privilegiadas para este fim.

As comunidades de bairro formam, financiam e prestigiam as atividades do congado, o que demanda o envolvimento de um número considerável de pessoas na execução das tarefas necessária à existência de uma guarda. Tais tarefas vão desde a confecção de roupas, adornos, andores, bandeiras e instrumentos musicais à arrecadação de fundos, preparação de banquetes, fogos de artifício, rezas, novenas e repasse da tradição. Segundo Carlos Rodrigues Brandão, no Brasil não existe entre as classes populares uma ordem eclesiástica popular, “mas um setor comunitário constituído como sistema religioso” (1980:155). No caso do congado setelagoano é notório o engajamento das comunidades de bairro, tanto de congadeiros, quanto de usuários e simpatizantes desse sistema religioso comunitário, na execução de todas as atividades necessárias à realização de seus eventos, cerimônias e festividades⁷⁷.

O espírito comunitário que perpassa a manifestação fica bem explícito quando se considera as Associações fundadas por representantes do congado.

A Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas⁷⁸ foi fundada em 02/03/1986, porém sua sede foi edificada quase quatro anos depois, em 08/12/1989. O terreno da associação foi conseguido mediante uma doação da Prefeitura de Sete Lagoas, na administração do então Prefeito Marcelo Cecé, e a construção da sede foi realizada com um misto de recursos públicos, obtidos junto à administração do Prefeito Sérgio Emílio que, inclusive, é o patrono da entidade, e de doações, tanto de dinheiro quanto de materiais de construção, por parte dos moradores do Santa Luzia, pela comunidade congadeira e simpatizantes da manifestação. A construção foi efetivada via mutirão.

A sede da Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas é bastante ampla e bem equipada. Logo na entrada observa-se uma pequena gruta com santos do catolicismo cuja passagem dá direto em um pátio central. Do pátio central avistamos uma varanda, uma cozinha semi-industrial, um refeitório com diversas mesas, dois banheiros e um lavabo, além de uma casa num dos cantos do terreno. Na entrada da cozinha observa-se uma pequena placa de madeira pintada com os seguintes dizeres: *É Proibida a Entrada de Homens na Cozinha. Ass: A Coordenadora*, e na frente da casa uma outra placa: *Não Emprestamos Vasilha. Nem Para*

⁷⁷ Ver mapa no Anexo II.

⁷⁸ Essa Associação, como o próprio nome já evidencia, está relacionada às manifestações da Folia de Reis e das Pastorinhas. Mas o espaço também é utilizado para abarcar atividades do congado, além de que a maior parte dos foliões e dos grupos pastorinhas é formado por pessoas que também participam do congado.

Parente. Não Insista. Obrigado pela compreensão. Destaca-se aqui certa superposição entre determinadas guardas, comunidades de vizinhança e grupos de parentesco, mas é preciso esclarecer que tal situação apresenta-se apenas parcialmente observável. Uma outra situação bastante comum é ocorrência de casamentos entre pessoas que conheceram seus cônjuges em festas do congado, porém, não possuo maiores informações para o devido aprofundamento da questão.

Além dessa Associação, há uma outra, intitulada Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas, que tem em Seu Geraldão, capitão falecido da guarda Santa Rita, um dos principais responsáveis por sua criação e edificação, sendo, portanto, sujeito imortalizado devido a seu protagonismo comunitário. A Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas foi fundada em 13/04/1975, porém sua sede só foi edificada mais de dez anos após sua fundação, em 09/11/1986, num terreno localizado no bairro Esperança. O terreno da associação foi conseguido mediante uma doação da Prefeitura durante a administração do Prefeito Marcelo Cecé. Os recursos para edificação da sede foram conseguidos por meio de doações e eventos como bingos e leilões, ao longo de anos, até que os congadeiros conseguissem levantar o montante necessário. A sede da Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas é bastante ampla e bem equipada. Possui uma entrada principal e uma lateral que dá direto num pátio central no qual avistamos uma varanda espaçosa. À sua esquerda observa-se a presença de dois banheiros, à direita a entrada do refeitório compostos de diversas mesas e de uma cozinha semi-industrial, além de uma casa localizada num outro canto do terreno.

Vale destacar que as duas associações de congadeiros de Sete Lagoas possuem uma estrutura física bastante parecida, porém a Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas é um pouco maior, além de ser a única a possuir CNPJ utilizado por toda comunidade congadeira⁷⁹. Estimo que o local seja capaz de abrigar cerca de 700 pessoas, e a Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Pastorinhas cerca de 600. As duas associações também possuem estrutura organizacional bastante parecida. Existem os cargos de presidente, vice-presidente, secretário, fiscal e tesoureiro, que são preenchidos por meio de eleições de chapas realizadas a cada dois anos. As reuniões dos associados ocorrem uma vez ao mês, em geral, no período da manhã do último domingo do mês.

As duas associações também possuem uma festa anual cuja ocorrência se dá durante o ciclo festivo de Nossa Senhora do Rosário. Para realização do evento, são eleitos todo ano Reis Festeiros que ficam responsáveis pela organização e arrecadação de fundos e por inteirar do

⁷⁹ O CNPJ se faz necessário para que as guardas acessem benefícios diversos, como subvenções da Prefeitura, ou mesmo para recibo.

“próprio bolso” caso o montante necessário não seja levantado. Em geral, as pessoas se candidatam a Rei e Rainha Festeiros por motivo de promessa e são escolhidos pela guarda do presidente da associação que, inclusive, possui o privilégio de figurar como anfitriã da festa e de escolher, junto com os Reis Festeiros, os grupos que serão convidados para participar do evento. Os fundos arrecadados para realização da festa são destinados a diversos fins como confecção de andores, cartazes, bandeiras, mas certamente a maior parte é utilizada para cobrir as despesas com a preparação do banquete.

As sedes das associações de congadeiros também são utilizadas para realização de eventos de interesse comunitário como festas de escolas e campanhas de saúde, mas como se trata de um patrimônio dos congadeiros, a utilização desses espaços tem que passar pelo crivo da diretoria. São os congadeiros associados que arcam com todas as despesas de manutenção do local, tais como contas mensais de luz e de água, entre outras despesas. Em conversas informais com o atual Presidente da Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas, este declarou ter grandes dificuldades para manter todas as contas em dia. Explicou-me que os associados contribuem com uma pequena mensalidade, mas que o montante arrecadado não é o suficiente para a manutenção do local. Como em geral os congadeiros são de “origem humilde”, nas palavras do próprio presidente, não é possível aumentar o valor da contribuição. Para contornar o problema, costumam organizar eventos como bingos e leilões para arrecadação de fundos.

Apesar das dificuldades, ambas as Associações mantêm ativamente suas atividades, representando, em grande parte, a comunidade de devotos do Rosário que é, ela mesma, a união dessas diversas pessoas, já considerada um milagre da fé.

2.3 - A CHEGADA DO CONGADO EM SETE LAGOAS

Segundo os congadeiros de Sete Lagoas, o congado teria chegado à região através da dispersão dos descendentes de Chico Rei e de suas tribos, vindos de Ouro Preto (Vila Rica) pelo Rio das Velhas, no século XVIII. Chico Rei estaria voltando seus negócios e interesses para as bandas da Bacia do Rio Paraopeba e teria adquirido a Fazenda Pontinha, que fazia parte da sesmaria concedida ao Padre Joaquim de Souza (“Pontinha das Sete Lagoas”), para sustento de parte de sua tribo. A Fazenda Pontinha ainda existe hoje em dia, fica próxima à cidade de Paraopeba, e está demarcada como território quilombola; seus moradores se consideram descendentes das tribos de Chico Rei. Há entre eles o imaginário de que Chico Rei haveria escondido ouro e pedras preciosas na região.

Entre Sete Lagoas e a Fazenda Pontinha, no distrito Barreiro, existe uma pequena comunidade rural, de nome Lontrinha, que possui uma das guardas de congo mais antigas da região, que os congadeiros consideram ser composta por “legítimos” descendentes das tribos de Chico Rei.

Acredita-se que o poder econômico e moral de Chico Rei, e sua presença marcante, foi que motivou a instalação, pela Coroa Portuguesa, de um *Registro* ou *Contagem do Arraial de Sete Lagoas*, em 1768, para cobrança de dízimos, fiscalização e controle. Não obstante, em 1781 o Governador D. Rodrigo José de Menezes enviou Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, para o estabelecimento de um novo trecho da estrada real, ligando a Fazenda Sete Lagoas à Paracatu, para conter os desvios de ouro e os assaltos que começavam a se fazer sentir na região. Tiradentes tornou-se o Alferes das Armas do *Quartel das Sete Lagoas*, sede da *Patrulha dos Sertões* (Cf. Lanza, 1967).

Os relatos dos congadeiros setelagoanos acerca de suas ascendências africanas parecem ter certa continuidade com os acontecimentos descritos no capítulo anterior. Explorando alguns pontos de ligação entre essas duas narrativas, pretende-se aqui apresentar uma contribuição para um assunto cercado de mistérios, lacunas, vestígios e imprecisões. Ou seja, ao nos lançarmos neste mar de águas revoltas, marcado por histórias de seres encantados, sagas terríveis e conquistas gloriosas, arriscaremos um mergulho do qual muitos não conseguiram sair ilesos.

Mas o que seria a vida sem suas doces e salgadas venturas, neste contínuo movimento de ir e vir, sem o seu balancear? Em terras vizinhas às de Sete Lagoas, Guimarães Rosa, doutor das letras e dos homens, um dia aprendera com aquela gente sertaneja, senhores do infinito, uma sublime lição: *Viver é travessia...* Fazemos aqui coro como Carlos Rodrigues Brandão na tentativa de decifrar tão instigante enigma filosófico:

Será por isso que, ao final nada importará a não ser a travessia?. E tornará ela o homem humano, justamente porque é o que existe entre o começo e o fim? Entre as certezas? (1998:99).

Em Sete Lagoas, com os congadeiros, aprendi lição semelhante.

Mas quem teriam sido os que verdadeiramente resgataram Nossa Senhora do Rosário, o candombe ou o moçambique?

[Pergunta ingênua, aliás como quase todas que faço aos congadeiros]

[Dentre as muitas respostas possíveis, Tuchê, 1º Capitão do moçambique, homem de marcada prudência e sabedoria, generosamente incita à reflexão a pequena turma que formamos na varanda da casa de Native]

Olha, por lógica, o candombe veio primeiro. Se você for ver, é uma guarda mais simples, como eram os escravos, não tinham essas inovações que tem o moçambique. Mas isso aí é um grande mistério... Então quando o moçambique encontra com candombe, nenhum fica atrás do outro, fica assim meio de lado... Como se diz, não é história não, aconteceu realmente...

Entre a travessia e a travessura, uma coisa é certa, só os mistérios importam...

Assim, após apresentar prévios esclarecimentos sobre o espírito que anima nossa escrita, darei início a minha empreitada, esperançosa de chegar, senão em terra firme, ao menos navegar por entre mares, em meio à imensidão ao sabor da vida, sem, contudo, cair em profundo abismo, submergir, naufragar. E assim vamos marinheiros...

2.4 - HISTÓRIA VIVIDAS, HISTÓRIAS NARRADAS: TRAVESSIAS DE TERRA, CÉU E MAR

*“Basta [dizer para] a senhora que minhas tribos não eram batizadas”
(Seu Janjão- Representante Oficial de Chico Rei em Minas Gerais)*

2.4.1 - PEQUENO ADENDO SOBRE A CAPITANIA DE MINAS GERAIS

Para falar do congado setelagoano, é preciso remeter, ainda que de forma apressada e superficial, à história da Capitania de Minas Gerais e suas riquezas minerais, que deram início a um novo ciclo exploratório, introduzindo na região enorme contingente de mão de obra escrava. Consoante Célia Borges⁸⁰, os africanos traficados para o Brasil, destinados ao trabalho nas minas e nos garimpos, eram comercializados, principalmente, no porto do Rio de Janeiro, tendo, durante o início do século XVIII, alcançado *uma média anual de 2.300 escravos* (1998: 140). Dentre estes, acredita-se que a grande parte seria de origem banto, mas também teriam sido enviados muitos escravos de origem sudanesa, talvez até em maior número, aos quais eram atribuídos habilidade e força física para o trabalho na exploração mineração⁸¹. Esse período correspondeu até a segunda metade do Setecentos, o que pode ser demonstrado através do trabalho realizado por Edson Carneiro sobre a entrada de negros africanos em Vila Rica:

⁸⁰ BORGES, Célia A.R.M; *Devoção Branca de Homens Negros: as Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 1998. (Tese, Doutorado em História).

⁸¹ Cumpre-nos aqui esclarecer que esses mapeamentos, mesmo partindo de estatísticas oficiais, costumam ser relativizados, tendo em vista que a maior parte dos escravos trazidos para o Brasil eram classificados a partir do porto em que eram comercializados em África, obscurecendo-se, assim, sua verdadeira origem, tarefa que tornou-se ainda mais complicada a partir da Circular do Ministério da Fazenda de no 29, de 13 maio de 1891, mandado queimar os arquivos das estatísticas aduaneiras, sob o pretexto de apagar as marcas da escravidão no Brasil (Cf. Nina Rodrigues, 2004:37). De todo modo, se levarmos em consideração levantamentos historiográficos do relacionamento entre portugueses e demais mercadores com os habitantes da África Centro-Occidental, fica latente a predominância de bantos e sudaneses traficados para o Brasil no período.

Vila Rica/População 1719-1826

Sudaneses	1719-1743	1744-1768	1769-1793	1794-1818	1819-1826	TOTAL
Mina	42	391	688	394	1515	303
Courana	4	27	29	4	64	128
Cobu	5	10	9	4	28	56
Nagô	1	8	15	4	28	56
Sabaru	1	8	2	3	14	28
Fom	4	4	-	-	8	16
São Tomé	1	3	-	-	4	7
Cabo Verde	3	13	17	2	35	70
Bantos						
Angola	19	195	447	521	1182	1263
Benguela	10	30	43	23	106	212
Congo	7	7	16	23	33	86
Cambinda	1	1	2	9	13	26
Cassange	-	-	2	2	4	8
Monjolo	1	3	1	2	7	14
Rebolo	-	-	2	6	8	16
Moçambique	2	7	1	-	10	19

Fonte: Carneiro, Edson. Ladinos e Crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, pp.17-18. (Citado em Borges, Célia. 1998)

Segundo Célia Borges, entre os sudaneses, os escravos que mais sofreram com a ação do tráfico foram os povos yoruba (Nagô, Ijêcha, Egbá, Detu, Ibadam, Yebu, da Nigéria), e os grupos gegês ou Ewe do Dahome e os Fanti e Ashanti da Costa do Ouro, e do lado dos bantos, os grupos de Angola e Congo (1999: 141).

2.4.2 - CHICO-REI DE VILA RICA E O CONGADO SETELAGOANO

Os congadeiros de Sete Lagoas, ao falarem de sua ascendência africana, costumam se reportar a terras congolenses e angolanas, sobretudo ao entoarem seus versos, cantos e embaixadas⁸². Apesar de não saberem ao certo quando se iniciaram os festejos do congado na cidade, é assunto corrente que a tradição teria chegado ao município através dos descendentes de Chico Rei da antiga Vila Rica, hoje Ouro Preto, que, aliás, são considerados a família congadeira pioneira em todo o Estado de Minas Gerais.

O congado foi trazido por Chico Rei, que morava no país Congo, e que foi trazidos pelos portugueses para Vila Rica... A primeira festa de congado no Brasil foi em 1º de janeiro de 1717 (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1998:104).

Chico Rei trouxe a devoção de Nossa Senhora do Rosário para o Brasil... ele era rei na África, tinha a devoção: religião de negro, o folclore brasileiro (Dona Cecília Preta-Rainha Conga de Minas Gerais, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1989:106).

Porque esse pessoal aqui da Lontrinha⁸³ são todos da tribo de Chico Rei, você pode até ver como lá eles

⁸²Cumpramos aqui esclarecer que histórias do passado, notadamente relacionadas a ascendência africana dos congadeiros, ou mesmo brasileira, em geral, são assunto dos mais velhos e das autoridades do congado em que os menos experientes não ousam muito debater, ministrando publicamente tal conteúdo ao cantar, dançar, recitar.

⁸³Aqui a entrevistada está se referindo à Guarda Nossa Senhora de Lourdes da localidade rural Lontrinha do distrito do Barreiro, município de Sete Lagoas

são mais escuros, são 'pretos' legítimos (Capitã de Congo, Sete Lagoas, outubro de 2007)

Porque nessa igreja aqui dos Maias, foram muitos os escravos fugidos que escondiam no forro dela. Nessa região aqui foi escondido muito ouro... Foi esses descendentes de Chico Rei que trouxeram esses ouros para esconder por aqui (Capitão de Congo, Serra dos Maias-Inhaúma, agosto de 2006)

Na verdade, a história de Chico Rei é amplamente conhecida em todo território nacional. Também nunca foi considerado um “mito negro”, como um dia fizeram com os líderes palmarinos.

Schlichthorst conta que régulos africanos vindos escravos para o Brasil, continuavam aqui recebendo homenagens e beija-mão dos seus agora iguais e ex-súditos da África. Aliás é bastante conhecida a admirável história de Chico-Rei nas Gerais (Andrade, 1982b:21)⁸⁴.

Em Sete Lagoas, a relação entre o congado e as “tribos” de Chico Rei não é uma referência remota, ganhando contornos bem firmes através da história da família de Sr. João Manoel de Deus, descendente de Chico Rei e há muitos anos residente em Sete Lagoas. Mais conhecido como “Janjão”, João Manoel de Deus é, atualmente, o representante de Chico Rei no Reinado de Minas Gerais e guardião oficial de sua coroa; privilégios atribuídos a sua ascendência direta à linhagem de Chico Rei. É através do conhecimento e memória da família de Janjão que a história de Chico Rei, em Sete Lagoas, se encheu de pormenores.

Consoante Seu Janjão, Chico Rei era Rei do Congo, de Angola, da Guiné, de um território por entre essas terras.

Chico Rei ele era Rei lá do Congo. Ele tinha 3.000 aldeias que ele comandava todo mundo... Lá no Congo, lá em Angola, por aí afora, eles tudo respeitava ele como Rei.

Havia na África, segundo vários entrevistados [congadeiros de Sete Lagoas], senhores e escravos, todos negros. Chico Rei, sempre citado, tem seu reinado localizado ora no Congo, ora na Guiné. Também na Guiné é “lembrado” um “Rei dos marujos, que usava capacete de plumas” (Maria Ambrósio, 1998:80).

Era chefe de grande tribo nas margens do Rio Guiné (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1998:80).

E, com relação à sua ascendência.

Que minha vó é de Gana e a parte do meu pai é de Angola (Seu Janjão, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1998:80:76).

Entre os congadeiros de Sete Lagoas, é assunto corrente que seus antepassados africanos são originários de “tribos rivais”, ou mesmo de uma mesma “tribo” que teria se dividido entre facções rivais, em geral, pensadas como que “congos”, “povos da Guiné”, “angolanos”. Ainda em África, teriam passado por períodos de intensos conflitos, desencadeadores de terríveis “guerrilhas” que acabaram por produzir perturbações no “plano celeste”, mas que graças à aparição de um ser maravilhoso e misericordioso, conseguiram se livrar das brigas e dos males

⁸⁴ Quanto aos “seus agora iguais e ex-súditos”, a história de Chico-Rei me parece apontar exatamente o contrário.

que essas guerras acarretavam, no dia em que a “terra balanceou”.

Então teve a guerrilha... Então minha mãe contava que tinha uma guerra cá no Congo, que eles fôro lá e prenderô ele... ela era mucinha, ela mesmo não viu a confusão, mas via os otro falá, os mais velhos, disse que teve uma guerrilha lá qu'eles tiraro a coroa dele, descoroaro ele (Seu Janjão, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:85).

Desde esse dia, passaram a fazer parte de uma única e mesma irmandade – a dos filhos do Rosário – sem que com isso aniquilassem-se suas feições mais características, e que essa história, bem como as diferenças constitutivas, expressos pela existência de diferentes guardas entre os herdeiros do congado, teriam chegado ao Brasil através de Chico Rei e de suas tribos, que, segundo Janjão, estavam presentes no dia desse incrível e misterioso acontecimento.

A época do surgimento da Festa de Nossa Senhora do Rosário (remonta) a 700 anos além do nascimento de Cristo. É a representação de um exército que defendeu a corte celeste. Surgiu na terra do Congo, no povo do Congo...Els tava no eito, quando apareceu um sinal, um clarão na praia do rio de Angola. Era perto... (Capitão Raimundo do Carmo - “Diquinho”-, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:90).

Nossa Senhora apareceu na praia do mar. Em que rio que Nossa Sinhora apareceu? Vão vê se ocê sabe... el'apareceu na praia do rio de Angola... (Dona Cecília Preta-Rainha Conga de Minas Gerais, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1989:90)

Nossa Senhora do Rusário apareceu no dia 10 de outubro de 1080 na praia do Rio de Angola, em Uganda na África (Chico Cachimbo-Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, apud, Maria Ambrósio, 1998:91).

São diversos os versos e quadras entoadas pelos congadeiros, por mim recolhidos em diferentes festas e ocasiões, que fazem alusão ao dia em que a terra balanceou.

*Senhora do Rosário,
foi quem me chamou aqui.
A água do mar é santa,
eu vi, eu vi, eu vi.*

*Senhora Rainha,
onde me mandar eu vou.
No balanço da rainha,
eu nunca vi tanta fulô.*

Como já mencionado, Janjão acredita que sua tribo estava presente no dia do aparecimento de Nossa Senhora, porém, nestes relatos, situa o acontecimento no Rio Jordão, o que, no entender da entrevistadora, bem poderia ser o mesmo rio da praia do mar de Angola, pois, em outros momentos Janjão se refere ao rio da Guiné e à praia do mar de Angola.

Acredito que muitos deles (minha tribo) assistiro à chegada dela na praia do Rio Jordão. Acredito porque foi contado visivelmente prá gente. Eles num gostava de contá, não. Não. Meu povo assistiro a chegada de Nossa Sinhora do Rusário para eles, lá na praia do Rio Jordão. Com aquela crença, é que eles tem essa crença em Nossa Sinhora do Rusário, e Santa Efigênia du Rusário (Seu Janjão, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:94).

A hierofania de Nossa Senhora do Rosário, que os congadeiros consideram o principal fundamento de sua tradição, foi marcada por uma série de acontecimentos extraordinários: “a

terra balanceou”, as “águas todas tremeram”, a notícia percorreu por entre mares, terras e céus. Foram diversas as comitivas, terrenas e celestes, que tentaram trazê-la para terra firme, mas ela só aceitou ser resgatada pelo povo mais humilde, encantada com a música que emanava de suas caixas, isto é, com sua fé e força espiritual.

Os nêgo é que tirou ela da zona do mar... Foi Congo, banda de música, padre – já tinha congo... foi todo mundo, ela no meio do mar. Ali bateu candombe... quando bateu candombe, e bateu moçambique, ali els cum medo dela iscapuli, els fizeram fuguera e ficaram viginado ela e bateno candombe e moçambique... Ali ela veio vindo, veio vindo até que entrô na igreja... Isso foi contato pelos antigos, eu não sei diss' não, - se eu tô mentino, mas num é mentira, pois nêgo véio não mente (Dona Maria Cassimira, Rainha Conga de Minas Gerais, Belo Horizonte, apud Maria Ambrósio, 1998:89:90).

El'a apareceu, na praia do rio de Angola... foi rei, banda de música, coro de anjo, ela não veio...; foi padre, ela não veio...; os nêgo fizeram um andor de pau, ela veio (Cecília Preta, Rainha Conga de Minas Gerais, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1998:90).

Essa força espiritual do grupo de negros que conseguiram resgatar Nossa Senhora do Rosário, emanada de seus cantos, danças e instrumentos musicais, é descrita pelos congadeiros como uma força muito grande, diferente, que os brancos não tinham, que é muitas vezes descrita como “força mágica”, antiga e “mais pesada”.

Tinham [os negros que resgataram Nossa Senhora do Rosário] uma força espiritual muito grande que os brancos não tinha... Força até de magia, como o candombe... que é o mais antigo, é o mais pesado (Cecilia Preta, Rainha Conga de Minas Gerais, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1998:101).

O aparecimento de Nossa Senhora do Rosário também teria sido presenciado por entidades espirituais do “povo de comboio”, que ainda hoje se fazem presentes nos rituais do congado e da umbanda, ao passo que outras se “desencarnaram” após o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário, emantando-se de sua luz divina, donde os congadeiros situam a origem dos chamados “pretos velhos do rosário”.

A época do surgimento da Festa de Nossa Senhora do Rosário (remonta) a 700 anos além do nascimento de Cristo. É a representação de um exército que defendeu a corte celeste. Surgiu na terra do Congo, no povo do Congo...Els tava no eito, quando apareceu um sinal, um clarão na praia do rio de Angola. Era perto...Nenhum deles foi lá. Maria Conga – do povo de comboio – é que foi: olhou de longe, voltou extasiada, emocionada de alegria, dizendo: “É Nossa de Runsár!”. A língua dela não dava prá falar direito

(...) escrava que vivia na África; hoje é entidade: Tia Maria Conga... era muito estimada, por ser ama-de-leite dos fazendêro do lugar.

Ela era do “povo de comboio”, o qual tinha uma força espiritual como se fosse espiritismo, mas não é: só deles pensarem as coisas aconteciam... Chico Toco, de Guiné, que era povo da Costa, foi pai do candomblé (Capitão de Congo Raimundo do Carmo - “Diquinho”-, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:90:87).

Nossa Senhora do Rusário apareceu no dia 10 de outubro de 1080 na praia do Rio de Angola, em Uganda, na África. Um nêgo véio viu, foi na aldeia, chamô os ôtros escravos, viero o velho Jerônimo, chefe de 400 negros, prendeu 25 escravos que estavam lá cantando. Vários nêgo fôro em romaria. No dia 10 de outubro, fôro os escravos batendo caixa, reco-reco: foi o dia em que terra balancêo, as águas tremeu e Nossa Senhora do Rusário apareceu. Colocar numa capela (onde ela já era festejada). No dia 11, às 9 horas da noite, na terra veio uma neve, desencarnô 25 nêgo, que são os pretos velhos do Rusário (...) principalmente Pai Manoel, que descobriu, viu primeiro (...) Pai Manoel estava pescando prá matar fome dos dois filhos, quando viu uma luz muito estranha no rio, levou a canoa, viu ela sobre as água com o

rosário na mão (...) Atendeu o chamado dos nêgo, por causa do orgulho, soberba, ira, separação que existe até hoje: os nêgo que fôro de coração de alegria, ela veio (Chico Cachimbo, Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:91).

Temos aqui um interessante paralelo entre a cosmologia banto, tal qual nos apresenta Mello e Souza (2002), e o surgimento dos pretos velhos do rosário. Segundo Mello e Souza, para os povos bantos, as almas dos mortos e os seres místicos habitam o mundo das águas, possuindo uma coloração branca. De forma semelhante, para os congadeiros de Sete Lagoas, Nossa Senhora do Rosário aparece sobre as águas do mar em Angola, e, após sua hierofania, uma neve cobre a terra, desencarnando os 25 pretos velhos do Rosário. São inúmeros os cantos, versos, quadras, embaixadas entoadas pelos congadeiros, por mim recolhidos em diferentes festas e ocasiões, que fazem menção à esses acontecimentos.

*Ô Maria concebida,
sem pecado original.
Põe a benção nos dançantes,
que é o primeiro sinal.*

*Vamos todos marinheiros,
lá no mar relampeou, ôôôô!
É sereia,
É de Angola,
É pai Xangô, ôôôô!⁸⁵*

Como se vê, entre os congadeiros seus festejos são pensados como que alusivos aos acontecimentos do “dia em que a terra balanceou”, os quais tiveram notícia através da tribo de Chico Rei e seus descendentes e de sua dispersão para a região de Sete Lagoas. Consoante a memória dos congadeiros, as tribos de Chico Rei – que Janjão situa, na maior parte das vezes, como “tribos não-batizadas da Guiné” – estavam passando por um período de guerras, lá para os lados do Congo e de Angola, ocasião em que Chico Rei teria sido descoroadado e seus súditos teriam passado por inúmeras dificuldades. Neste mesmo período, teria ocorrido uma guerra no céu, em virtude das escravizações que essas guerras ocasionavam.

Quando ela [Nossa Senhora do Rosário] apareceu, tinha uma guerra no céu; dirigido [por causa] da escravidão, que o povo sofria sem saber porque; ela foi designada para salvar o povo da culpa que pagava sem dever (Capitão de Congo Raimundo Lourenço-Diquinho, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1998:85).

Chico Rei e sua tribo teriam, então, presenciado o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário, as tentativas fracassadas de resgate, o resgate efetivado pelos dançantes tocadores de caixa, a desencarnação e nascimento dos pretos velhos do rosário e de tia Maria Conga. Pouco tempo depois são enganados pelos portugueses, vindo parar no Brasil, na condição de escravos,

⁸⁵ Cumpre-nos aqui observar que para os umbandistas setelagoanos, assim como de outros lugares, Xangô e São Jerônimo são considerados a mesma entidade.

através de “duas pranchadas”, tendo Chico Rei vindo na primeira.

Seu Janjão, relatando a viagem de Chico Rei com 5.000 súditos, diz que eles foram conduzidos a uma esquadra de navios, como para uma festa. Ficaram muito tempo perdidos “em alto mar”: “Porque diz que eles esbarraro aqui porque afastaram um pouco da costa da África” (Maria Ambrósio, 1998:97).

Consoante Janjão, nessa primeira pranchada, Chico Rei e seus 5.000 súditos, teriam desembarcado no Rio de Janeiro, mais precisamente “na praia do Valengo”, o que Maria Ambrósio acredita ser uma alusão aos barracões de espera de Vallongo, no Rio de Janeiro, tornado “tristemente célebre”, pelas péssimas acomodações que apresentava (Janjão *apud* Maria Ambrósio, 1998:97). Já a avó de Janjão, que não era da Guiné, mas de Gana, teria chegado ao Brasil na segunda pranchada, no ano 1632.

*Então minha vó veio, mas já foi na segunda pranchada. Porque minha vó veio prá qui já foi no ano de 1632. Mas o Chico já tinha vindo (Janjão, Sete Lagoas *apud* Maria Ambrósio, 1989:97).*

Outros congadeiros, do grupo dos moçambiqueiros, situam a vinda de Chico Rei em 1714.

*Em 1714 a descendência de Chico Rei, por nome Francisco da Natividade, chefe de grandes tribos nas margens do Rio Guiné, foi exportada como escravos. Durante a travessia, duzentos e cinqüenta pessoas foram atiradas no ociano... porque tinha gente que estava com o pensamento contrário; Chico Rei ordenou. Foi perguntado si jogava mais. Respondeu que: “Se o tempo acalmar, não precisa, se não, joga mais. Era o povo da Nova Guiné (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas *apud* Maria Ambrósio, 1998:96).*

Mas se Tia Maria Conga, as caixas do candombe e os pretos velhos do rosário aparecem como pertencentes ao “povo de comboio”, os moçambiqueiros, muitas vezes descritos como “filhos” do candombe (o primeiro grupo de negros a ter efetivado o resgate de Nossa Senhora do Rosário e, em termos mágicos, “a mais pesada de todas as guardas”), apresentam dúvidas quanto a quem realmente teria resgatado a santa, portanto, qual realmente seria “a mais pesada”, reivindicando para si a ascendência africana diferenciada.

*Os moçambiques viviam no país Moçambique que conhecia a cultura do café; foram trazidos para fazer esse trabalho em São Paulo. Era colônia de Portugal. Os moçambiques adoravam um deus pagão, então mandaram os Jesuítas para catequizá-los, puseram santos da mesma cor deles, prá eles aceitar ser catequizados. Quando vieram para o Brasil, já tinham a devoção, as danças há muitos anos... Os países vizinhos eram a Etiópia, o Sudão Francês e a Guiné. Os do Sudão eram primos do moçambique. Moçambique é igual “moços novos”: era dança só dos mais novos, dança mais esperta (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, *apud* Maria Ambrósio, 1989:83).*

Além da controvérsia quanto ao povo que realmente teria resgatado Nossa Senhora do Rosário, algumas entidades também são designadas como não pertencentes ao “povo de comboio”.

*Chico Toco, de Guiné, que era povo da Costa, foi pai do candomblé, também tinha força espiritual (Capitão de Congo Raimundo Lourenço, Sete Lagoas, *apud* Maria Ambrósio, 1989:87).*

Basta qui, Nossa Senhora apareceu na praia de Angola, foi prá um dus... dus chefe do congado, mas, o Pai

Juão... Tem um pai Juão de congadêro e tem um Pai Juão dos moçambiqueiro (...) Mais, intão, els tivero uma demandzinha, purquê Nossa Senhora acumpanhó, justamente acumpanhó o congado (Janjão, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:91).

Segundo os moçambiqueiros de Sete Lagoas, no entender de Maria Ambrósio, seus parentes teriam chegado ao Brasil em 1650, antes mesmo de Chico Rei e suas tribos, já que, para estes, diferentemente de Janjão, Chico Rei e suas tribos teriam chegado ao Brasil em 1714.

(...) em 1650, enganados, porque os portugueses apresentaram para eles uma vantagem: “vão ganhar terra, vão prosperar”; chegaram aqui para serem escravizados (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:98).

Os moçambiqueiros que concederam entrevistas à Maria Ambrósio (1989) eram, à época de sua pesquisa, a única guarda de moçambique da cidade. Permaneceram como pioneira e filha única, consoante Seu Manoel, fundador da guarda, de 1968, ano de sua fundação, até 1999, quando começaram a surgir novas guardas de moçambique na cidade. Um capitão dessa guarda, o Moçambique Nossa Senhora da Conceição, apresenta ainda uma outra versão do aparecimento de Nossa Senhora do Rosário.

Nossa Senhora do Rusário apareceu na gruta da Guiné, país colônia de Portugal. Precisou que todas representações da terra fossem buscá ela: banda de música, emissários dos reis para tirá-la. Não conseguiram. Um preto velho, Preto Juão, foi convocado para ir na gruta; ele se dizia analfabeto, disse:

– Ó Senhora! Lindo presente não tenho, mas no meu peito trago um Rosário e com ele rezo Ave Maria!”

Então ela seguiu eles, eles de costa ... Ao atravessarem (um rio) ela parou no meio do rio e deu sinal para que eles passasse. Eles tivero medo, então a origem da meia lua que os congos faz na encruzilhada. Nesse completar a volta foram movidos por uma força misteriosa, atravessaram... O Rei de Portugal, disse sabendo, mandou erigir capelinha; então essa festa de marujada se transformou em Festa de Nossa Senhora do Rusário (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:93).

Assim, consoante os moçambiqueiros, apesar de terem chegado ao Brasil antes das tribos não batizadas de Chico Rei, esses é que teriam presenciado a hierofania de Nossa Senhora do Rosário na gruta, e, assim, trazido a festa do Rosário para o Brasil, em 1714.

Segundo Seu Janjão, da praia de “Valengo”, Chico Rei e sua tribo foram levados para Vila Rica, hoje Ouro Preto, na condição de escravos, mas que Chico Rei, ao fazer um acordo com o Governador, foi, em terras brasileiras, novamente coroado.

(...) o Governador propôs o Chico, da Natividade, qui si ele desse garantia... dos nêgo dele não fazê confusão dentro da Vila Rica, que êle ia fazê ele uma proposta:

– Eu vou torná mandá te c' roá novamente como Rei lá da África.

– Se o senhor me der essa garantia, eu também darei garantia o senhor, qui els num ia fazê confusão mais. (Janjão, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:107).

Consoante Seu Janjão, Chico Rei, antes mesmo de ser coroado, comprou sua alforria e a do seu filho, de nome “Muzinga”, e de muitos outros, com a venda de ouro de uma mina velha que arrematou de seu senhor que a julgava esgotada, mas que, na verdade, escondia em enorme

tesouro. Com o dinheiro da mina, Chico Rei construiu uma Igreja de Santa Efigênia, para pagar uma promessa que fez quando foi descoroadado, ainda na África, na qual foi realizada sua cerimônia de coroação. No mesmo dia sua esposa, Antônia, também foi coroada, e, ao sair da Igreja, foram saudados e aplaudidos pelos negros.

– *Ria Congo riala-u Uganda. Zia Mucinha.*

Isto é na língua africana, é: “Viva Chico Rei!”. Cabô a missa, às onze horas. Ele foi prá casa. O pessoal todo decêro acompanhado ele até... no portão da chácara. Eles entraro lá, ele foi pro palácio (...) e os nêgo dançante todos tinha um chique-chique no pé. Tinha um guizo no pé. Iss' é os dançante dele (Janjão, apud Maria Ambrósio, 1989:109).

Segundo um capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Chico Rei também teria sido o primeiro a fazer uma festa quando da abolição da escravatura.

Na abolição da escravatura, se manifestaram nas ruas. Os moçambiques, em Piracicaba, ficaram sabendo que Chico Rei fez uma festa a Nossa Senhora do Rosário, e fizeram uma também. Executaram seus instrumentos: praia, patangón (Capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, apud Maria Ambrósio, 1989:109).

Quanto à Sete Lagoas, o capitão de Congo, Raimundo Lourenço, “Diquinho”, é quem nos fornece a informação, “de ouvir dizer”, de que congadeiro mais antigo da cidade seria o Sr. Ananias Ribeiro, o “Nanias”, e que teria sido ele quem “espalhô missão nessas redondezas” (Diquinho, Sete Lagoas apud Maria Ambrósio, 1989:110).

Sr. Ananias Ribeiro, o “Nanias”, é reconhecido por Janjão como filho de sua tia avó por parte de mãe, a qual seria filha de sua bisavó Maria Suzana que situa como sendo de Gana, o que acredito ser uma referência genérica à sua linhagem materna, e não exatamente à sua “bisavó”, e a parte de seu pai como proveniente de Angola⁸⁶.

(...) porque minha avó é de Gana e a parte de meu pai de Angola (Janjão, apud Maria Ambrósio, 1989:76).

Janjão também nos fornece informações sobre sua tia paterna, Maria Isabel Gonçalves, a 1ª Rainha Conga de Minas Gerais, cuja existência teria sido marcada por fato extraordinário. Quando Janjão era ainda criança, a tia Maria Isabel já somava mais de 200 anos, sendo mais velha que sua bisavó, Maria Suzana, e, que, por isso, teria chegado no Brasil antes de Maria Suzana, na mesma pranchada de Chico Rei.

(...) fizêro o cálculo da idade dela ... por 204 anos (Janjão, apud Maria Ambrósio, 1989:111).

Segundo Janjão e Diquinho, tia Maria Isabel, à época residente em Jequitibá, é quem teria “plantado” as duas primeiras guardas na região, a de Ananias Ribeiro, que já mencionamos, e a

⁸⁶ Aqui a descrição de Maria Ambrósio é um pouco confusa. Ela primeiro nos diz que Janjão reconhece Benevides como filho de sua tia por parte de mãe, ou seja, da irmã de sua mãe. Depois nos diz Maria Suzana, mãe de sua tia, é mãe da mãe de sua mãe. Por isso acredito que quando Janjão diz “parte de pai”, “tia materna” “avó”, são referências às suas linhagens paterna e materna. Como já anteriormente assinalado, intento revisar e completar essas informações junto à Janjão, de quem tenho o contato. Por hora, trabalharei apenas com as informações recolhidas por Maria Ambrósio (1989).

de Zé Bahia do Espírito Santo que, apesar de não saberem ao certo quando foram fundadas, em 1921, consoante os congadeiros, seguramente já existiam. Em 1914, tia Maria Isabel parte para os festejos do congado de Santa Luzia, e, não se sabe bem quando ou onde, funda o reinado mineiro do Congado, ocupando o posto de de 1ª Rainha Conga de Minas Gerais. Tia Maria Isabel, antes de ir para Santa Luzia, já era Rainha Conga de Jequitibá, deixando o posto para a mãe de Janjão.

No Reinado Mineiro, tia Maria Isabel teria sido a responsável pela ascendência política e religiosa da rainha Conga frente ao Rei, o que, ainda hoje, é algo bastante visível. Segundo Dona Maria Cassimira, que à época da pesquisa de Maria Ambrósio era Rainha Conga do Estado Maior de Minas Gerais, tal situação teria ocorrido porque “... o Rei chegô atrasado e ficô sem coroação” (1989:86).

Quê dizê, que o que ficô vigorando foi a Rainha Conga (Dona Maria Cassimira, Belo Horizonte, 1989:86).

Atualmente o reinado mineiro é composto de três cargos reais:

→ Rainha Conga do Estado Maior de Minas Gerais, atualmente ocupado por Dona Isabel, filha de Dona Maria Cassimira, da guarda Moçambique 13 de Maio do Bairro Concórdia, Belo Horizonte.

→ Rei Congo do Estado Maior de Minas Gerais, atualmente representado por José Arnestino

→ Representante Oficial de Chico Rei em Minas Gerais e Guardião Oficial de sua Coroa, Seu Janjão.

Com relação ao último cargo, é importante termos em mente que, sendo Chico Rei “rei das tribos não batizadas da Guiné”, possui um cargo real específico, que não se confunde com o Rei Congo, que seria o “rei de tribos africanas batizadas”. Quanto à Rainha Conga, assume algumas idiosincrasias, a partir da história singular de Maria Isabel, a primeira Rainha Conga do Estado.

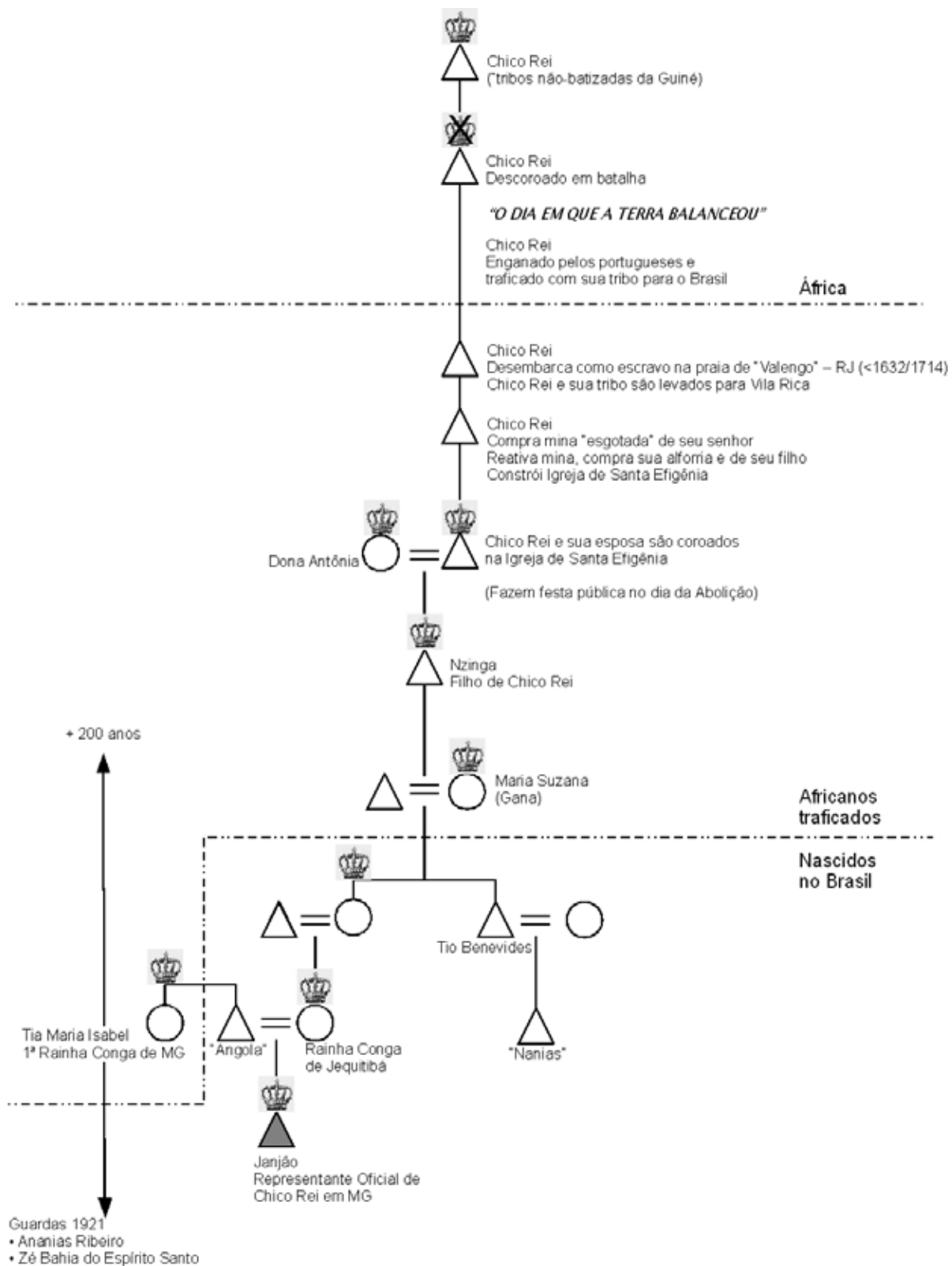
Logo abaixo, apresentarei uma representação esquemática dos acontecimentos que marcaram a história de Chico Rei, a partir das informações fornecidas por Janjão, e por outros congadeiros de Sete Lagoas. Em seguida, tentaremos tecer algumas hipóteses iniciais, tomando por base as informações que consegui aqui reunir, levando também em conta as outras duas figuras já apresentadas, referentes à linhagem real de *Mani Congo* e dos *Ngolas* “Angolanos”⁸⁷.

Posto isso, é preciso esclarecer, desde já, que, ao realizar este “exercício”, não pretendo refutar ou endossar “verdades históricas”. Meu objetivo é tentar pensar em que medida os

⁸⁷ O anexo I poderá ser utilizado como subsídio.

acontecimentos históricos ocorridos em África, quando da colonização portuguesa e do tráfico escravista, possuem alguma “ligação” com a prática congadeira, tal qual a encontramos expressa em Sete Lagoas. Trata-se, evidentemente, muito mais de um “exercício” do que uma “análise” propriamente dita, que demandaria um número bem maior de informações, dada a monumentalidade histórica, político-social e cultural implicadas no bojo desses acontecimentos, para não falar da complexidade estético-filosófica e religiosa que se fazem presentes na tradição congadeira, onde quer que a encontramos manifesta. Mas advogo ao meu favor que estas são apenas algumas de minhas hipóteses iniciais, o que permite fazer deste texto meu ambiente laboratorial (Latour, 2005). Além disso, acredito que o exercício a que estou me propondo realizar, de forma prematura, apressada e inconsistente, poderá algum dia render algum fruto, dado seu caráter, por assim dizer, não apenas “especulativo”, mas também etnográfico, o que abre espaço para que minhas suposições, mesmo se invalidadas, possam ser futuramente reformuladas, completadas.

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA - CHICO REI DE VILA RICA



2.5 - NOTÍCIAS, INFORMES DIVERSOS, SOBREVÔOS E GAATICES

Em primeiro lugar, gostaria de lembrar que, consoante os congadeiros de Sete Lagoas, as tribos de Chico Rei eram “tribos não batizadas da Guiné”, que teriam assistido ao descoroamento de seu Rei, em virtude de conflitos, e que, depois, foram enganadas pelos portugueses, e, assim, trazidos para o Brasil na condição de escravos (Segundo Janjão, antes de 1632, ano em que sua “avó” teria chegado ao Brasil – já na “segunda pranchada”– e, consoante o capitão do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, em 1714). As tribos não batizadas da Guiné de Chico Rei, no entender de Cecília Preta, Rainha Conga de Minas Gerais, ainda teriam religião “de preto”, que possui uma “força espiritual muito grande que o branco não conhece”.

Assim, ao cruzar as informações que consegui reunir para escrita deste capítulo, essa descrição dos congadeiros acerca da história de Chico Rei e de suas tribos me pareceram apresentar algumas coincidências e verosimilhanças com os acontecimentos vivenciados em Ndongo, Matamba e adjacências, ao longo dos séculos XVI e XVII. E tendo sido Chico Rei descoroadado e, depois, enganado pelos portugueses, sua história me pareceu ainda mais aproximada dos acontecimentos vivenciados pelos ambundos de Ndongo, sobretudo devido ao fato deste ter sido descoroadado ainda em África.

Além disso, entre os congadeiros de Sete Lagoas, Chico Rei é considerado um soberano próximo ao Rei de Congo, e às vezes, até confundido com ele. Vale a pena lembrar aqui que os ambundos, em relação aos jagas, também eram os mais próximos da corte congoleza, tendo, inclusive, chegado a ocupar São Salvador, *mbanza Congo*, quando ainda era um território independente. E quando Matamba invadiu Ndongo, unificando os dois territórios, transfigurando-se em um reino de povos mistos, os chamados ambundo-jagas, os nobres de origem ambundo é quem desempenhavam o papel de intermediários do reino junto à corte congoleza, pois, apesar se declararem território independente, ainda pagavam tributos e enviavam presentes à *mani Congo*, o que lhes conferia direito à participação nos processos de eleição de poder sucessório.

A saudação que Janjão atribui ao dia da coração de Chico Rei, “Ria Congo riala-u Uganda. Zia Mucinha”, também é bastante sugestiva. Em Mário de Andrade encontramos uma informação de Frei Canecantim, fornecida por Pereira da Costa, de que no Brasil colonial os escravos chamavam o Rei Congo de “Ngana Muchino riá Congo”, e que “Muchino”, em ambundo, significa “rei” (1982b:109). Se for correta a informação, Chico Rei teria sido saudado como Rei de Uganda.

Em uma outra nota, Mário de Andrade, baseado em Nina Rodrigues, chega a sugerir que, em ambundo, “ngana” seria o correlato feminino de “ngola”, sendo seu significado, não o de rei, mas “senhor, chefe, potestade” (1982b:119). Se também estiver correta essa informação, o Rei Congo poderia também estar sendo saudado como um “chefe de ascendência feminina”, o que, seria, no mínimo, um fato curioso.

Consoante um capitão da guarda de moçambique Nossa Senhora da Conceição, as tribos de Chico Rei eram compostas por “familiares e amigos” que ficavam sob a responsabilidade do Rei, o que também abre a possibilidade dessas serem compostas de povos mistos, como os ambundo-jagas (1989:79). Além disso, se observarmos as estatísticas sobre a origem da população de Vila Rica, entre os anos de 1719-1826, que apresentei no corpo do texto, os chamados “Angola” aparecem em número bem maior que os classificados como “Congo”.

Tia Maria Isabel, que viveu mais de 200 anos, chega na frente, funda o reinado do Estado Maior de Minas Gerais, impondo ao Rei Congo sua ascendência política, usurpando-lhe o poder, assim como um dia também o fizera Njinga Bandi. A ascendência política da Rainha Conga no reinado mineiro é descrita por Dona Maria Cassimira como uma espécie de “artimanha”, e não um direito, o que me leva a crer que o poder no congado, talvez, seja pensado como um privilégio masculino usurpado pelas mulheres. Em uma festa de exu de um terreiro de umbanda de Sete Lagoas, em que o capitão do moçambique é o pai de santo⁸⁸, recolhi uma quadra em que essa mesma questão também aparece como fonte de dúvida.

*Se essa porteira é firme
eu pergunto, porque é?
Quem toma conta da porteira
é o homem ou é a mulher?*

E por falar em umbanda, as entidades que se fizeram presentes um dia após o mundo ter balanceado sempre são lembradas nos cantos entoados pelos congadeiros, algumas vezes também se fazendo presentes nos festejos do rosário.

*Dá licença capitão,
que agora eu vou falar.
Quero ver caixa bater,
Quero ver gunga pular.*

*No rosário de Maria,
a coroa eu vou louvar.
Todo mundo está louvando,
eu também quero louvar.*

*No rosário de Maria, a coroa eu vou levar.
Vou pedir ao capitão,*

⁸⁸ Tratava-se de uma festa em que o exu “Espalha Brasa” era o anfitrião.

para esse ingoma eu puxar:

*Vou pedir ao capitão,
para esse ingoma eu puxar:
Senhor Rei e Sá Rainha,
negro véio vai saravar.*

*Da licença, ó senhor
Dá licença, ó iaiá
Preto velho de Angola
Mandou me falá*

Talvez aqui os congadeiros estejam nos acenando um caminho, através do qual a reconversão de Njinga Bandi, fiel defensora das tradições africanas, possa ser mais bem compreendida que o proselitismo de capuchinhos. Ao longo da história do seu reinado, Njinga sempre foi cortejada por missionários cristãos, recebendo presentes e sendo batizada com pompa e circunstância, mas nem por isso sucumbiu ao proselitismo dos missionários, a não ser ao final de sua vida, o que, ao meu ver, torna o acontecimento um tanto quanto misterioso.

Em Minas Gerais, São Benedito, Santa Efigênia e outros santos de tez escura possuem notório destaque nos festejos do congado, porém, não aparecem nos relatos sobre os acontecimentos vivenciados pelos antepassados em África. Para Mário de Andrade, santos negros como São Benedito e Santa Efigênia, embora muito cultuados entre os negros no Brasil, não teriam alcançado expressividade entre os africanos, ao contrário de Nossa Senhora do Rosário.

Não sei se os negros adorarem a S. Benedito é já tradição africana, a Senhora do Rosário é. Nos doze tempos de Ambassa (S. Salvador, capital do Congo) nomeados por Alfredo Sarmiento⁸⁹ um tinha como orago à Senhora do Rosário, nenhum à S. Benedito (1982b:113).

Coincidentemente, São Benedito e Santa Efigênia também não aparecem nos relatos do “dia em que a terra balanceou”, a não ser na promessa de Chico Rei, tal qual nos informa Janjão, o que me leva a supor que, entre os congadeiros, apenas Nossa Senhora do Rosário seria uma referência religiosa dos antepassados africanos, e São Benedito e Santa Efigênia, mais associados ao “tempo de cativo”.

Mas voltando às rainhas do congado mineiro, não podemos nos esquecer que Janjão nos descreve sua ascendência paterna como angolana, e o filho de Chico Rei como de nome Muzinga, ingredientes que, talvez, podem ter inspirado tia Maria Isabel a usurpar o poder do Rei Congo, pois, tendo vivido mais 200 anos, portanto, contemporânea de Chico Rei, é possível que tenha tido notícias do reinado de Njinga, e, assim, se sentido à vontade para repetir o feito de sua possível parente, a afamada Njinga Bândi. Aliás, são diversas as rainhas do congado mineiro que

⁸⁹ Cf. Alfredo Sarmiento. *Os Sertões D'África*. Lisboa. 1880 apud Andrade, 1982:113.

se imortalizaram por traços parecidos aos de Njinga Bândi, como pulso firme e voz de comando, como por exemplo, Dona “Niquinha”, a saudosa Rainha dos Pantana de Lêda Martins (1997), hoje Jatobá. E é claro, não poderia deixar de mencionar a monumental Cecília Preta, Rainha Conga de Minas Gerais que, em Sete Lagoas, não era rainha, mas capitã de sua guarda e muitíssimo acatada. Segundo meus entrevistados, a capitã Cecília Preta era altamente respeitada pelos soldados de sua guarda, e mesmo de outras, e era vista como uma grande líder de toda a capitania setelagoana, onde não havia soldado, capitão ou juiz que não se curvasse diante de seus “mandos e desmandos”.

Um outro fato curioso é que, segundo meus entrevistados, o congado setelagoano nunca foi organizado dentro de um reinado ou irmandade, o que também é afirmado por Maria Ambrósio (1989), se definindo antes como uma espécie de “capitania”. Coincidentemente, no reinado de Njinga Bândi, era o chefe principal de seu exército guerreiro que governava ao lado da rainha os súditos do reino.

Segundo Saul Martins (1991), em Carmo da Mata-MG, a luta de espadas entre dois embaixadores é chamada de “rezinga”, o que acredito ter possibilidade de ser uma alusão à força guerreira de Njinga e de seu exército jaga que, consoante Mário de Andrade (1982b), também eram conhecidos como “os gingas”.

Cecília Preta também tinha habilidades políticas e diplomáticas, tecendo alianças e impressionando políticos ilustres, como Juscelino Kubitschek, de quem era muito próxima, angariando recursos para os congadeiros, o que sempre considerou um direito dos negros e obrigação do Estado reconhecê-los formalmente. Cecília Preta também se imortalizou no imaginário setelagoano como a grande médium de umbanda que era, dona de poderes e saberes infinitos, sendo sua história cercada de acontecimentos incríveis, inexplicáveis, e seus ensinamentos guardados a sete chaves pelos seus aprendizes, de outrora e de hoje. Njinga Bândi, reconhecida pelos portugueses como uma grande embaixatriz, se imortalizou entre os centro-africanos como uma notável *ngola*, impressionando Frei Canecattim, pelo fato dos gingas e demais angolanos, ainda em seu tempo, respeitarem e resguardarem as “quigilas ou mandamentos que ela estabeleceu, e as superstições que ensinou”(Frei Canecattim, *apud* Mário de Andrade, 1982:48). E ainda há quem diga, de puro despeito, que Cecília Preta fora usurpadora do trono de Rainha Conga, porém, entre os congadeiros, sempre foi muito respeitada e acatada, ainda hoje lembrada como a mais saudosa dentre todas as rainhas, assim como um dia acontecera com sua possível ancestral Njinga Bândi.

Consoante Mário de Andrade, em congos antigos, descritos por Sílvio Romero, “tinha

três rainhas levadas no centro do grupo, a quem sujeitos determinados porfiavam em derrubar as coroas”, e aquele que conseguia realizar a façanha era agraciado com um presente, o que me parece ser um indício de que, desde muito cedo, as rainhas no congado têm sido associadas à usurpação de poder (1982b:31).

Em Sete Lagoas, Rainha Conga também me parece estar mais para rainha de “linha de congá” (linha de congado), como costumam dizer os mais achegados à umbanda (“tem os pretos velhos que é linha de congá, tem a linha de caboclo, de exu...”), pois seu reino, na voz dos moçambiqueiros, não é descrito como sendo no Congo, é como rainha de Uganda que os moçambiqueiros dizem buscá-la em seus cantos.

*Ó senhora de Uganda,
Ó senhora de Ungá.
Meu santo (...)
Vai me ajudá.*

*Ó gzumba meu santo guerrêro
Sinhora de Uganda
Vai me ajudá⁹⁰*

Aliás, não é só a Rainha Conga que os moçambiqueiros descrevem como sendo de Uganda, mas também os pretos velhos do rosários por eles aludidos, ou, talvez, até mesmo presentificados, ao entoarem seus cantos.

*Licença mzumba
Licença sinhô
Sô filho de Uganda
Quero saravá⁹¹*

No congado setelagoano, versos e frases como “gunga-lá-gundê, gunga-la-gundá”, “gunga le-rê, gunga-la rá”, “quero vê gungá falá, quero falá gunguê” são bastante costumeiros. E, consoante Mário de Andrade, alguns versos que recolheu nos congados ele pesquisados, que grafa como “congué”, “congá”, que julgo serem parecidos aos que já ouvi em Sete Lagoas, seriam alusivos de determinados instrumentos musicais africanos, seguramente, “do Congo e vizinhanças” (1982b:123).

O “povo de comboio”, ao qual pertence a entidade tia Maria Conga (que era ama de leite, o que também nos remete ao sentido de “mãe”) parece abrir a possibilidade de ser uma referência aos povos jagas e suas moradas itinerantes e recolhidas, embrenhadas em matas. Há de se destacar ainda que o costume de chamar de “pai” os pretos velhos do rosário (pai Joaquim, pai Amanso, pai Jerônimo...) tem grande possibilidade de ter vindo ao Brasil através dos

⁹⁰ Canto entoado pelos moçambiqueiros, recolhido por Maria Ambrósio, em ocasião de busca da Rainha Festeira (1989:87).

⁹¹ Canto entoado pelos moçambiqueiros, recolhido por Maria Ambrósio (1989:117).

africanos. Segundo Mário de Andrade, entre os bantos, essas atribuições, “pai” “mãe”, são prenhes de valores “cósmico e poético”, como também o são os pretos velhos do rosário (1982b: 121).

Quanto à ascendência africana das tribos de Chico Rei, que dizem que vieram da Guiné, deixarei registrado algumas informações que, talvez, possam nos ajudar a refletir sobre a questão. Câmara Cascudo, citado por Maria Ambrósio, nos diz que em 1556, existiam as “Etiópias da Guiné”, território sobre o qual *Mani Congo* teria deixado um decreto se dizendo senhor daquelas terras⁹².

Se for essa a referência dos moçambiqueiros de Sete Lagoas, a afirmação de que já teriam chegado ao Brasil convertidos ao catolicismo poderia estar relacionada ao poderio de *mani Congo* sobre essa região. Maria Ambrósio também nos apresenta em sua dissertação uma outra informação, referente ao país Moçambique.

Era domínio de um pirata árabe Miliki e posteriormente a terra de seu filho de que se originou Muça miliki, Muçambiki e hoje moçambique (Documento III Mostra de Folclore SESC apud Maria Ambrósio, 1989:83)

Segundo Mello e Souza (2002), o interesse do rei de Portugal na conversão dos congolezes não se restringia ao enorme contingente de escravos que o comércio entre os dois reinos foi capaz de fornecer, mas por ser este “um reino que acreditava ser vizinho da Abissínia, a terra do Preste João” e, uma vez cercado, “o mundo islâmico poderia ser submetido às forças cristãs” (2002:75). Como também já relatado anteriormente, os portugueses, ao verem os braceletes de prata que adornavam Njinga Bândi, avançam continente adentro, interessados em supostas minas de prata, que acreditavam estar ao sul do Congo. E, segundo nos informa Maria Ambrósio (1989), os portugueses também tinham conhecimento da existência de ouro na Rodésia (hoje Zâmbia e Zimbábue), e que esse teria sido um outro fator que teria levado os portugueses rumarem para sul, em direção ao sertão angolano.

Se juntarmos todas essas informações, abrimos a possibilidade para que a referência que nos foi dada por Chico Cachimbo seja de uma região próxima ao Lago Vitória, lá pelos lados da atual Uganda que, aliás, juntamente ao Congo e Angola, também costuma ser lembrada nos cantos dos moçambiqueiros. Talvez também venha daí a crença dos portugueses de que Abissínia estaria nas adjacências do Congo, devido a essa possível ocupação árabe nas terras ao sul do continente africano.

Há também um canto recolhido por Maria Ambrósio (1989) em que os moçambiqueiros, que se auto-declaram um povo pobre, humilde, avesso à soberba do mundo e que, exatamente

⁹² Câmara Cascudo, *Made in África*, Ed. Civilização Brasileira, 1965:20 *apud* Maria Ambrósio, 1989:183

por serem assim, Nossa Senhora do Rosário os teria escolhido como companheiros, também seriam, na interpretação de Ambrósio, um povo da terra do ouro. Infelizmente, a autora nos apresenta apenas um quadra, entoada pelos moçambiqueiros, ao meu ver, um pouco vaga como comprovação⁹³.

*Minha Santa Rita,
do cabelo loro
Vam'imbora aquela santa,
Mora na terra do oro*

De todo modo, o que considero ser bastante provável é que entre negros traficados para o Brasil à época de Chico Rei, haviam africanos que conheciam bem o trabalho de mineração, o que, consoante os estudiosos, estava mais relacionado aos escravos de origem sudanesa. Esse conhecimento africano sobre a mineração foi talvez o que propiciou que Chico Rei comprasse de seu antigo senhor branco uma mina que todos julgavam esgotada, mas que na verdade escondia um verdadeiro tesouro, descoberto quando a mina já era de sua propriedade.

Mas, a despeito dessas informações, minha intuição sobre a referência de Chico Cachimbo sobre o parentesco dos moçambiqueiros com o Sudão deve ter algo a ver com sua acentuada ligação com a umbanda e demais poderes mágicos, em que entidades próprias ao moçambique são apontadas nos relatos como diferentes das do “povo de comboio”.

Chico Toco, de Guiné, que era povo da Costa, foi pai do candomblé, também tinha força espiritual (Capitão de Congo Raimundo Lourenço, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:87).

[...] Tem um pai João de congadêro e tem um pai João dos moçambiqueiro [...] (Janjão, Sete Lagoas, apud Maria Ambrósio, 1989:91).

Na verdade, todos esses apontamentos que fiz até agora não passam de meras suposições, algumas até possivelmente fundamentadas, outras não passando de associações livres e indicações e sugestões um tanto vagas. Mas é preciso deixar bem claro que, ao sugerir a existência de algumas semelhanças e coincidências entre acontecimentos dispersos no tempo e no espaço, não pretendi, de maneira alguma, perseguir verdades históricas, ensimesmadas, como se estas estivessem acima de tudo e de todos, como se fossem o assunto mais importante a ser tratado. Pois dizer que Janjão e Chico Rei são, na verdade, “régulos abundos” seria, senão um absurdo, uma atitude leviana de minha parte. Ora, Chico Rei é o grande rei dos congadeiros de toda Minas Gerais, e Janjão seu parente e representante oficial, e não há nada que possa concorrer a “essa” verdade. No meu entendimento, somente Janjão e seus companheiros é que

⁹³ Como já explicitado, só tive acesso à dissertação de Ambrósio após finalizar meu campo. Também não encontrei em minhas anotações nenhuma referência ao assunto, mas pretendo colocar a questão para os integrantes da guarda em que a autora recolheu a quadra futuramente.

podem avaliar em que medida as informações e suposições, aqui trazidas à baila, possuem, ou não, algum valor em suas vidas, se são ou não são equivocadas. Como sempre me lembra a amiga e congadeira Eliana:

No passado, éramos todos analfabetos, não tínhamos o direito à leitura. Mas agora sabemos ler e escrever muito bem, todas as reuniões que fazemos têm ata, tudo direitinho, eu guardo tudo. E, se Deus quiser, ainda vamos ter a oportunidade escrever nossa história, porque eu já estou ficando velha, né, esquecendo das coisas⁹⁴.

Aliás, como também nos observa Maria Ambrósio (1989), ao que tudo indica, a incorporação continuada dos acontecimentos históricos passados parece ser algo deveras apreciado pelos congadeiros. Um bom exemplo seria o fato de localizarem o início dos festejos do rosário no ano de 1080, o que, no entender de Maria Ambrósio, tem grande chance de ter sido uma incorporação de ensinamentos de representantes da doutrina católica oficial, que relaciona o surgimento do costume de se rezar o terço “ao estilo de vida dos anacoretas, nos conventos dos primeiros tempos da Igreja Católica” (1989:94). Assim, os congadeiros, por influência dos padres, acabaram por adotar uma data bem próxima da fixada pela Igreja Católica, a do ano de 1090, quando da vitória dos cristãos sobre os turcos na batalha de Lepanto⁹⁵. Sobre este ponto, é interessante observar ainda que, se foi através da catequese que os congadeiros chegaram a essa data, me parece bastante sugestivo o fato de terem apresentado uma data anterior, mesmo que próxima, pois, como nos informa Mello Souza (2002), quando dos primeiros contatos com os lusitanos, os bantos já tinham o seu próprio rosário, o rosário de ifá.

Um outro exemplo interessante foi a explicação dada por um congadeiro de que o combate dramatizado entre ele e um outro capitão seria uma dança de guerra da “terra de Camundá”, uma “defesa”, “cortando vento mau a mau”, mas que também era uma dança que rememorava a “guerra do Paraguai”, para qual muitos negros foram enviados, sob a promessa de ganharem alforria.

Assim, ao realizar este exercício, minha intenção era tão-somente “vivenciar” o que um dia aprendi com os congadeiros, de que acontecimentos históricos são bons não apenas para se lembrar, para se falar do passado, mas também para refletir sobre a vida, conhecer pessoas novas, reencontrar velhos amigos, e com eles filosofar. Para mim, Cecília Preta e Njinga Bândi, além de

⁹⁴ A fala que atribuo à Eliana me vem a cabeça de memória, de quando tentamos desenvolver um projeto de escrita de um livro destinado à comunidade escolar. Conseguimos, após enfrentar inúmeras dificuldades, aprovar o projeto no orçamento do Plano Pluri-Anual/2006 da Prefeitura de Sete Lagoas, mas, infelizmente não conseguimos liberação dos recursos.

⁹⁵ Esta informação, talvez, nem tenha sido obtida através dos padres, uma vez que nos livretos comumente utilizados pelos rezadores de novena, costumam ter essa informação, tornando-a acessível até mesmo para as pessoas que não frequentam a Igreja.

terem sido grandes soberanas, foram também mulheres incríveis e admiráveis, uma verdadeira inspiração para todos aqueles que, um dia, tiveram o privilégio de conhecer suas histórias. Infelizmente, apesar de ter vivido muitos anos tão próxima, e ao mesmo tempo tão distante de Cecília Preta, não tive o privilégio de conhecê-la em vida. Dela só sei o que “ouvi dizer”, das suas histórias de luta e de conquistas que seu filho Gustavo e tantas outras pessoas quiseram comigo compartilhar. Não seria assim o nascimento de todos os mitos, as pessoas vão contando, contando... e agente acaba ficando tão próximo, que, no final, passam a fazer parte da história de nossa vida? Acredito que deve ser esta a força que emana de uma Cecília Preta, Chico Rei, e tantas outras pessoas que só conheci “dessa maneira”.

Das histórias também fica de lição essas disputas entre forças, por vezes, opostas, a se desdobraram ao longo do tempo. Em Mello e Souza, pudemos perceber que, desde os primeiros contatos entre portugueses e centro-africanos, uma tensão entre o que a autora chama de “religião tradicional” e a “nova religião” está sempre a rodar os acontecimentos por ela narrados, o que sugere a configuração de uma espécie de “estrutura de conflito”. Em minha forma de ver, essa tensão, ao sabor dos acontecimentos vividos tanto em África quanto no Brasil, tem apresentado sínteses diversas, porém, sempre provisórias, deslizando-se entre o caos e cosmo, onde o caos terreno (das guerras, diásporas, escravizações, sofrimentos, preconceitos, etc) apresenta-se relacionado ao caos celeste, e vice-versa. Ao que tudo indica, são essas tensões, acumuladas ao longo do tempo, que os congadeiros se propõem a manipular, administrar. E sendo algo tão antigo, nunca partem do zero, trazendo ao seu favor a sabedoria da experiência dos antepassados. Mas ao seguir os passos vincados pelos antepassados, deixam sempre novas marcas pelos caminhos, somando experiências, mediando novos conflitos. Como um dia tão bem nos descreveu o saudoso “Diquinho” (este sim, tive a felicidade de conhecê-lo em plena atividade...), quando perguntado sobre qual seria raiz mais profunda, o fundamento primeiro da tradição a que dedicou mais de 60 anos a filosofar e praticar.

*Veio de uma raiz que vamo fazê declaração de sol e lua, guerra no céu.*⁹⁶

Mário de Andrade, ao pesquisar festejos de congado espalhados por todo o Brasil também chegou a sugerir algo semelhante:

Tenho como certa essa persistência nos Congos numa simbólica mágica de luta entre o princípio sobrenatural benéfico e o maléfico (1982b:33).

E mesmo uma leitura superficial desses Congos; sentirá forte como eles estão intensamente eivados de misticismos de toda espécie. Pode todo este misticismo ser já agora indistinto aos próprios dançantes de Congos, mas nem por isso ele deixa de existir porém [...]

Com isso se poderá dizer que os Congos numa versão como esta minha, funcionariam subconscientemente

⁹⁶ Diquinho, Sete Lagoas, *apud* Maria Ambrósio, 1989:110.

como uma espécie de luta entre os princípios não direi do Bem e do Mal, mas do benéfico e do maléfico, terminando momentaneamente com a vitória do malefício, a rainha Ginga. Vitória que seria uma espécie de desforra negra, se aceitando como raça danada, contra o princípio do Bem (os brancos...) duma religião imposta, que não era deles, que jamais a coletividade pôde aceitar na íntegra em quatro séculos de imposição (1982b:32).

Diferentemente de Mário de Andrade, não acredito que essa luta entre o que chamou de princípio do malefício e do benefício seja entre duas “religiões”, e muito menos que o “bem” esteja do lado dos brancos, o que, aliás, se levarmos em consideração o seu texto como um todo, fica bem claro não ser essa exatamente a sua posição. De todo modo, em minha foma de ver, essas “forças” que se opõem, se pensadas como que conformadas dentro de totalidades, poderiam nos levar a pensar equivocadamente a questão. Tentarei, ao longo da dissertação, não esclarecer, mas apenas perseguir este ponto.

Ao que tudo indica, os congadeiros de Sete Lagoas ao se reportarem aos acontecimentos que deram origem à sua tradição, bem como à sua ancestralidade africana, parecem ter em mente uma estrutura que poderia ser resumida da seguinte maneira.

TRADIÇÃO CONGADEIRA (HERDEIRA DE TRÊS MATRIZES)

→MATRIZ CONGOLESA: “Tribos Africanas Batizadas”: “Aspectos devocionais no congado”. TRADIÇÃO REPRESENTADA PELAS GUARDAS DE CONGO

→MATRIZ ANGOLANA: “Tribos Não Batizadas”: “Aspectos Mágicos no Congado” (Saber dos “Ngolas” e “Nganas”). TRADIÇÃO REPRESENTADA PELAS GUARDAS DE CANDOMBE⁹⁷

→MATRIZ MOÇAMBIQUEIRA: “Tribos parentes dos sudaneses convertidas ao catolicismo a partir do Empretecimento dos Santos”: Mediadores da relação entre congoleses e angolanos, entre a força da devoção e a força da magia, entre a realeza/poder e simplicidade/humildade. TRADIÇÃO REPRESENTADA PELAS GURDAS DE MOÇAMBIQUE

Essas três matrizes teriam se unificado em uma mesma tradição a partir da hierofania de Nossa Senhora do Rosário na praia do mar de Angola, no dia em que a terra balanceou. Esse

⁹⁷ Nas palavras de Diquinho, o candombe “não é andálgico”, é sempre “mais recolhido”, raramente apresentado-se em via pública.

acontecimento extraordinário, que correspondeu a um distúrbio tanto no plano terreno, causado por guerras e escravizações, quanto no plano celeste, devido à reação dos seres místicos a essa desordem, teria, de maneira inexplicável, se desdobrado no tempo e no espaço, sendo vivenciado concomitantemente pelos negros em cativeiro nas Américas, que novamente foram os únicos a conseguir resgatar Nossa Senhora do Rosário, certificando-os mais um vez de sua afinidade e proximidade com essa santa. O capítulo 3 se dedicará a refletir sobre esse acontecimento que atravessou terra, céus e mares, e buscará demonstrar sua importância e centralidade à luz de outras narrativas do congado, bem como tentar aprofundar um pouco mais nas hipóteses aqui traçadas. Por hora, consoante meus próprios objetivos, gostaria de deixar como um última imagem a definição sucinta e sumária que nos oferece Cecília Preta.

*(...) o moçambique é dança guerreira... (...) o candombe a mais pesada... (...) o congo, dança devota...*⁹⁸

Tentar compreender o enigma revelado na palavras de Cecília é o sentimento que move todo o corpo dessa dissertação.

*Vimos, viemos, viemos,
viemos da beira do mar.
Tem um laço de fita amarela,
na força da espada eu não posso tirar.*

⁹⁸ Cecília Preta, Sete Lagoas, *apud* Maria Ambrósio, 1989.

CAPÍTULO 3 - MITO E LINGUAGEM

No capítulo anterior apresentei alguns relatos dos congadeiros de Sete Lagoas que versavam sobre a hierofania de Nossa Senhora do Rosário na paria do mar de Angola, vivenciada pelos antepassados africanos. Esse mesmo evento teria se desdobrado no tempo e no espaço, alcançando a América escravista. Este capítulo será dedicado a refletir como este acontecimento incrível que atravessou terras, céus e mares, foi vivenciado pelos negros em cativeiro. Como um dia nos disse tão sugestivamente Mário de Andrade: “na arte e na religião, na mentalidade popular, o mistério pode explicar o mistério, ou qualquer realidade” (1982a: 24-5).

Na verdade, este mito apresenta diversas versões, com Nossas Senhoras que aparecem nas águas do mar, nas águas de rios, atrás de serras, dentro de grutas, sem que com isso os eventos relacionados ao seu salvamento se modifiquem em estrutura. O que eu quero dizer é que o sentido da narração, tanto em seus aspectos sintagmáticos quanto paradigmáticos, são sempre os mesmos: os brancos são desprezados pela santa, os congos os primeiros a empreender uma tentativa de resgate e somente os negros mais simples e humildes, os “mais pretos de todos”, através da magia que emana de sua dança e música, é que conseguem resgatá-la. Como nos certifica Dona Maria, rainha Conga da guarda Santa Rita:

Dona Maria: Tem o grupo negro né. Tem o grupo que é negro, é eles que abrem a porta da igreja. Nossa Senhora do Rosário só acompanha eles. Eles que tem que abrir, ela acompanha é eles. Porque eles que tirô ela detrás do monte. Eles que tirô ela, ela é do lado dos negros. Eles que tiram ela da igreja, eles que abrem a porta da igreja, se eles não abrir, ninguém abre. Ela só, como é que se diz, eles que tirou ela. Porque tirou ela, né, detrás do monte. Eles viu ela, foi lá e buscou. Ela é companheira deles. É só eles que pode tirar, mas guarda nenhuma tira, só os preto. Ai vai a guarda de só gente preta buscar ela na igreja. Eles vão na frente, e nós vamos atrás. Ela só aceita os preto.

Entrevistadora: Mas a guarda da senhora, a guarda de Congo, não é uma guarda só de pretos?

Dona Maria: Não, é outra guarda. A nossa acompanha, né. Eles pega ela pra procissão e nós vamos tudo atrás e ela na frente.

Entrevistadora: Então a guarda da senhora não pode abrir a igreja?

Dona Maria: Não pode de jeito nenhum. Nós fica lá embaixo esperando na escada. Na hora que abre a porta que a gente vai.

Assim sendo, apresentarei no texto a versão que me pareceu ser a mais difundida em Sete Lagoas, onde a hierofania de Nossa Senhora do Rosário é descrita como tendo ocorrido nas águas do mar. Após apresentar o mito, tal qual este é descrito pela exegese nativa, tentarei refletir sobre sua importância e centralidade à luz de outras narrativas do congado.

Isso posto, é importante também observar que os congadeiros não gostam que a hierofania de Nossa Senhora, bem como outras narrativas tradicionais do congado, sejam chamadas de “mito”, por entender que o termo também remete ao sentido de “fábula”. Do ponto de vista da exegese nativa, as ações descritas nestas narrativas tradicionais são de fundo histórico. Esse é um ponto que sempre fazem muita questão de enfatizar, dizendo que não sabem muito bem como foi, mas que os antepassados não mentem.

Em *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1984) nos relata uma série de histórias, contos, lendas, canções e mitos do acervo trobriandês, buscando situá-los a partir do pensamento e categorias nativos. Seguindo tal procedimento, Malinowski nos apresenta um breve inventário das classificações nativas de seu acervo oral, no qual a categoria *libogwo* – “falar antigo” – assume importância capital para a compreensão da mitologia trobriandesa.

Segundo Malinowski, a categoria *libogwo* se reporta ao conjunto das velhas tradições trobriandesas tidas como verdadeiras, e que se encontram expressas tanto nos contos históricos – relatos sobre os feitos de chefes anteriores, histórias de naufrágios, etc – quanto no que os nativos chamam de *lili’u*: “mitos, narrativas em que acreditam profundamente, pelas quais têm grande respeito e que exercem influência ativa no seu comportamento e na vida tribal” (1984:225). Segundo o mesmo autor, embora história e mito estejam agrupados numa mesma categoria, *libogwo* – *falar antigo* –, os trobriandeses distinguem perfeitamente o relato histórico do mítico, ainda que tal distinção seja de difícil formulação por parte dos nativos.

Entre os congadeiros não encontrei tal distinção, pelo menos, não nomeadamente. Tanto os fatos extraordinários, quanto acontecimentos simples, como alguém que passou mal no dia de determinada Bandeira, ou uma festa que de tão alegre e farta ninguém nunca mais se esqueceu, são pensadas como pertencentes a uma mesma categoria, a de “fatos da história”. Apesar disso, acredito que existe uma sutil diferença, semelhante a que Malinowski identificou entre os trobriandeses. Para explicitar esse ponto, faz-se necessário apresentar, resumidamente, o que nos diz Malinowski sobre a cosmologia trobriandesa.

Para Malinowski, foi através da separação entre diferentes narrativas no interior da categoria de *libogwo* – *falar antigo* – que este autor acredita ter encontrado a chave da compreensão da mitologia trobriandesa, na medida em que as narrativas transmitidas entre gerações sob o rótulo de *lili’u* apresentavam algumas características e indícios que as diferenciavam dos acontecimentos, por assim dizer, reais ou históricos. Resta saber quais sinais permitiram Malinowski fazer tal triagem.

Em primeiro lugar, Malinowski descarta as hipóteses que “naturalmente poderiam

ocorrer”, de que mito e história, sendo fatos do passado, se distinguem por gradações de tempo ou por etapas evolutivas do mundo ou da sociedade, já que para os trobriandeses o passado é um vasto acervo de acontecimentos sem divisões de tempo específicos e distintos uns dos outros, ao mesmo tempo em que o cenário dos acontecimentos tradicionais não é visto como qualitativamente distinto do atual, o que, na perspectiva nativa, é entendido como testemunho da veracidade de suas narrativas míticas.

Podemos encontrar um exemplo concreto nos mitos de Torosipupu e Tolikalaki; como vimos que ambos têm os mesmos interesses e preocupações, praticam o mesmo tipo de pesca, usam os mesmos meios de transporte que os nativos dos tempos atuais. As personagens míticas das lendas nativas moram no mesmo tipo de casas, comem o mesmo tipo de alimentos, usam o mesmo tipo de armas e implementos que estão em uso atualmente (1984:227).

Mas o mesmo não se pode dizer dos acontecimentos e da origem e natureza de suas personagens, já que “no mundo mítico, embora em condições semelhantes, ocorriam fatos de toda espécie que não ocorrem hoje em dia, e as pessoas eram dotadas de poderes que os nativos de hoje, bem como seus ancestrais históricos, não possuem” (1984:227).

Nos tempos míticos, os homens saem do solo, transformam-se em animais, e estes, por sua vez, transformam-se novamente em seres humanos; homens e mulheres rejuvenescem e mudam de pele; canoas voadoras atravessam os ares, e as coisas transformam-se em pedra (1984:227).

Para Malinowski, a linha divisória entre mundo real e mundo dos mitos reside no caráter supranatural e sobrenatural do último. E sendo a magia pressuposto trobriandês, é através de seu acervo mitológico que os trobriandeses fundamentam as práticas mágicas que subjazem suas instituições mais importantes: “onde quer que a magia constitua a espinha dorsal de uma instituição, encontra-se também um mito para fundamentá-la” (1984:228). Disto decorre que os mitos, enquanto fatos extraordinários de outrora, creditados como sobrenaturais e, portanto, sancionados pela tradição como verdadeiros, representam o elo mais palpável entre o presente e o passado mítico, na medida em que, se tal conhecimento não tivesse sido perdido, introduzindo os homens no mundo histórico-real, os mesmos “poderiam novamente voar em suas canoas, rejuvenescer, desafiar os ogros e realizar os muitos feitos heróicos de que eram capazes” no passado mítico (1984:228). É através da narrativa mítica, marca de sua herança mágica, que os trobriandeses descrevem o cenário de suas ações, justificam a origem de suas instituições e o porquê dos costumes cristalizados. No entender de Malinowski, a adesão estrita aos costumes, regra principal entre os nativos de Trobriand, se deve ao fato de que, para esta sociedade, o passado é mais importante que o presente e que, portanto, “os mitos possuem o poder normativo de sancionar os modos de comportamento, de dar dignidade e importância a uma instituição”, de modo que o acervo mitológico trobriandês – os *lili’u* de cada sub-clã – é compreendido como um importante patrimônio dos grupos, histórias conhecidas e creditadas por todos, livres de

corrupções, acréscimos e fusões não muito genuínas, fonte e inspiração de toda sabedoria nativa na qual apreendem seu comportamento e canalizam seus desejos (1984:245).

Entre os congadeiros, diferentemente dos trobriandeses, o passado não me parece ser um acervo de acontecimentos sem divisões de tempo específicas e distintas umas das outras. Ao que tudo indica, o passado para os congadeiros possui gradações de tempo, o que acredito ser um passado bipartido. Há os acontecimentos imemoriais, dos antepassados africanos, que foram traficados para o Brasil e que sofreram no eito da escravidão, cujas histórias os congadeiros conhecem por “ouvir dizer”. Tanto é que a hierofania de Nossa Senhora do Rosário na praia do mar de Angola, por um mecanismo que os congadeiros dizem não saber explicar, seria, num certo sentido, a mesma que ocorreu para os negros em cativeiro. E há os acontecimentos vivenciados por antepassados mais próximos, que conhecem em detalhes, sendo esses antepassados aqueles que lhe relataram os acontecimentos que conhecem “por ouvir dizer”. Entretanto, a principal separação entre os dois “tipos” de histórias – as que conhecem apenas “por ouvir dizer” e as que “conhecem em detalhe” (como, por exemplo, a incrível história de Maria Isabel, a primeira Rainha Conga de Minas Gerais, que viveu mais de 200 anos) não me parece ser apenas uma questão de gradação de tempo, mas da força sobrenatural que marcou a vida dos antepassados mais longínquos. Mas, diferentemente dos trobriandeses, penso que não seria exatamente uma questão de presença e ausência de forças e fatos extraordinários, mas de potência. Assim, os congadeiros, apesar de fazerem tal gradação de tempo – “a vida dos antepassados na África e no tempo do cativeiro” e “os antepassados mais próximos” que lhes contaram essas histórias – situam os relatos da África e do cativeiro como os acontecimentos mais extraordinários de que têm notícia.

É nesse sentido que acredito ser possível afirmar que as narrativas tradicionais do congado se reportam a uma noção de tempo e espaço imersos em um cosmo sacralizado, qualitativamente distinto do mundo ordinário e cotidiano, no qual o rito, a festa, aparece como uma tentativa de reinstauração destes tempos primeiros, onde tudo a que podemos chamar de profano fora expurgado pela potência mística da força do sagrado, situação que o rito nunca consegue atingir plenamente. Pois se no mundo dos mitos sagrado e profano podem ser pensados como que realidades separadas, na prática tal ideal parece nunca ser alcançado.

Para Lévi-Strauss, tal situação seria uma constante da relação entre mito/rito e nada teria a ver com o contexto particular das ações dos congadeiros, pois, em sua forma de ver, na reflexão mítica “posições extremadas são imaginadas apenas para demonstrar sua inviabilidade” (1987:182). Mas numa linha de raciocínio próxima à de Malinowski (1984) em

Argonautas do Pacífico Ocidental, penso que para os congadeiros o mundo dos mitos e o mundo das ações não se encontram separados por critérios de possibilidade e impossibilidade, veracidade e falsidade. Do ponto de vista da exegese nativa, os mitos representam o elo mais papável entre passado e presente, onde o extraordinário, o sobrenatural, ou melhor, o seu “enfraquecimento”, aparece como a principal explicação para separação entre esses dois mundos atualmente descontínuos, desconectados. Suas personagens rituais, máscaras de reis, capitães, soldados marinheiros e pretos velhos são rigorosamente as mesmas narradas em seus eventos míticos e se encontram imersas sob um mesmo drama – o resgate de Nossa Senhora do Rosário das águas do mar –, mas alguma coisa ficou perdida pelos caminhos: tesouro maior de todos congadeiros que são as técnicas, instrumentos e sabedorias de salvamento.

Seguir a tradição, refazendo os passos vincados pelos antepassados, estando sempre atento aos mistérios da vida e as erupções do sagrado, é a melhor forma, embora não seja a única, de reaprender as técnicas e sabedorias destes primeiros congadeiros que tão bem souberam resgatar a Santa e com ela, o sagrado, num mundo marcado pelas dores da diáspora e pela desumanização do homem de cor que, destituído de alma, foi “coisificado”, e junto dele, toda a humanidade. Mas para falar de matéria tão complexa e profunda é preciso alongar um pouco mais no assunto. Partindo do pressuposto que interpretar é sempre um ato de acréscimo de sentido e não de “desvelamento de verdades”, passemos em revista a questão.

3.1 - A HIEROFANIA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO EM TEMPOS DE CATIVEIRO

Primeiro Ato: A Partida do Sagrado

Conta-se que nossa Senhora do Rosário, símbolo do que há de mais sublime e supremo, do amor incondicional de mãe para quem não importa a cor de seus filhos, ser humano admirável que adentrou ao paraíso celeste carregada pelos anjos em assunção, portanto, elo maior entre o céu e a terra, ao presenciar a miséria e sofrimento dos negros em cativo, ficou muito triste e decepcionada. Por não agüentar mais presenciar tamanha tragédia humana, decidiu abandonar sua morada terrena, o altar, e ir para as águas do mar, abandonando seus filhos e companheiros de condição humana.

Mas antes de partir, chora e lamenta pelos seus: *é mãe, não é madrasta*⁹⁹. Suas lágrimas em contato com a terra dão origem a uma planta que produz cachos de sementes conhecidas

⁹⁹ Dito popular muito proferido entre os congadeiros.

pelo nome de “lágrimas de nossa senhora”. Tais sementes são amplamente utilizadas na confecção de rosários e demais adornos do congado, tendo uma coloração acinzentada com rajados que vão do cinza mais claro ao mais escuro, isto é, sua coloração é sugestivamente uma mistura do branco com o preto. Assim, antes de partir, Nossa Senhora deixa para seus filhos um sinal de seu descontentamento. Chora pelos negros tão injustamente maltratados, torturados e coisificados pelo homem branco. Chora pelos brancos que se transformaram em seres desumanos capazes de cometer os atos mais desprezíveis, a escravidão dos negros. Para todos, um grande impasse. Sua partida representa uma grande ruptura entre céu e terra.

Abandonados num mundo desumano e dessacralizado, brancos e negros apelam para a volta de sua mãe terrena e celeste, o que não será nada fácil. Será preciso enxugar lágrima por lágrima, expurgar chaga por chaga, condição para que sejam refeitos os elos dessa corrente que outrora os unia ao sagrado. Mas o mar que une o mundo e seus continentes é o mesmo que os separa – de onde tudo começou, o que vai virar sertão. É grande e belo, porém salgado e perigoso. Encanta e é encantado. Palco de encontros e desencontros, do contato e da diáspora.

Segundo Ato: O Resgate de Nossa Senhora do Rosário

Os Brancos

Em terra firme, os brancos clamam pela volta de sua mãe. Tentam agradá-la com rezas, missas, orações, bandas de música... Chegam a implorar, mas são ignorados, pois o poder de suas ambições profanas e de suas técnicas terrenas que os fez dominar povos e continentes não é o mesmo que rege céu e mar. Insistem, fazem uma nova tentativa e são mais uma vez ignorados. Diante de tamanho fracasso, é preciso dar lugar aos especialistas nas artes dos mistérios – os especialistas do mar. Assim, convocam-se os Congos, dentre todos os mais destemidos soldados marinheiros, liderados pelos mais prestigiosos capitães do mar.

Apesar dos brancos terem empreendido suas tentativas de resgate, no entender dos congadeiros, são os congos quem verdadeiramente protagonizam a primeira tentativa “real”, isto é, uma tentativa verdadeiramente significativa. Talvez, devido a sua coragem de marinheiro, lançando-se ao mar, rumo ao desconhecido, em busca da santa, e não apenas chamando-a da beira da praia. Ou ainda, por realizarem procedimentos novos, ao invés de rezas, missas, bandas de música que já eram de conhecimento da santa. Este ponto nunca me foi muito bem explicitado pelos congadeiros. Em seus cantos e versos de embaixadas, os congos sempre adentram mar. Todavia, diversos congadeiros, ao me narrarem o mito, descrevem a tentativa dos congos a partir de danças e cantos efetivados à beira da praia, com o que a santa se simpatiza, “dá um

mexidinha”, mas não vem ao seu encontro. Independentemente disso, o fato é que os congos sempre são descritos pelos congadeiros como senhores das “primícias”, isto é, como aqueles que introduzem um elemento novo, “que deve ser integrado na ordem do mundo com o mínimo de desordem possível” (Caillois, 1988:29). Os versos de embaixada que aludem às suas travessias mar adentro são extremamente belos. Assim, ao me dedicar à tentativa de apresentação do mito, de maneira linear, trabalhei com a hipótese de que os congos adentraram mar, para ter a oportunidade de deixar registrado no texto alguns versos de embaixadas proferidos pelos Congos em rituais que tive oportunidade de presenciar.

Os Congos

Com hierarquia militar, disposição bélica e espada em punho adentram mar, abrem caminhos, rompem obstáculos, se arriscam na travessia e professam a sua fé. Em seus quepes, as insígnias de Nossa Senhora do Rosário, para não deixar dúvidas a serviço de quem estão. Em alto mar enfrentam grandes dificuldades, travam batalhas, companheiros são capturados, mas sua força de vanguarda guerreira os permite chegar até Nossa Senhora do Rosário com quem travam um diálogo intermediado pelo capitão do batalhão:

Ó mãe, para chegar à tua presença primeiro lutei com grande dificuldade. Fui atravessar o mar e fui impedido. O mar era cheio, a maré brava. Mãe, vim aqui somente para te contar uma história. Viajei três dias e três noites no ventre de uma baleia. Mãe, mas com ânimo e coragem, eu tinha grande necessidade de cumprir essa missão que foi enviada no dia de hoje. Mãe, veja meus camaradas que estão a vossa volta. Camaradas, nós viemos de mar, nós viemos de terra, viemos de paz e viemos de guerra, quero todos de joelho em terra. Meninas, nós viemos daquelas grandes pátrias, nós viemos da terra sagrada, portanto a vossos pés eu cumprimento a sua santa mão de nobreza¹⁰⁰.

Tem-se aqui o congo como elemento primeiro que enfrenta todos os perigos do desconhecido. Foram também os Congos os primeiros a se converterem ao catolicismo – os primeiros negros devotos –, o que já os consagra como legítimos filhos do rosário, como aqueles que se entregaram a uma santa e que, mesmo antes de conhecê-la, nunca duvidaram de sua força e misericórdia. Porém, ao travarem diálogo com a Santa, os Congos descobrem que ainda lhes faltam os instrumentos certos para transportá-la, pois a mágoa é muito grande e Nossa Senhora do Rosário frágil e delicada. Diante de tal impasse, decidem retornar a terra firme para obter ajuda junto aos candombeiros, dentre todos, os mais velhos e os mais sábios representantes da tradição de magia, mas não uma magia qualquer, a “mais pesada” de todas.

¹⁰⁰ Embaixada do Congo recolhida em Sete lagoas em 2005.

Os Candombeiros

Os candombeiros são descritos pelos congadeiros como negros retintos, velhos e simples, donos de uma força espiritual muito grande que o branco não conhece. Esses negros candombeiros vão até a mata e constroem três tambores de madeira oca e folhas de bananeira, de nomes: Sananinha, Santana e Guaiá (de bambu). Vão para beira da praia, tocam e dançam para a santa que vai se deslocando, bem devagar, rumo à terra firme. Quando a santa chega bem próximo da praia, os candombeiros entram no mar com seus tambores, até chegar a Nossa Senhora que, ao encontrar nos tambores mágicos do Candombe conforto e segurança, e em especial, no tambor de nome Santana, no qual a santa se senta, é finalmente resgatada. Em terra firme, todos comemoram:

*Suba por essa escada real, vai e diga ao nosso marechal, que eu vi céu e vi mar; mas eu não vi terra. Os meus braços foram feridos, o meu sangue foi derramado, mas a santa foi defendida. Ó fidalgos cavaleiros, nos ativa seu cavalo, com tanta galanteria, dizendo a todos que viva o santo rosário de Maria!*¹⁰¹

Mas ao comemorarem o incrível feito, os candombeiros acabam dando as costas para a santa, e, neste momento, os brancos a capturam, levando-a para o altar. Insatisfeita, ela volta mais uma vez para as águas do mar. O candombe, quando relacionado aos acontecimentos da praia do mar de Angola pelos congadeiros de Sete Lagoas, não é pensado como um “povo católico”, sendo remetido a uma tradição mágica, e talvez seja por isso que acabaram dando as costas para a santa, ação que os congadeiros não sabem explicar o porquê, mas não duvidam que isso foi o que fizeram os candombeiros, deixando-a ser capturada pelos brancos. Desnorteados, todos resolvem dar uma chance aos moçambiqueiros, dentre todos os negros, os mais pobres e humildes.

Os Moçambiqueiros

Os moçambiqueiros, ao observarem o candombe em ação, aprenderam a fazer suas próprias caixas, mas introduziram algumas “inovações”, confeccionando pequenos chocalhos e guizos, amarrando-os à canela, lembrando a todos que sempre foram os mais humilhados e subjugados, tanto em África quanto na América.

Mas antes de empreenderem a tentativa de resgate, são advertidos pelos senhores brancos que, se não conseguirem repetir o feito do candombe, terão de trabalhar dobrado. Os brancos estavam desconfiados. Pensavam que os moçambiqueiros, que nem tinham tanta força quanto o candombe, jamais conseguiriam resgatar a santa e que só queriam realizar a tentativa para fugir do trabalho. Mas os moçambiqueiros não se deixam intimidar pelas ameaças e descrença dos

¹⁰¹Embaixada do Congo recolhida em Sete Lagoas em 2005.

brancos. Mesmo não conhecendo todos os segredos da magia do candombe, acreditam firmemente que a santa se simpatizará com eles, pois Nossa Senhora do Rosário foi escolhida para ser a mãe dos mais pobres, dos mais humildes.

Assim, os moçambiqueiros vão para a beira da praia e começam a tocar e dançar, fazendo ressoar seus chocalhos e guizos. A santa se simpatiza com sua dança e música, e, aos poucos, vai se deslocando para a beira da praia. Quando a santa chega até a praia, os moçambiqueiros não lhes dão as costas. Há muito, já eram seus devotos, bem como de São Benedito e Santa Efigênia, sem que com isso, desprezassem a magia, que também é do agrado da santa. Ao contrário, sua estratégia é a de união entre essas forças, isto é, fazer da “linha de preto velho” uma “linha de congado” e só aceitar a conversão a partir do empretecimento dos santos. Vão andando de costas até chegar ao altar, e, desde então, Nossa Senhora do Rosário passou a ser fiel companheira dos moçambiqueiros, que nunca deram as costas para a santa, nem para a magia.

E assim, até hoje, os moçambiqueiros vem desempenhando sua função, lembrando a todos que poder mágico e realeza não existem por si só, que sem os pobres e humildes moçambiqueiros, os preferidos de Nossa Senhora do Rosário, os festejos e as glórias de ontem e de hoje não poderão se perpetuar. Vale aqui observar que nos rituais do congado, aos moçambiqueiros são designadas as tarefas de buscar e escoltar reis, bem como de abrir portas de igreja e acompanhar Nossa Senhora do Rosário, o que não costumam fazer sem antes entoar o “lamento dos negros”, lembrando a todos das mazelas sofridas no eito da escravidão e da força da Rosário de Maria e da magia dos pretos velhos de Angola para libertação dos negros.

*Gloriosa Santa Helena,
Peço a vossa licença,
para eu falar com o meu povo, no rosário de Maria.*

Ôôôôô...

*Veio o rosário de Maria,
filho de Nossa Senhora.
Peço a vossa proteção,
de todos os pretos de Angola.*

Ôôôôô...

*Ô, pois foi Deus que trouxe,
ela está no meu caminho.
Gloriosa Santa Helena,
é a luz que ilumina.*

Ôôôôô...

*No dia 13 de maio,
uma Assembléia trabalhou.*

*Nos caminhos do Rosário,
foi a mãe que libertou.*

Ôôôôô...

*Por sua dignidade,
o negro sempre lutou
Do sangue derramado,
que a nossa terra adubou.*

Ôôôôô...

*Foi no dia 13 de maio,
os escravos libertou.
Todos os negros eram escravos,
hoje já virou senhor.*

Ôôôôô...

*E se um adoecia,
era logo castigado
De chicote, palmatória,
pelo feitor desalmado.*

Ôôôôô...

*De chicote e palmatória,
pelo feitor desalmado.
E salmoura com pimenta,
sobre as feridas ele jogava.*

Ôôôôô...

*E salmoura com pimenta,
pelas feridas ele jogava.
Para que doesse mais,
era assim que torturavam.*

Ôôôôô...

*Ô Deus, salve casa santa.
Aonde Deus fez a morada.
Onde mora o cálice bento.
Ô, e hóstia consagrada*

*Quem é que foi.
Quem é que vai.
No rosário de Maria.
Quem é que vai¹⁰².*

¹⁰² Lamento entoado pelo moçambique Santa Bárbara na Festa de Santa Helena de 2006.

3.1.1 - RECAPITULANDO OS EVENTOS NARRADOS

I-A História do Nascimento Virgem e ou A Fecundação do Mundo pelo Sagrado: Nossa Senhora é escolhida por Deus para gerar seu Santo Filho Jesus Cristo.

II-A Partida de Cristo: após sua condenação e morte terrenas, Cristo ascende ao plano celeste. Seu corpo jamais é encontrado, marca de sua natureza divina.

III-Sacralização da Carne e ou Assunção de Nossa Senhora: Nossa Senhora é elevada ao plano celeste pelos anjos em assunção, unindo novamente céu e terra, carne e espírito.

IV-A Intercessora dos Homens. O feito de Nossa Senhora a torna um ser humano único, admirável e excepcional. É pura, virgem mãe sem mácula e sem pecados. Mas, ainda assim, humana, sua carne é pesada e os anjos têm que fazer muita força para elevá-la ao plano celeste. Sua condição humana a permite melhor entender os pecados humanos. Sua condição de ser humano excepcional, de gestadora do sagrado, faz com que Cristo não possa negar seus pedidos, *um filho não pode ir contra a mãe*¹⁰³. Suas qualidades a tornam apta para a mais difícil das missões: intercessora dos homens perante o sagrado.

V-A Maldade dos Homens e a Partida de Nossa Senhora. Ao presenciar a tragédia humana da diáspora e escravidão negras, Nossa Senhora decide partir, mas antes de ir chora, deixa no plano terreno suas lágrimas, marca de sua solidariedade para com os negros. A mística de suas lágrimas a torna Nossa Senhora do Rosário, uma de suas muitas faces, mas, neste caso, sua opção é pelos negros, com todas as suas idiossincrasias, adornos, vestimentas, musicalidade, danças, magia. A prova de sua opção é que só aceita ser transportada pelos moçambiqueiros, os mais humildes e humilhados no plano terreno. A superação dos males da escravidão e opressão negras é condição para sua volta, para que volte a desempenhar seu papel de intercessora dos homens perante o sagrado. Do contrário, estará sempre triste, decepcionada, a derramar suas lágrimas. A salvação do mundo só será efetivada se conseguirmos enxugar suas lágrimas, cessar seu pranto. Do contrário, cumprir-se-á a mais temida das profecias e o mundo irá acabar-se em águas. Fim dos tempos.

VI-No mundo dos mitos Nossa Senhora é resgata. Ao som dos atabaques, pandeiros, chique-chique, todos comemoram. *Hoje é dia de alegria! Viva Nossa Senhora do Rosário!* O catolicismo quem trouxe foram os brancos, mas por direito e vontade celestes pertence aos negros. Tradução do catolicismo para um idioma negro via traição de Nossa Senhora do Rosário aos brancos.

¹⁰³ Tais argumentos são sempre evocados pelos congadeiros para justificarem o porque de clamarem por Nossa Senhora e não por Cristo.

3.2 - BREVES APONTAMENTOS SOBRE O MITO

Após essa longa, porém necessária, exposição da exegese nativa penso estar mais bem situada para alçar novos vôos. Começemos por Leach. Para este autor o ritual “é uma declaração simbólica que *diz* alguma coisa sobre os indivíduos envolvidos na ação”, além de ressaltar que o conteúdo de tais afirmações simbólicas não deve ser pensado como algo inequívoco, já que no contexto da ação ritual “dois indivíduos ou grupos de indivíduos podem aceitar a validade de um conjunto de ações rituais sem concordar em absoluto acerca do que se expressa nestas ações” (1996 76:146). Assim sendo, acredito não ser equivocado dizer que este ritual traz à baila dilemas vivenciados entre negros e brancos no contexto colonial americano ainda não solucionados com o desenrolar da história, onde os grupos ou tipos de sujeitos narrados no mito polemizam acerca dos significados éticos e estéticos do catolicismo, tendo como pano de fundo uma assimetria de fala ou de posição, seja no mundo mítico, seja no mundo profano.

Além disso, este mito parece reunir todas as propriedades do que Turner (2005) chama de *símbolo dominante*, isto é, aquele capaz de representar os valores axiomáticos da coletividade, bem como os interesses mais específicos dos sujeitos envolvidos no processo ritual, figurando como um dos principais focos de interação dos participantes do congado. É nesse sentido que julgo ser possível afirmar que o congado, se contextualizado a partir dos fundamentos cerimoniais que o animam, contrariaria algumas de suas abordagens tradicionais, sobretudo, as que avaliam unilateralmente a conversão dos negros ao catolicismo, ora como uma forma de subjugação e opressão, ora como dissimulação e resistência. Em minha forma de ver, na mitologia tradicional do congado tais fronteiras se borram e se complexificam, na medida em que não apenas os negros congadeiros se posicionam favoravelmente em relação a Nossa Senhora do Rosário, como esta também os escolhe para acompanhá-los em seus festejos. Daí a importância e riqueza de suas figuras de mediação que, ao intermediarem tão tensa relação, abrem de uma só vez espaço para manipulações, conformações e transgressões que podem produzir tanto o consenso e paz quanto o confronto e a guerra.

De certo, poder-se-á criticar a problemática rascunhada como um tanto quanto “impressionista”, no sentido de um não aprofundamento sociológico, sempre enfatizado nos estudos sobre o congado, que trazem para um primeiro plano a condição subalterna dos herdeiros dessa tradição. Mas, ao meu ver, é exatamente aí que residem os maiores problemas – ou, pelo menos, as maiores armadilhas –, quando não se faz o exame acontecimentos vivos e dinâmicos que são sempre muito mais que meras “reações” à catequese e ao domínio dos brancos. É diante

de tais problemas, isto é, tentando levar a sério os fundamentos cerimoniais do congado, que penso que seja válida e até saudável certa tomada de partido, assim como o fez Nossa Senhora do Rosário, para tentar compreender, dentre a multiplicidade dos atores envolvidos nessa trama, os possíveis sentidos que os congadeiros atribuem às ações que protagonizam com fervor e dedicação.

Dito de outro modo, penso que seja necessário que nos libertemos desse viés estritamente sociológico, se quisermos compreender a complexidade das manifestações do congado, ou melhor, se estivermos dispostos a começar por admitir que os significados de sua simbologia não são monopólio da catequese, de brancos, literatos e intelectuais, isto é, que, como qualquer símbolo, são passíveis de múltiplas interpretações, podendo, inclusive, assumir significações contraditórias, conflituosas e até mesmo paradoxais. Para tanto, proponho como solução que comecemos a etnografar tais manifestações juntamente aos seus protagonistas e suas associações, para que os congadeiros possam dar suas próprias contribuições à análise deste sistema religioso, para que as interpretações sobre o congado deixem de ser tão unilaterais, se parecendo mais a um palimpsesto, uma encruzilhada, para usar duas belas metáforas propostas por Leda Martins em seu livro *Oralidades da Memória*.

Tal proposta metodológica, ao meu ver, apresenta a vantagem de estar mais liberta da armadilha de tratarmos a manifestação de forma estática e estanque, isto é, como uma simples expressão da “condição social” dos negros, o que abre espaço para pensarmos o congado enquanto uma manifestação viva e dinâmica, criada e recriada pela maneira particular com que cada geração reinterpreta os fundamentos tradicionais herdados de seus antepassados e pela forma singular com que traduzem o universo que os rodeia através do colorido de suas festas, objetos rituais, performances teatralizadas, sons, movimentos, arte.

No meu entendimento, ou melhor, minha hipótese inicial é que, a despeito da diversidade das guardas e da multiplicidade das situações em que os congadeiros se fazem presentes, o mito do resgate de Nossa Senhora do Rosário das águas do mar parece ser um fundamento central para as ações protagonizadas pelos congadeiros no interior desses acontecimentos. Estou ciente de que tal afirmação corre o risco de se revelar generalizante e pretensiosa. Mas é inegável que em minhas conversas com os congadeiros, bem como nos acontecimentos rituais que tive a oportunidade de presenciar, este mito demonstrou ser não só operativo como também um tema privilegiado do discurso dos congadeiros. Se tomarmos os fatos relatados nas narrativas tradicionais dos congadeiros em seu caráter sintagmático e paradigmático, poderemos perceber que estas apresentam as quatro características rituais propostas por Tambiah (1985):

formalidade/convencionalidade, rigidez/esteriotipia, condensação/fusão, redundância/repetição. Tentaremos explicitar esse ponto, arriscando-nos a interpretar uma outra narrativa tradicional do congado, as embaixadas do Congo. Minha suposição é que as mais variadas narrativas e eventos rituais do congado se ligam direta e indiretamente aos acontecimentos narrados na hierofania de Nossa Senhora do Rosário, o que tentaremos explicitar a partir de um diálogo com Lévi-Strauss, dando início ao próximo tópico.

3.3 - A MEDIAÇÃO DOS CONFLITOS E OU DIÁLOGOS COM LÉVI-STRAUSS

No mito do resgate de Nossa Senhora do Rosário, a desigualdade das personagens envolvidas, bem como a relação conflituosa entre as mesmas, é, por intermédio de Nossa Senhora do Rosário, de alguma maneira solucionado, o que, evidentemente, não se estende ao mundo real, marca da ineficácia do rito. Pois num mundo onde os negros continuam a serem oprimidos, Nossa Senhora do Rosário não cessa de chorar e de voltar para o mar tornando seu resgate, por assim dizer, inviável, muito embora tenha sido efetivado num passado mítico.

Na perspectiva de Lévi-Strauss, a ineficácia das ações empreendidas pelos congadeiros nada teriam a ver com o contexto específico deste ritual. Seriam antes expressões das contradições inerentes e insuperáveis do pensamento humano que os homens relegam à estrutura dos mitos. É que para Lévi-Strauss o caráter mais impressionante dos mitos, a despeito das singularidades contextuais de onde o encontramos manifesto e da sua aparente arbitrariedade, é que eles sempre “se reproduzem com os mesmo caracteres e segundo os mesmos detalhes, nas diversas regiões do mundo” (1967:239). Segundo este autor, isto se deve ao fato de que os mitos, sendo fatos da linguagem, se definem por um sistema temporal que combina propriedades de dois outros sistemas temporais, ou seja, um mito diz sempre respeito a acontecimentos passados, “mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente” que se relaciona simultaneamente ao passado, futuro e presente (1967:241).

Assim, “essa dupla estrutura, ao mesmo tempo histórica e não histórica, explica porque o mito pode pertencer, simultaneamente, ao domínio da palavra (e ser analisado como tal) e ao domínio da língua (na qual ele é formulado)” (1967:241). Se bem que, para Lévi-Strauss, o mito está muito mais próximo da língua (paradigma/coordenadas explicativas/feixes de relações) que da fala (sintagma/elementos/seqüência). O que Lévi-Strauss parece nos querer enfatizar é que se os mitos têm um sentido, este não se restringe aos elementos isolados que entram na sua

composição, mas deve ser buscado na maneira pela qual estes elementos se encontram combinados. À essa combinação Lévi-Strauss chamou de “feixes de relações” o que, para muito além da idiossincrasia dos termos envolvidos na sua composição, podem e devem ser interpretados como a expressão de seu conteúdo lógico-universal.

Dito de outro modo, na perspectiva de Lévi-Strauss, todo mito coloca um problema insolúvel e tenta resolvê-lo por meio de um sistema de operações lógicas (1967:214). Assim, na busca pela “verdade do mito” – suas relações lógicas (1967:231) – o pensador francês se propõe a analisar suas propriedades formais, operações lógicas e *estruturas* inconscientes, buscando, no nível estrutural, encontrar as operações mentais de oposição e correlação que tecem a rede de articulações lógicas que fundamentam o mito e o pensamento mítico. É essa rede de relações e de articulações lógicas que dá valor e significado aos elementos que a constitui, de acordo com suas posições relativas, mas nem por isso ela não constitui uma realidade, pelo contrário, é o modelo *fundante* do objeto (Rodrigues, 1980:26).

Tomando o campo empírico como campo de experimentação conceitual (CF. Perlongher, 1987) e pensando nas narrativas dos congadeiros como “fatos da linguagem”, recortei seis embaixadas proferidas pelos Capitães de Congo na Festa de Santa Helena e Santa Cruz dos anos de 2003 e 2004 que versavam sobre um mesmo tema para uma análise estrutural, aproveitando as possibilidades teóricas que advinham dos meus registros etnográficos. Considerando também como Geertz que o empreendimento analítico “parte do tateio desajeitado pela compreensão mais elementar” (1978: 35) e aplicando o exercício de análise estruturalista “como se fosse um jogo” (Lévi-Strauss, 1967:249), julguei ser possível analisar essas embaixadas como se fossem mitos, seguindo os passos apontados por Lévi-Strauss em *Estrutura dos Mitos* e submetendo-as, como sugerido, a experimentos e hipóteses para revelar as relações lógicas de identidade e diferença que as estruturam. Seguindo as combinações de feixes de relações, ordenando os *mitemas* da embaixada em série, foi possível montar um sistema bem próximo àquele que faz Lévi-Strauss sobre o mito Zuni, cada elemento sendo a mediação entre uma oposição anterior entre dois elementos (1967:245).

Na Festa de Santa Helena e Santa Cruz as apresentações das embaixadas ocorrem logo após a procissão da bandeira, se caracterizando por uma encenação dramática protagonizada pelo Capitão Regente do Congo, “embaixador” do grupo, sendo executada sob o silêncio dos instrumentos musicais e cantoria das guardas. Embora atualmente as embaixadas não sejam observadas em todos os lugares onde encontramos manifesta a dança do Congado, esta pode ser considerada como um elemento tradicional, o que faz do Congado setelagoano um caso

privilegiado para o estudo desses entrecchos dramáticos¹⁰⁴. Nos raros Congados que ainda mantêm essa tradição, as embaixadas costumam versar sobre a chegada do batalhão/guarda em um reino distante e suas relações de hostilidade e amizade com o séqüito real do reino estranho onde se encontram. Ao mesmo tempo, as embaixadas constituem uma louvação ao sagrado, mesmo que ganhem um contorno dialógico, como tentarei indicar na análise. Na verdade, os diferentes eventos e ocasiões em que os Congos se apresentam possuem um repertório próprio de embaixadas, onde o Capitão Regente é quem zela pelo seu acervo e transmissão, além de ser o responsável pela escolha da embaixada a ser proferida e de quem a vai recitar, no caso de não ser ele próprio. Já entre os Moçambiqueiros, ao invés da embaixada, tem-se a recitação de um lamento que inclui a participação de todos os membros do grupo em um canto responsorial em que o regente assume o papel de solista e os demais de coro. As apresentações das embaixadas dos Congos e dos lamentos dos Moçambiqueiros, executada guarda por guarda, constituem e preenchem tudo a que se pode chamar de segunda fase do ritual que termina com o levantamento da bandeira de Santa Helena e o show de pirotecnia.

Contudo, não poderia deixar de indicar que não disponho de registros minimamente satisfatórios da exegese nativa sobre embaixada, a não ser de que estas são uma espécie de saudação e de louvação, sempre remetidas a uma unidade temática. Pretendo, num segundo momento, apresentar a alguns congadeiros os resultados deste meu exercício, o que acredito que será uma tarefa um pouco desconcertante, posto que mesmo os mais experientes e renomados Capitães insistem em afirmar, sábia e prudentemente, que “só sabem um pouquinho”. Ora, se esta é uma verdade da qual não podemos esquivar, fico desde já a indagar como será tal experiência para mim que, como diria Seeger (1980), *não sou mais que uma criança, dando os primeiros passos nesse universo encantador*.

Segue no quadro abaixo o resultado de minha busca pela gramática da estrutura profunda da embaixada, no qual, um pouco diferente do quadro levistraussiano, as linhas representam as versões, as colunas as sucessões de acontecimentos relacionados entre si. Explicar-se-á o quadro coluna por coluna, visando “penetrar no código” da embaixada, numa tentativa de desvelar-lhe o “enigma”.

¹⁰⁴Segundo Mário de Andrade (1982b) no passado as embaixadas se constituíam como um elemento bastante tradicional do congado, mas que com o passar dos tempos elas foram desaparecendo. Em Sete Lagoas, a recitação de embaixadas é uma tradição bastante viva e rica, sendo suas peças um verdadeiro patrimônio dos congadeiros, assumindo todas as características de acervo oral, isto é, há as embaixadas de Santa Helena, de travessias de mar, de Nossa Senhora do Rosário, do Divino Espírito Santo, Imaculada Conceição e assim por diante. Todavia, vale mencionar aqui que em algumas cidades de Minas Gerais que não mais possuem um “acervo oral” de embaixadas, como, por exemplo, Ibirité, esta ainda pode ser observada em suas apresentações se caracterizando por um diálogo formal, porém menos “convencionalizado”, permeados por uma boa dose de improviso.

3.3.1-QUADRO EMBAIXADAS

Evocação	Invocação	1º cena – Casa Santa	Instauração do conflito-oposição	Cordão, São Pedro e São João	Marechal	Consagração da Santa	Saudação à comunidade de fé
Ó minha virgem senhora Sta Helena!	Eu venho, mas não venho contra vós. Viemos trazendo este batalhão	Fui visitar a Casa Santa e vi Nossa Senhora da Conceição com um raminho na mão	Eu pedi a ela um galhinho. E ela disse que não.	Ó São Pedro e São João. Desatai este cordão que a Virgem Maria colocou com a vossa pura e sagrada mão.	Assuba por uma escada real e diga para o nosso marechal: que eu vi céu, vi mar, mas não vi terra. Com uma espada [?] e veloz, os meus braços foram feridos, o meu sangue foi derramado	Mas a bandeira foi defendida Ó fidalgo cavalheiro, ativa o seu cavalo com tanta galanteria É um [?] soberano e alegre e cantando o hino de alegria Dizendo a todos que viva o santo rosário de Maria	Viva Santa Helena!
Rei Senhor e Rainha Senhora!	Venho em vosso reino, não venho contra vós. Vim te apresentar este batalhão Que neste batalhão trago o sinal da Virgem Maria	Fui na casa Santa, visitar Virgem Maria da Conceição. Cheguei lá encontrei ela com um raminho na mão	Pedi ela um pra mim, ela me disse que não	Tornei a pedir e ela me disse: 'Eis aqui São Pedro e São João Quem venham desatar esse nó que a Virgem Maria atou na sua mão'	Diz ela: 'Subam [?] por essa escada real E diz ao Marechal: essa espada foi veloz [?] braços foram feridos,	Mas essa Santa eu defendo com todo esse pessoal dizendo: que viva o Rosário de Maria.	Viva Santa Helena!
Ó Gloriosa Santa Helena! Muito lindo é o céu onde mora a Virgem Pura. Sem sua proteção não veríamos tal formosura Vestida de branco, ela apareceu, trazendo na cinta as cores do céu. Trazendo nos pés um ramo de rosas azuis que os anjos do céu cultivam. Trazendo o Santo Rosário no canto da mão ela nos ensina o caminho da santa oração.	No céu tanto festejo, na terra tanta alegria. Quero que todos digam: Viva o Sto Rosário de Maria! Viva Sta Helena! Viva N.S. do Rosário! Viva o Divino Espírito Santo! Viva os pretos velhos da praia do mar Viva toda a veneração do Sto Rosário de Maria!	Na beira do mar cheguei, um grande perfume encontrei. Ela veio do Rosário e com ela estarei. Encontrei Nossa Senhora com três raminhos na mão	Pedi ela um galhinho, ela me disse que não	Ó São Pedro! Ó São João! Desatai esse cordão que a Virgem Santíssima atou com a sua sagrada mão	Fui pra atravessar o mar o mar era cheio e a maré era brava	Três dias depois reflorestei os três recantos da igreja	E a [?]disse: 'Viva rei, viva rainha, viva príncipe, viva princesa, e viva a função dos marinheiros'

3.3.1-QUADRO EMBAIXADAS

Evocação	Invocação	1º cena – Casa Santa	Instauração do conflito-oposição	Cordão, São Pedro e São João	Marechal	Consagração da Santa	Saudação à comunidade de fé
Oh minha Gloriosa Santa Helena! Eleita e estimada pela Santíssima Trindade minha mãe, É bela a mais bela saudação [1] ¹⁰⁵		Nesta Casa Santa eu cheguei visitei este povo Este povo rezava um terço à mãe do Salvador [2]	Ó pai, ó filho amado. Me acompanha nestes festejos. Minha amada, não venho contra vós. Cada vez dizia minha mãe 'O perdão me cai no coração Ó sol sem manchas Ó luar do pensamento Viva a coroa benta que é a coroa de Santa Helena [3] Encontrei Santa Helena com três galinhos de arruda na mão Pedi Santa Helena um galinho ela me disse que não[7]	Tornei a pedir. Ela me deu um cordão Ó Santa Helena, agradecei este cordão que vós me entregou com a sua própria mão e assim seja. [8]	Suba meus marinhos, suba por essa escada real Diga a nosso marechal Que essa espada foi veloz Meus braços foram feridos, meu sangue foi derramado, [4]	Mas a gloriosa Santa Helena Foi defendida Na beira do mar eu cheguei grande perfume encontrei [5]	É com Santa Helena e com nós todos estarei [6]
Muito [?] minha nossa sacerdotada [?] Deu [?] pelos seus pecadores Abençoei estes seus filhos da Virgem Maria Que é tão bem a todos [?]		Eu fui a casa Santa. Fui a visitar S. João. Lá encontrei Nossa Senhora com seu raminho na mão	Pedi ela um, ela disse que não Caminhei em perto dela e tornei a pedir ela disse me deu seu 'não !'	São Pedro e São João desata esse cordão com a sua virgem taça, com a sua sagrada mão.	Assuba por essa escada real Vá lá e diga para o nosso marechal Que eu vi céu vi água mas não vi terra Os meus braços foram feridos O meu sangue foi derramado.	Mas a santa foi defendida.	Viva Santa Helena Viva todo o povo que está aqui

¹⁰⁵ Os números entre chaves indicam a ordem da declamação.

3.3.1 - ANÁLISE DAS EMBAIXADAS

EVOCAÇÃO

Silenciam-se os instrumentos. É chamado o sagrado. Faz-se a saudação ao celestial para a aparição do desconhecido, do mistério, do místico. O Capitão Regente se dirige ao sagrado, influxo de adoração e devoção. O trecho dramático é aqui todo ele um diálogo do capitão com Santa Helena, apresentada pela voz daquele, anunciando defronte à igreja a presença da Santa dentro do ato dramático que encena com devoção. Na medida em que se remete a Santa Helena como interlocutora do batalhão, inaugura sua presença dialógica, tornando-se, pois, arauto da divindade.

INVOCÇÃO

Depois de evocado o sagrado, cabe evocar-se a si mesmo. Após apresentar a Santa, o Capitão se apresenta e posiciona seu batalhão perante o sagrado. Com espada em punho, demonstra disposição para a guerra, mas pela paz e reconciliação – *não viemos contra vós*. Mesmo nas embaixadas onde falta esse trecho que remete diretamente à figura do interlocutor, ele se faz presente como agente da ação da cena subsequente.

1º CENA – CASA SANTA

Começa então a história que a embaixada conta. Na caracterização desta cena está a Casa Santa, onde antevemos São Pedro, São João e, por último, Nossa Senhora com três *raminhos* na mão. Vale destacar que nessa tríade sagrada formada por importantes santos do catolicismo popular Nossa Senhora assume lugar de destaque, como não poderia deixar de ser em um culto mariano, estando o feminino, uno, na parte superior, e o masculino na base, com dois santos de mesma estatura. A desigualdade entre as personagens é reforçada pelo número dos *raminhos*, principal adereço da cena e objeto de desejo do batalhão de negros-marinheiros. São três os *raminhos* que carrega Nossa Senhora, e não um.

A INSTAURAÇÃO DO CONFLITO

O capitão pede a Nossa Senhora um *raminho*, símbolo de vida, esperança, fé na libertação, mas tem seu pedido recusado. É exatamente neste momento da trama que assistimos à verbalização do impasse, do conflito, da oposição de interesses, do antagonismo entre brancos e negros. À divindade dos brancos os negros clamam por libertação, pois Nossa Senhora é boa e

misericordiosa, mas recebem uma resposta negativa.

Intrigado e não convencido de todo da resposta negativa da Santa, o Capitão insiste, torna a pedir à Santa o *raminho*, advoga a favor dos seus. Acredita na possibilidade do consenso, da conversão da Santa à sua causa, da inversão de valores, da libertação e da paz. Duvida da certeza do não. Por isso adia o confronto, a guerra. Aqui a relação é de oposição lógica entre o sim e o não.

CORDÃO, SÃO PEDRO E SÃO JOÃO (E OU CONFLITO MEDIADO)

O capitão do batalhão é firme, insiste em seu pedido, adverte que não vêm contra Nossa Senhora, pelo contrário, confia e adora. Mas precisa da certeza do sim – ou do não –, sair do impasse, tomar providências... A Virgem Mãe então lhe apresenta um cordão com um nó que é a própria substancialização do conflito, da oposição de interesses, do antagonismo entre brancos e negros, ao mesmo tempo em que abre a espaço para manipulação do cordão, para produção de novas sínteses e reinvenção das lealdades. É exatamente neste momento da trama que São Pedro e São João são convocados para desatar o nó...

Destaca-se aqui que, ao mesmo tempo em que a embaixada nos revela o impasse, isto é, a tomada de consciência da existência de oposições irresolúveis entre brancos e negros, procura solucionar o conflito por meio de figuras de mediação. Assim sendo, Nossa Senhora, através de São Pedro e São João, resolve simbolicamente a contradição – o nó é desatado –, mas não entrega aos negros o *raminho*, o que impede que seus elementos contraditórios se transformem numa aporia. Desse modo, São Pedro e São João, ao resolver simbolicamente a contradição, “retém qualquer coisa da dualidade que tem por função superar. Donde seu carácter ambíguo e equívoco” (Lévi-Strauss, 1970:249). O cordão surge, portanto, como terceiro elemento, mediador da contradição anterior que, por intermédio de São Pedro e São João, soluciona o conflito promovendo a paz e a reconciliação.

MARECHAL

Apesar da reconciliação e da resolução da contradição, marcas profundas foram deixadas, muito sangue foi derramado, o que não poderá ser esquecido e que tão pouco foi de todo superado. Por isso, é preciso informar a todos sobre o ocorrido, recorrer às autoridades negras, ter estratégias de guerra, *expertise* de guerreiro. O carácter belicoso e beligerante dos Congos deve aqui ser ressaltado, bem como o mar, elemento simbólico tanto da diáspora africana quanto da *travessia* de que o congado é agente.

O Capitão do Batalhão, enquanto embaixador do grupo, é aquele que representa seu povo frente ao reino estranho e ao sagrado desconhecido do além-mar. Não fala em benefício próprio, mas por todos os negros dessa América sofrida, donde a redenção é o seu devir. Está investido do caráter de luta, usou sua espada, feriu seus braços, mas enquanto o flagelo do negro persistir jamais irá esmorecer diante da luta.

CONSAGRAÇÃO DA SANTA

Houve guerras, sangue, baixas e sacrifícios, mas a Santa, ao tomar partido dos negros, os cativou como fiéis escudeiros, por isso é tão defendida pelos mais nobres e destemidos soldados marinheiros.

SAUDAÇÃO À COMUNIDADE DE FÉ

Como desfecho o capitão, ressaltando sua condição de simples devoto, de apenas mais um servo do sagrado, saúda toda a comunidade do rosário, que compartilha com ele esse caminho de devoção e fé, adorando e dando vivas a Santa Helena.

Santa Helena, não é tarde lembrar, é considerada entre seus devotos como a principal responsável pela conversão dos romanos ao catolicismo, religião até então subjugada pelo Estado Romano. Por isto, é vista pelos congadeiros como protetora dos perseguidos, dos que são crucificados, como nos relata diversas embaixadas dos Congos:

Ó gloriosa Sta Helena, rainha de Roma, mãe do grande Rei Constantino do Império Romano. Vós, ó Sta Helena, que converteu ao cristianismo para servir a Jesus por toda a sua vida. Viveste numa época de guerra e de perseguição religiosa aos cristãos. Com amor e Jesus no coração, caminhaste, caminhaste para terra santa, onde foi descobrir a Sta Cruz de Jesus, que há muitos séculos e muitos séculos estava desaparecida. Ó Sta Helena, ó Sta Helena, fizeste escavações no santo sepulcro e desenterrou-se a Cruz do redentor. Levaste para Roma a Sta Cruz e colocaste a Cruz na nova igreja, onde é adorada pelos cristãos do mundo inteiro. Levou o culto da adoração do Oriente e o Ocidente, onde glorificais o santo nome de Jesus, o salvador e redentor de toda a humanidade. Por isso adentrou no paraíso, para gozar por toda a sua eternidade. Com ela vamos marinheiros!

Ó Gloriosa Santa Helena, humildemente abraçastes todos os redentores do mundo, onde foi seu princípio doloroso. Como rainha terrestre, abandonastes toda a sua riqueza para unir a vossa santa alma ao Sagrado Coração de Jesus (...)¹⁰⁶

¹⁰⁶ Embaixadas recolhidas em Sete Lagoas na Festa de Santa Helena de 2003.

3.4 - O OLHAR ANTROPOLÓGICO EM PRESPECTIVA E OU DIÁLOGOS COM MALINOWSKI

Começemos esse segundo diálogo dando relevo a um ponto de discordância entre Lévi-Strauss e Malinowski que se reporta ao estatuto da exegese nativa em suas perspectivas teórico-metodológicas. Se para Lévi-Strauss a mensagem inconsciente do mito é o que deve ser perseguida pelo analista, ou melhor, seria esta sua única possibilidade de análise, Malinowski se aventura por outros caminhos, partindo do seu conteúdo consciente, isto é, das teorias nativas sobre o mito, ao seu ver as mais genuinamente comprometidas com a “verdade” do mito. Desconfia de teorias estrangeiras da cultura.

Partindo de tal pressuposto, Malinowski então nos sugere que entre os trobriandeses “o mundo dos mitos não está separado da atual ordem dos acontecimentos por um abismo intransponível. Com efeito, embora um ideal esteja sempre além daquilo que realmente existe, tem, no entanto, de parecer suficientemente próximo da possibilidade de realização para que se possa produzir efeitos” (1984:245).

De forma semelhante, para os congadeiros as mazelas e opressão negras, embora sendo um fardo dolorosamente carregado ao longo de gerações e esteticamente representado em suas festas e celebrações, são também compreendidas como realidades passíveis de superação, o que nos autoriza pensar as narrativas míticas e práticas rituais dos congadeiros enquanto “atos de insurgência”, uma “atividade negadora” de tão dolorosa condição (Cf. Franz Fanon *apud* Bhabha, 2003:29). Pois os homens, igualmente crentes e críticos, não desistem de sua batalha em prol da dignidade humana. Como prova da possibilidade de que tal situação possa ser revertida, os milagres cotidianamente produzidos pelos desígnios sua fé: a união dos filhos do rosário, a fartura dos banquetes das festas, a cura de doenças, o saneamento de dívidas, o emprego para o qual já se estava desacreditado, o conforto da caridade para os que mais necessitam... A própria abolição da escravatura, festivamente encenada pelos congadeiros em suas celebrações, na qual Nossa Senhora do Rosário e Princesa Isabel possuem um papel central, nos é aqui bastante ilustrativa dessa certeza da vitória ao final da jornada.

*Hoje é 13 de maio,
E a assembléia trabalhou
Nego veio era escravo
E a rainha libertou*

Ôôôôôôôôôô

No rosário de Maria

*Nego veio trabalhou
Nego veio era escravo
E a rainha libertou*

Ôôôôôôôôô

*Quando branco ia pra missa
Era negro que levava
Branco entrava na igreja
Negro de fora chorava*

Ôôôôôôôôô

*Quando chegava na senzala
É que negro ainda rezava
Pedia pra Deus do céu
Pra ter pena dessa causa*

Ôôôôôôôôô

*Ó viva São Benedito
Ele é o nosso guia
No festejo do Rosário
No festejo de Maria*

Ôôôôôôôôô

*Ó meu rei, ó minha rainha
Hoje eu vim pra festejar
Eu vim festejar
Rosário Santo de Maria, Maria*

Ôôôôôôôôô

*Com licença Seu Vigário
Capitão, eu vim louvar
O festejo de Maria
Capitão veio louvar
Abençoa esta guarda
Ó meu pai, senhor vigário¹⁰⁷*

¹⁰⁷ Embaixadas de Congo recolhidas em Sete Lagoas na festa de Santa Helena de 2003.

CAPÍTULO 4-UNIDADES RITUAIS, PERFORMATIVAS E FESTIVAS

*O Capitão é quem manda no congo
E a Bandeira é que faz a guia
Pois o Rei é quem faz a festa
Marujêro faz alegria¹⁰⁸.*

O congado setelagoano pode ser descrito, de forma sucinta e superficial, como um culto mariano de devoção a Nossa Senhora do Rosário, protetora dos homens negros e escravos, composto por um trono coroado e seu séqüito, este último também conhecido como guardas de congo e de moçambique¹⁰⁹. No âmbito da manifestação, outros santos católicos também são cultuados como São Benedito e Santa Efigênia, só para citar alguns, além da presença, por vezes velada, de entidades da umbanda, em especial os chamados pretos velhos do rosário.

Seu calendário anual de festividades é bastante extenso e diverso. Inicia-se em abril com o Ciclo de Santa Helena e Santa Cruz. Em maio observam-se as cerimônias de devoção a São Benedito, ocasião em que se comemora festivamente a abolição da escravatura. O mês de junho é dedicado a Santo Antônio, padroeiro da cidade, sem falar na ocorrência de diversos outros eventos e cerimônias que não possuem datação prévia como pagamentos de promessas, coroamentos de rainhas e rituais de cura. De setembro a novembro temos o Ciclo do Rosário, período em que ocorre o maior número de festas, todas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário e que encerra com *chave de ouro* o calendário anual de festividades dos congadeiros.

A exuberância e colorido de suas festas, a vitalidade das performances e ritmo compassado dos tambores são marcas registradas da manifestação. Em cortejo, invadem as ruas da cidade, quebrando a monotonia e deixando forte impressão entre todos os passantes, sobretudo entre os mais desavisados que, repentinamente, se vêem obrigados a interromper movimentos costumeiros para dar passagem aos batalhões de homens e mulheres de tez escura, jovens e adultos, velhos e crianças. Uns vestidos à baiana, outros trajando uniformes navais, juntos a bailar, cantar e dançar pelas ruas mais movimentadas da cidade. Dentro dos carros, observa-se a presença de alguns motoristas irritados, já não são mais os donos da rua... É tempo

¹⁰⁸ (Maria Ambrósio, 1989:144:145)

¹⁰⁹ Em Sete Lagoas e adjacências, o congado se constitui dessas duas modalidades de guardas: o congo e o moçambique. Todavia, como nos informa Saul Martins (1986), o congado é comumente considerado como sendo uma “família coreográfica” composta por “sete irmãos de cor”: *candombe, moçambique, congo, caboclo, marujo, catopé e vilão*. Em cada uma de suas variâncias, elementos próprios definem características e competências particulares, expressos na composição ritual, trajes, adornos e nas responsabilidades quando agrupados em seus festejos.

do governo dos Reis de Congo, ocasião em que a cidade é tomada de assalto pelas gentes e objetos da periferia, num misto de euforia, suntuosidade e fé religiosa destes ilustres representantes de tão nobre e misteriosa fidalguia.

A uma primeira vista, a multiplicidade de gestos, melodias e adereços chegam a deixar certa impressão de tumulto e deslumbramento quase carnavalescos, mas num segundo momento, sob um olhar mais atento, o que parecia confuso e disforme, se revela composto de formas, cadências e ritmos bastante específicos. Em cortejo, a multidão enfileirada se traduz em alas de cores, sonoridades e ornamentos que evidenciam a existência das guardas e suas feições particulares. Do mesmo modo que a presença de artefatos e formas de atuação recursivas nos dão pistas da existência de tipos característicos e especializados de performances e, em meio à diversidade, personagens, objetos e funções individualizadas. São diversos os elementos que nos permitem identificar a singularidade dos grupos e de suas personagens; cumpre-nos aqui tentar indicar apenas alguns de seus aspectos mais visíveis, para além das especificidades espirituais e cosmológicas não tão imediatamente identificáveis. Buscaremos neste capítulo delinear algumas formas de “administração do sagrado” (Caillois, 1988), através da identificação de instrumentos de culto, de espaços e de seres que os congadeiros consideram como portadores de sacralidade, estando presentes em seus ritos, festas, cerimônias, e até mesmo em pequenos gestos do cotidiano.



*Festa Moçambique Nossa Senhora da Conceição- Sete Lagoas- 2007
Bairro Santa Luzia – Beco dos Repolhos. (Fotos: Taís Garone)*

4.1 - UNIDADES RITUAIS

4.1.1 - GUARDAS, TERNOS, BATALHÕES

“Guardas”, “ternos”, “batalhões”, “bandas” são algumas das categorias nativas que os congadeiros utilizam para nomear a menor unidade ritual de suas festas, cerimônias e celebrações, sendo a união dessas unidades elementares a definição mais abrangente do congado. Assim sendo, dedicaremos esse sub-tópico à apresentação dessa unidade primeira, elementar, sem a qual o congado não poderia existir ou acontecer. Para tanto, será necessário, primeiramente, apresentar quais seriam os seus componentes básicos, levando-se em conta a

maneira como se encontram organizados no interior da “unidade guarda”, tanto em termos espaciais quanto temporais, bem como a função e os significados que os congadeiros atribuem a cada um desses elementos. Só depois poderemos compreender o “porquê” desses elementos, cercados de funções e significados particulares, não serem capazes, em si mesmos, de aspirarem autonomia.

Mas isso ainda não é tudo, essas unidades também dão lugar a duas diferentes modalidades – o congo e o moçambique – que, apesar de apresentarem uma estrutura organizacional em comum, apresentam diferenças significativas, sobretudo no tocante à sua performance e elementos constitutivos. São essas diferenças que nos permitem classificá-las em diferentes modalidades que, mesmo gozando de relativa autonomia, são vistas como que complementares. O que eu quero dizer é que, para que haja congado, basta a existência de uma dessas duas modalidades, porém, não é este o ideal a ser perseguido. Desenvolveremos a idéia mais adiante.

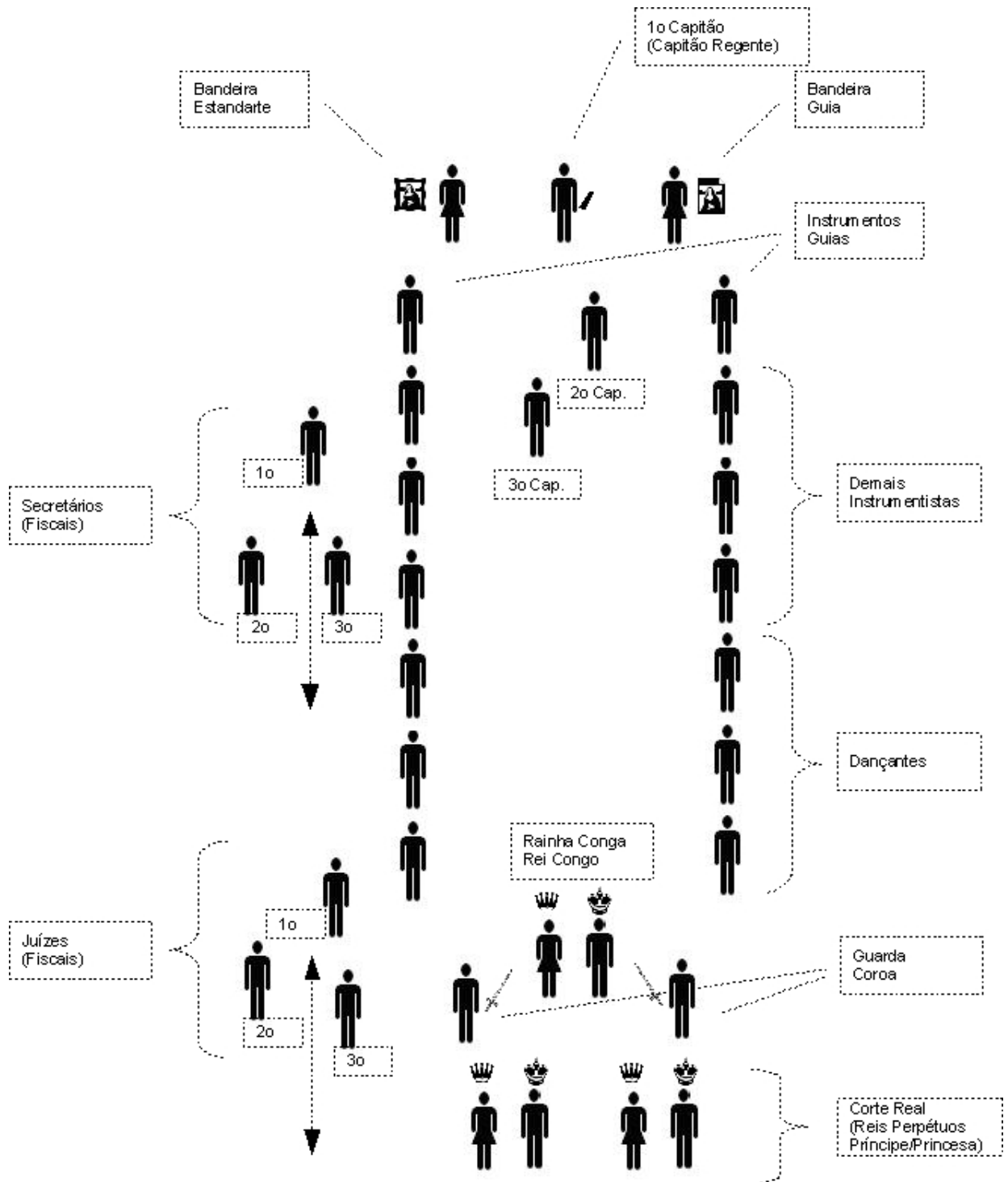
Posto isso, é preciso ainda esclarecer que, em Sete Lagoas, a unidade ritual *congo* apresenta algumas particularidades¹¹⁰. Há o chamado “congo de viola” – descrito pelos congadeiros como “o mais antigo”, “o congo verdadeiro” – e o chamado apenas de “congo”. Apesar do primeiro ser identificado como o “congo verdadeiro”, não apresenta como correlato que o segundo seja “falso”: aqui a idéia é de filiação, onde o congo de viola seria o “pai” e o outro o “filho”. A principal diferença entre os dois, entretanto, não seria apenas da ordem do “simbólico”, mas, sobretudo, formal. Apesar disso, essa distinção nem sempre é operativa, sendo os dois tipos *congos* comumente considerados como parte de uma mesma modalidade.

O mesmo não acontece com o moçambique. Todo moçambique é apenas “moçambique”, mas, ainda assim, o moçambique teria um “pai”, que é o “candombe”, mas não existem guardas de candombe em Sete Lagoas.

Como já anteriormente assinalado, congo e moçambique apresentam estrutura organizacional em comum, os chamados “ternos”, “batalhões”, “bandas”, ou “guardas”. Na figura abaixo, apresentaremos uma representação esquemática, tal qual seus componentes se encontram distribuídos no interior da “guarda”, tanto em termos espaciais quanto temporais. Em seguida, tentaremos indicar algumas das funções e significados atribuídos pelos congadeiros aos componentes de sua unidade mais elementar.

¹¹⁰ Particularidades estas nem sempre observadas nos municípios vizinhos com quem os congadeiros de Sete Lagoas mantêm contato, ainda que conhecidas, acredito, pela comunidade congadeira como um todo.

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA- “GUARDA”



Capitães, Secretários e Juizes (e “fiscais”) são elementos de maior mobilidade, sendo aqueles classificados como 2º e 3º, seus suplentes. O 1º Capitão, também chamado de Capitão Regente, é quem comanda todos os movimentos da guarda. Apresenta, em sua mão direita, um

objeto identificador de sua posição de chefatura, e quando substituído, entrega esse objeto ao suplente que ficará momentaneamente em seu lugar. Como nos diz um canto do Congo:

*Quem segura a Bandeira, é mourão
Oi quem manda na guarda, é o Capitão*

Os Secretários auxiliam os Capitães a manter a ordem e harmonia do grupo, supervisionando e auxiliando músicos e dançantes no que for preciso. Os Secretários também podem desempenhar a função de “Fiscal” da guarda, a pedido do Regente, mas, segundo grande parte dos congadeiros, a função de Fiscal costuma ser “secreta”, para que ninguém fique de “sobre-aviso”; nem sempre, portanto, fica explicitado quem pode ou não receber o encargo.

Esses ficam fiscalizando se está tendo alguma falta de respeito. Bebida alcoólica não pode de jeito nenhum. Não pode, então eles tem que respeitar, porque a hora que sai de lá a pessoa faz o que quiser. Porque uns sai, vai dançá, outros vai bebê, mas aí tem ser depois que já saiu da guarda... (Dona Maria, Rainha Conga da Guarda Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

Em geral, os fiscais não chamam atenção diretamente, devem primeiro levar a situação para o Capitão Regente, ou apenas ameaçar de fazê-lo.

Ai ele comunica para o capitão, ele chama a atenção, mas em particular, porque fica feio, né, a pessoa ser chamada atenção em público. Porque tem capitão que vai lá e xinga na frente de todo mundo, aí é abuso, né, a pessoa fica constrangida. Tem muito capitão que humilha dançante, tem nariz empinado, mas não pode, né, o que seria da guarda sem os dançante... Toda guarda precisa de dançante, não existe capitão sem soldado... Mas aí ele chama atenção, se continuar errando, aí o capitão dá o castigo (Dançante, Sete Lagoas, 2007).

A Bandeira Guia, como o próprio nome já diz, é quem guia a guarda em seus deslocamentos, sendo jamais ultrapassada pelos integrantes da guarda. O 1º Capitão é quem conduz a Porta-Bandeira Guia, tomado-a pelo braço, indicando-lhe o ritmo e o rumo de seus passos, assim como os momentos de parada. A Bandeira Estandarte acompanha a Bandeira Guia, sendo sua função nominar e representar a identidade particular da guarda. Por exemplo, a Bandeira Estandarte da guarda de Congo Santa Rita apresenta uma imagem de Santa Rita, podendo também apresentar o nome do grupo e do local de sua origem logo abaixo do emblema da guarda (cidade, localidade ou bairro). As bandeiras são consideradas objetos sagrados e cercados de interditos.

Um dia uma rainha tava rindo, porque tem gente que ri, né, rindo da bandeira. Ela caiu na frente da bandeira, tomou um tombo que eu nunca vi. Tava rindo da bandeira. Tem gente que num conhece, fica rindo, acha graça, debocha. Ela nunca mais riu não. À toa, à toa, rindo na frente da bandeira. A Nossa Senhora é boa, mas é castigo mesmo (Sete Lagoas, 2007)

Teve um lá que falou uma bobagem, aqui na casa de..., eles pegô e expulsô. Tinha um também meio abobado, num dia de festa correu com a bandeira no meio do povo, o capitão tomou bandeira dele e expulsou. Ele é até doente, meio bobo, mas não respeita, corrê com a bandeira com a Santa não pode (Sete Lagoas, 2007)

Segundo a tradição dos antigos, o 1º Capitão da guarda é, por excelência, o regente do

grupo¹¹¹. É ele quem conduz a política interna e externa da guarda, ficando também responsável pelos assuntos mais delicados. Cabe ao 1º Capitão fazer contato com outras guardas, repassar conhecimentos secretos aos seus suplentes e sucessores, cuidar de aspectos técnicos e espirituais, aceitar ou não um novo componente no grupo, intermediar e solucionar conflitos, incluindo-se o constrangimento de pedir para que alguém “deixe” a guarda, sendo, por alguns, até chamado de “chefe”. Como nos resume muito acertadamente Rubens Alves da Silva, no comando da guarda, o regente é quem “acumula as funções de administrador, mestre e, sobretudo, sacerdote” (1999:04). Em Sete Lagoas, há ainda, entre todos os capitães regentes, aquele que é considerado o principal, chamado de “Capitão-Mor”, cargo atualmente desempenhado por João Jordão.

Quanto aos músicos e dançantes, sempre aparecem dispostos em fila dupla. Aqueles que manipulam os “instrumentos guia” são, entre todos, os que ficam mais próximo do Capitão Regente. Assim, ao receber a ordem do comandante, iniciam o “toque” e o “tom” da música a ser tocada e cantada pelos demais, que desempenham o papel de acompanhantes.

O Capitão Regente, além de indicar qual o “toque” e o “tom” a ser executado pelos músicos, também é o responsável por “puxar” o canto que será entoado pela guarda. Os cantos são sempre responsoriais, ficando o Capitão Regente no lugar de solista e os demais de coro. Além disso, o Capitão é quem costuma “tirar” as “embaixadas” e os “lamentos”¹¹², sendo os seus saberes de músico, cantor e recitador marca registrada de seu cargo.

Eu num sei de onde é que eles tiram tanta música, os verso, num sei não. É tudo na cabeça porque eles num estuda, nada. Eles tiram aquelas palavras bonitas, eu num sei, isso eu num sei. Eu só sei um “bucado” de música, que eles cantam, que a gente acompanha, aí eu sei. Agora, soltar assim, falar aquelas palavras, lá, eu num sei não. (Dançante da Guarda Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

Músicos e dançantes se revezam em suas posições, sendo a troca auxiliada pelos Secretários. Os instrumentos musicais não costumam ser de propriedade individual, assim como as indumentárias, porém, também pode acontecer do uniforme ser do próprio dançante e o instrumento do tocador, embora o primeiro caso seja o mais comum.

No começo, a gente tinha umas caixas de metal, pesadas, sem jeito, barulhentas... Depois é que conseguimos comprar essas que a gente usa agora. Mas outras estão guardadas, a gente não desfaz delas não. A gente tem aquele amor, porque é a história do nosso grupo, de quando a gente começou nesses becos aí mesmo, tudo muito pobrezinho, muita dificuldade que a gente vai superando... (Marlene, Capitã do Moçambique Nossa Senhora da Conceição, Sete Lagoas, 2007).

Eu sai mesmo da guarda, foi muito desaforo o que... fez com a gente, nem eu, nem... vamos voltar. Agora, tá aí tá pedindo o uniforme de volta. Até parece que eu vou entregar. Num vou devolver é nada, porque

¹¹¹ Quanto à nomenclatura de que estou me valendo, é importante assinalar que ela apresenta algumas variações. O 1º Capitão às vezes é chamado apenas de Capitão Regente, sendo o seu primeiro suplente chamado de 1º Capitão.

¹¹² Trataremos o assunto mais adiante, no tópico “unidades performativas”.

esse uniforme que... tá falando não é da guarda. Eu que paguei do meu bolso, mandei pra costureira, só de raiva também não vou entregar (Dançante, Sete Lagoas, 2007)

Os Reis Congos e demais integrantes da Corte Real – também composta de Príncipes e Princesas –, assim como as Porta-Bandeiras, não tomam parte nos cantos nem nas danças, mas, às vezes, acabam se “empolgando”, o que nem sempre é bem visto.

Tem Rainha que dança, cê precisa de ver. Eu num tenho coragem de dançar não [...]Ah, num gosto não. Acho feio. Ah, mulher saliente. Tem uma “véia” lá que ela é danada pra dançar. Ela enfia no meio deles, requebra, aquelas dona de idade também entra (risos). Eu fico só olhando... (Sete Lagoas, 2007)

Apenas os Reis Congos possuem escolta especial, chamada “Guarda Coroa”, que também fica incumbida de cuidar de seu bem-estar, providenciando assentos, água, entre outras deferências e cuidados necessários aos mais idosos. Os Reis Congos também costumam ter um suplente, para o caso de qualquer eventualidade, os chamados “Reis Coroados”. Como nos exemplifica Dona Maria, Rainha Conga da Guarda de Congo Santa Rita

Dona Maria: Pra hora que não puder, tiver qualquer problema em casa, aí tem o outro que pode viajar, pode ir na bandeira.

Entrevistadora: Aí o Rei pode acompanhar a outra Rainha, Coroada, se a senhora faltar?

Dona Maria: A Rainha vai ter que arrumar outro rei, porque rei meu é meu só... (risos). Agora no dia que eu faltar ele pode ficar com outra. Mas o dia que ele faltar ele passa a capa para outro rei. Aí é o dia que dá qualquer problema porque pode acontecer. Para Nossa Senhora do Rosário não ficar sem Rainha (Sete Lagoas, 2007).

Toda a corte apresenta-se vestida em trajes de gala, incluindo-se cetro, coroa e manto, símbolos de poder e status de tão destacada posição, mas apenas os Reis Congos e Reis Perpétuos costumam usar coroa “de ouro”, os demais as têm “de prata”. As Porta-Bandeiras também usam roupas de gala, mas não apresentam coroa, manto ou cetro. Tanto os trajes da corte quanto das Porta-Bandeiras, repletos de bordados, detalhes de cetim, e tecidos finos, são os mais onerosos de toda a guarda. Todavia, trajes “muito luxuosos” são considerados ostentativos, portanto, contrários à tradição.

Tem umas que vai vestida de noiva, eu acho isso bobagem, num tenho coragem não. Isso é chique, num tenho coragem não. Pra quê vestir assim, Nossa Senhora do Rosário não quer luxo não. Ela quer, assim, tudo ajeitadinho, tudo combinadinho. Mas falou que é vestido de noiva... Porque tem uns que podem, mas tem uns que num pode vestir, num pode. Esses vestido caro, tem uns, coitadinho, mora no asilo, fica assim humilhado. Então eu não gosto não (Sete Lagoas, 2007).

Tem uns que implica com a gente, fica com raiva que a gente vai mais arrumadinha, fica cochichando. Isso aí eu num gosto. Vai com um vestido novo, fica olhando. Mas meu jeito é esse, eu falei com o chefe [Capitão Regente], meu jeito é esse, toda a vida eu gosto de andar é assim, roupa baratinha, 'simplisinha', mas tudo arrumadinho. Tudo no jeito, unha feita, cabelo arrumadinho. Uai, eu ando é assim. Ele falou: “Até eu, se pudesse andava assim”(risos). As Rainhas, elas num sabem é arrumar. Não precisa ter roupa bonita não, tem que saber é arrumar o corpo direitinho. Uns vai com uns lenço feio, jogado assim. Eu não, eu gosto de ir é de cabelo solto.



*Rainha Conga e Rei Congo de Minas Gerais
Missa Conga-Sete Lagoas-2007*



*Capitão-Mor da Capitania de Sete Lagoas, em escolta do Rei Congo
e Rainha Conga de Sete Lagoas-2007*



Rei e Rainha Festeiros- Moçambique Nossa Senhora da Conceição – Sete Lagoas 2007 (Fotos:Tais Garone)

Apesar disso, não ficar repetindo vestuário parece ser algo bastante valorizado, um esforço e sacrifício atribuídos à fé e empenho da guarda, que deve ter seus Reis trajados à altura de Nossa Senhora do Rosário:

Eles acharam que ... ia com a mesma roupa, mas a vó dela mandou fazer um novo, fez esse vestido aqui... É que o outro já tava ficando gasto, meio pequeno, mas foi bom que calou a boca dessa gente sem o que fazer. Ela chegou arrasando, ficou linda, né... (Mãe de uma Rainha Festeira, Sete Lagoas, 2007).

Eu gosto é assim, assentado com a cor do vestido e faixa igual. Esse colar aqui eu já estou enjoadinha... Tem esse agora [mostrando um vestido cor bege]. Tem um azul clarinho, e tem um mais batido. Mas eu tô gostando mais é desse [o vestido cor bege], ficou bonito... Eu vou fazer outro, escolhi igual o modelo da Santa, porque a roupa da Santa é assim, [mostra os punhos e a gola do vestido]. Vou fazer igual o da santa (risos). Eu vou comprar um pano, acho que é cinza azulado, da cor do manto de Nossa Senhora. Mas o povo repara muito, eu fico sem jeito, eles ficam olhando. Ah, também dá pra elas comprá um paninho de ano em ano, né, vai juntando aos pouquinhos, tem que ter fê... Eu num vou dizer que eu tenho dinheiro, mas dá pra juntar. O ano que vem eu quero fazer uma coroa amarela, porque a coroa da Rainha Conga é amarela, a minha é prata, né. O ano que vem. (Rainha Conga, Sete Lagoas, 2007).

Os Reis Perpétuos costumam ser pessoas mais idosas, que um dia foram Reis de Congo, e que decidiram deixar a incumbência para um sucessor, geralmente alguém da família, sendo esses cargos, em grande medida, hereditários. Entre a corte, apenas os Reis Congos e Reis Perpétuos costumam ser vitalícios, sendo os demais temporários. Como nos certifica Dona

Cecília Preta, Rainha Conga de Minas Gerais:

A Coroa é hereditária; é de hierarquia. A minha avó... minha bisavó era Rainha; passô pra minha avó, minh'avó morreu, passô pra minha mãe; minha mãe morreu, passô pra mim; eu morrendo dêxo pra outra, da família. Isso evém correndo de família (Cecília Preta, Rainha Conga de Minas Gerais apud Maria Ambrósio, 1989:113).

Consoante minhas entrevistadas, há também uma espécie de hierarquia entre os Reis:

Então é assim, a Rainha Conga de Minas Gerais passa para as Rainhas dos municípios, por exemplo, Dona Isabel [atual Rainha Conga de Minas Gerais] fala pra Dona Luciana Teobaldo [atual Rainha Conga de Sete Lagoas] que fala pra outras Rainhas... (Dona Eliana, Regente da Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora Aparecida, Sete Lagoas, 2007).

Porque é eu que comando as rainha tudo. Porque a Rainha Conga é assim, tem mais força, né. Então tem que me respeitar também, o que eu falar tá falado, tem que respeitar. Eu gosto de chegar, assim, dentro da igreja, na frente, ir pra mesa na frente. Eu vou na frente, chego na frente, e as outras rainha atrás. Vou até no altar, cumprimento, eu e as outras rainha, aí vou sentar, aí vem a guarda atrás dançando. Eu gosto, eu fico assim, eu gosto, vai aquele tanto de rainha atrás, eu sinto bem (Dona Maria, Rainha Conga da Guarda de Congo Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

Os Juízes são os responsáveis por objetos específicos da guarda (Juiz da Bandeira Guia, Juiz dos Bastões, etc...), além de auxiliar a corte no que for preciso, e também costumam ajudar os Secretários a manter a ordem e a harmonia do grupo como um todo. Todos os Capitães, Secretários e Juízes tomam parte nas danças e cantos da guarda.

Os integrantes das guardas, ao longo da história de participação no grupo, vão, aos poucos, “subindo” de cargo: de dançante para tocador, de tocador para instrumentista guia, de instrumentista guia para secretário, etc, à medida que vão sendo instruídos pelos mais velhos e mais experientes nos aspectos técnicos e espirituais necessários ao desempenho da função para a qual está sendo preparado. Entretanto, os cargos “mais altos” demandam ritual específico para que a pessoa possa exercê-lo.

Agora a Rainha num qué acompanhar mais, passou pra mim o encargo, eles me coroaram Rainha Conga. Ela agora só vai no dia da festa, faz coroação dos Festeiros e das outras rainha. Coroação não gosto de fazer não. Ah nem, a gente fica emocionada, uns fica chorando, eu fico nervosa. Nô, um dia o colar embarçou assim no cabelo da Rainha e virou um angu. (risos) Uns chorado dum lado, e eu do outro. Eu fiquei nervosa, o terço num desembarçava, e puxava, ele num..., ela danô a chorar e eu também (Dona Maria, Rainha Conga da Guarda Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

Todavia, há àqueles que passam a vida inteira como dançantes, e ainda os que são preparados, desde muito cedo, para assumir cargos de destaque ou de liderança, em geral, por apresentarem “dom” desde a mais tenra infância, por promessa de algum familiar ou por serem filhos de mestres, sendo, neste caso, um “privilégio” e um “direito” dado pelo parentesco.

Então quando foi no dia 14 de agosto de 1914, minha mãe levantava Bandêra numa vesp'ra de festa do dia da festa de Nossa Senhora do Rosário. Então à saída da porta da Igreja, eu recebi uma mensagem de Deus; minha mãe ia segurando a minha mão – eu tinha seis anos de idade. Dissero eles que eu peguei dançando pelas duas bandeiras: a Bandeira de Guia e a Bandêra de Levantar [...] Então naquela matriz de SS. Sacramento, eu fui acompanhando as duas bandeira até no pé do cruzeiro [...] Eu não tenho lembrança do que fiz, eles que me contaro, me perguntaro, todo mundo me perguntô, cujo padre eles

hastearo Bandêra, os meus tios depois que hastiô Bandera bateram manguara na biar do mastro. Então dissero eles qu'eu tava ali caçando um pedacinho de pau pra bater. Eles não me dero a bengala prá bater. Na hora que cruzaro as bengala, eu trepei pur cima das bengala, todo mundo ficou rindo, porque ninguém mandô eu fazê nada, eu fazia aquilo tudo e o padre rindo [...] o padre chamou minha mãe na sacristia, disse: -Margarida, arruma roupa prá esse menino. Esse menino precisa dançá amanhã cedo. (Seu Janjão apud Maria Ambrósio, 1989:200).

Eu me lembro bem, eu era menino, do tamanho desses aí, devia ter uns seis, cinco anos. Você lembra Marlene, a gente vivia correndo pelado aí por esses becos. Meu pai já era do congo, eu dançava o congo. Foi a primeira vez que eu vi o moçambique, naquele momento eu já senti um coisa, já era moçambiqueiro, não demorou muito eu já tava no moçambique, é uma coisa que a gente sente (Marco Antônio, o Tuchê, Capitão de Moçambique, Sete Lagoas, 2007).

Há ainda os cargos relacionados à diretoria da guarda, como Presidente, Tesoureiro, Chefes de Secretarias, etc, que exercem funções de bastidores, como convidar e responder convites, agendar apresentações, cuidar do patrimônio, gerir os recursos obtidos, etc... Esses nem sempre participam das atividades rituais da guarda, isto é, não costumam utilizar farda, mas também pode acontecer que utilizem. Algumas guardas mandam fazer camisas de malha silkada, com símbolos da guarda, para a devida identificação destes no interior das festas e demais eventos; outras os identificam por faixas.

Na maior parte dos casos, as guardas são fundadas por motivo de promessa que, depois, vai sendo repassada para seus herdeiros, em geral, alguém da família.

Quem fundou essa guarda foi o Geraldão. Ele já faleceu, mas pediu que não parasse. Que era pro's filho dele continuar. Ele chorava, coitadinho, deu trombose nele. Ele sentava assim, molhava a roupa toda, aquela suadeira. Ele chorava também, aí ele pediu pra não parar. Agora, no tempo dele eu num, num...no tempo dele, depois que eu entrei. Meu marido é que era do tempo dele. Eu não. Era ele rei com outra Rainha. (Dona Maria, Rainha Conga da Guarda Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

Apesar da existência desses cargos e incumbências hereditários, é assunto corrente entre os congadeiros que tudo seria mais uma questão de “vocaçãõ” e de “força”, muitas vezes revelados através de sonhos, acontecimento “incríveis”, inexplicáveis, além, evidentemente, de fé, devoção e amor ao rosário.

Eu fui duas vez só [numa outra guarda que não a minha], até gostei, mas num fui mais não. Não tinha vocaçãõ. Não tem vocaçãõ. Tem dançante que chega aqui, “Quê isso!”, é a força própria (Sete Lagoas, 2007).

Teve um dia que foi engraçado [relato sobre um sonho], eu não sabia que tinha guarda, que eles sempre na reunião fala. E eu nem imaginava, aí falou assim, aí veio uma menina dançando na guarda. Eu falei, “Uai, porque que cê tá dançando?”. Ela falou assim “uai, tem bandeira hoje”, eu falei “num tem não, a bandeira vai ser em agosto”. Ela falou: “não, tem bandeira”, eu peguei o telefone e liguei pra lá, “olha, cê pode vir que tem bandeira hoje”. Eu não sabia, Nossa Senhora do Rosário me mostrou. Aí eu arrumei e fui. Ia ficar sem eu, porque ninguém ligou pra mim pra falar: “Oh Rainha, vai ter bandeira”, ela veio no sonho e me avisou, “Oh, vai ter bandeira”. Aí eu liguei de manhã, “Vai ter bandeira sim”. Quer dizer que ela me mostrou. Às vezes eles quer viajar, eu num posso ir, que no mesmo dia eu tinha um batizado do meu neto. “Ah, hoje eu não posso não”. Aí nós vimos vendo o ônibus parar aqui na porta, de manhã, e eu entrando dentro dele, quer dizer que ela queria que eu fosse. Sonhei, ela me mostrou. O ônibus parando, porque o ônibus pára aqui debaixo do pé de manga quando nós vamos viajar. Eles pára é ali, e eu entrando dentro do ônibus, o ônibus parando na minha porta. Eu falei, “a senhora me perdeu, porque eu

não vou poder ir. E o dia que eu não vou. “Ah, porque que cê num veio na bandeira?” “Ah, num deu não”. Mas todas que têm eu gosto. Só se eu tiver doente, viajar eu num deixo de ir (risos). Enquanto eu guentá eu num deixo mesmo. Ai, ai... (Dona Maria, Rainha Conga da Guarda Santa Rita, Sete Lagoas, 2007).

É nesse sentido que dançantes da guarda costumam enfatizar que não são as pessoas que decidem entrar para a congado, e sim “Nossa Senhora do Rosário quem escolhe sua escolta de dançarinos”. Para os congadeiros, dançar o congado é uma questão de vocação e de penitência, e aqueles que renegam ao chamado de Nossa Senhora ou que dançam “só para aparecer” acabam sendo, mais cedo ou mais tarde, severamente castigados. Na dissertação de Maria Ambrósio, ela nos conta um caso relatado pelos congadeiros de uma pessoa que foi escolhida para um cargo, para o qual não tinha “vocação”, que acabou sendo duramente castigada.

Na fala de um congadeiro, a morte foi reservada a um Rei de Congo que não possuía qualidades para ter sido escolhido pela Guarda (Maria Ambrósio, 1989:151).

Um outro caso à mim relatado foi o de um senhor que havia formado uma guarda, mas que por não apresentar comportamento condizente com o que se espera de um congadeiro, acabou tendo a guarda dissolvida e até recebendo um castigo da Santa.

Ah, homem bruto, sem educação. Nunca vi uma coisa dessas, veio caçar graça. Eu num voltei mais lá, xinguei. Ai sai de lá chorando, ele me xingando porque eu esqueci o terço aqui, “Você é irresponsável”, eu peguei e dei nele uma resposta. Enfezei, eu tirei a capa, pus lá na mesa e voltei. Ele disse, “você não vai tirar”, eu falei, “Tiro, cê num me faz pôr”, e tirei. Ajoelhei nos pé de Nossa Senhora do Rosário chorei e falei, “ó, se for eu que tiver errado, a senhora me perdoe, agora se for ele, a senhora vai dizer quem tá certo”. Bom, a guarda dele acabou e tudo. Num tem chance. Ninguém, acabou tudo. Acabou igual água. Num respeitava, a rainha tudo de short, nunca vi isso. Acabava de..., a dança, ia deitar com a rainha, ia namorar as rainhas. Tem que respeitar né. Eu num voltei lá mais, e acabou. Ai, nessa outra guarda que eu saí, tinha uma velha que tinha uns oitenta anos que tava lá, “Ah, se essa rainha sair eu saio”. Ah bom, eu saí num pé, ela saiu no outro, num quis ficar lá mais. Ninguém quis ficar depois que eu saí. Num ficou ninguém, acabou com a guarda. Foi um castigo, acho que ele tá até de cama. Foi um castigo mesmo, acabou assim. Num respeitava, né. E quando viajava, chegava no “buteco”, ficava tomando cerveja com as mulher rainha, aquela safadeza, falava palavrão. Pra quê? Nossa Senhora do Rosário num agüenta não. Ela ajuda e, se tiver uma rainha que saiu porque quer, porque num qué ficar mais, aí daí a pouco ela cobra. Agora se adoce que nem meu marido, ela perdoa. Se sair porque qué, porque num qué acompanhá, daí a pouco ela cobra... E ela é assim, se tiver um dançante de cama, assim doente, daí a pouco ele tá dançando (Sete Lagoas, 2007).

Todos os congadeiros devem então desenvolver, por obrigação e ao longo da vida, esta “inclinação religiosa”. E por serem “homens de religião”, também devem atender, prontamente, sempre que o grupo estiver disponível, às freqüentes solicitações de serviços religiosos por parte da comunidade, ou mesmo por parte de qualquer devoto de Nossa Senhora do Rosário. Os serviços das guardas são solicitados para inúmeras finalidades, como, por exemplo, para auxiliar pagamentos de promessas, para realizar pedidos de cura de doenças ou pedidos de saneamentos de dívidas junto a Nossa Senhora do Rosário. Quanto mais respeitada uma guarda de congada, mais solicitações de serviços religiosos lhes serão endereçadas.

Para tanto, os congadeiros vêm como virtudes fundamentais união, organização e respeito aos “costumes dos antigos”. Todos os congadeiros devem procurar conhecer, respeitar e agir conforme os preceitos da tradição, que prevê, entre outras coisas, hierarquia de postos e uma série de interditos e privilégios rituais. É ensinada aos jovens e aos novatos a deferência aos “mais velhos” e aos mais experientes, e cada integrante da guarda fica responsável por um conjunto de tarefas específicas que devem ser cumpridas em benefício da comunidade de fé criada em torno da figura de Nossa Senhora do Rosário. Aos congadeiros é cobrada esta participação, por assim dizer, “contextualizada”, marcada pelo profundo conhecimento dos pormenores da tradição. Uma Rainha Conga chegou a comentar comigo que é preciso “pegar firme” com os jovens, pois se eles não aprenderem a tradição, eles podem chegar numa festa e “passar vergonha”. Nesse sentido, cabe aos congadeiros não medir esforços para se situarem diante da complexa tradição da dança da congada, que inclui tanto uma etiqueta de relações dentro do grupo quanto entre grupos. Os congadeiros também procuram repassar estas noções para as comunidades das quais fazem parte, pois nestes bairros desprovidos a religião é um dos meios mais acionados na busca de soluções para os problemas diários.

É importante também termos em mente que nem sempre todos os integrantes de uma guarda podem comparecer aos eventos em que ela participará. Nesse sentido, é possível dizer que toda guarda possui um número fixo de integrantes, geralmente composto por aqueles que exercem cargos de chefatura política e religiosa, que nunca podem faltar; e um número variável de participantes, referente aos congadeiros que possuem compromissos de trabalho que os impedem de comparecer a determinados eventos do grupo. Mas todos se esforçam para estar sempre presentes. Há ainda aqueles que acabam sendo “puxados” para dentro da guarda, pela força de Nossa Senhora do Rosário. Como nos esclarece Dona Maria, minha entrevistada:

Dona Maria: Não é sempre que vai todo mundo, tem uns que vai, outros num pode ir. Tem vez que o ônibus viaja, tá cheio. Tem uns que não pode, tá trabalhando. Tem vez que o ônibus vai cheio, outra hora vai menos.

Entrevistadora: Mas são mais ou menos quantas pessoas?

Dona Maria: Ah, uns quarenta e cinco: se tiver tudo, uns quarenta e cinco. Fora os que entra na hora que a gente tá dançando, parece que Nossa Senhora do Rosário “puxa”. As vez tá dançando, entra criança dançando, gente que a gente nem conhece. Gente tonta que dança, vai lá beija minha mão. (Sete Lagoas, 2007)

Há pessoas que participam de mais de uma guarda, o que, de maneira geral, não costuma ser bem visto.

Dona Maria: Os dançante nossos não gostam que empresta ninguém. Eu mesmo nunca fui em outra. Eu gosto é da minha.

Entrevistadora: Porque a senhora não gosta?

Dona Maria: Eu num sinto bem. Eu gosto é da minha. Eu fico sem jeito, né. Tem outras rainha... Eu só gosto da minha.

Entrevistadora: Os dançantes também não participam de outra guarda?

Dona Maria: Tem uns que até dançam. Mas a minha guarda não gosta não. Fica esquisito, né, ou na nossa ou na deles.

O mais comum é, quando há algum desentendimento, ou até mesmo insatisfação, as pessoas trocarem de guarda, o que, aliás, me parecer ser algo bem freqüente. Rivalidades entre os grupos também são comuns, mas o respeito que nutrem uns pelos outros, seguramente, é o sentimento prevalecente. É que apesar da existência de conflitos, rivalidades, além da marcada hierarquia, todos os congadeiros, desde os cargos mais altos até os dançantes de ala, se consideram “irmãos”, sendo as guardas comumente descritas como um espaço de amizade, apoio, auxílio mútuo, solidariedade, congregação entre iguais.

Só Deus é que sabe... a Nossa Senhora do Rosário. A gente reza muito, tem fé com ela. Às vezes tem um triste, tem um, assim, que não quis pôr a roupa, num tá sentindo bem. O presidente vai e diz que não pode ser assim, tem que ser amigo, tem que ser irmão dele, na mesma hora agente sente. Eu não guardo raiva não, mas se enfezar também eu fico no meu canto (risos). Igual, tinha uma lá que ficava cochichando, se tiver cochichando eu não gosto. Chega perto de mim e fala. Agora ela parou, tem que respeitar a gente. O que eu sei é só isso. A guarda é amizade mesmo... (Sete Lagoas, 2007).

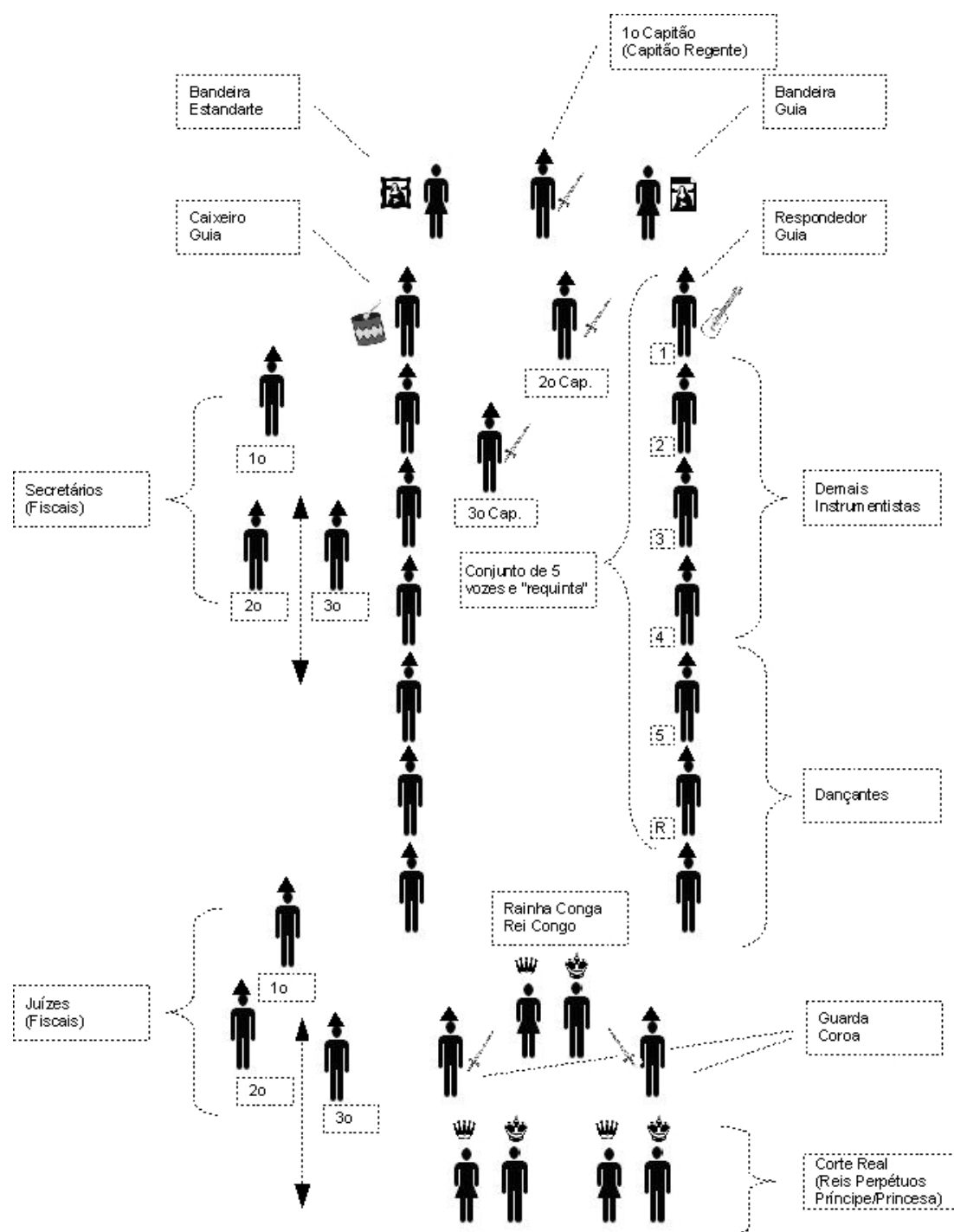
Assim, após apresentar os aspectos mais gerais à menor unidade do congado, a chamada “guarda”, resta-nos, ainda, indicar quais seriam as diferenças e traços característicos que nos permitem subdividi-las em duas diferentes modalidades, o “congo” e o “moçambique”.



Bandeiras-Estandarte (Fotos: Taís Garone)

4.1.2 - MODALIDADE “CONGO”

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA-“CONGO”



A única diferença entre o “congo de viola” e o “congo”, é a presença de um conjunto vocal de 5 vozes e a “requinta”, apenas observado no chamado “congo de viola”, considerado, do ponto de vista técnico, o mesmo que encontramos presente na Folia de Reis e Folia de São

Sebastião, também bastante difundidas em Sete Lagoas. A “requinta” só entra em ação em determinados momentos da apresentação da guarda¹¹³. Em termos gerais, a técnica consiste em promover, a partir de um arranjo prévio que não sou capaz de descrever, um cruzamento de vozes de diferentes tonalidades, que vão do mais grave ao extremamente agudo, sendo a “requinta” a mais aguda de todas. No momento em que vão entoar o último verso de uma quadra, a sexta voz, ou “requinta”, entra um pouco atrasada, todas se prolongando por um certo tempo, até se alinharem, alcançando uma espécie de “bordão”, com o qual finalizam a quadra. Até onde sei, a única exigência para se participar do conjunto vocal é conhecer a técnica e ter os atributos tonais necessários, o que pode ser desempenhado por qualquer integrante do grupo, com exceção daquele que estiver no comando da guarda, que sempre desempenhá o papel de “puxador” solista. Afora o conjunto de 5 vozes e a “requinta”, os demais aspectos que descreverei estão presentes nas duas modalidades de congo.



21º Festival de Folclore-2007-Sete Lagoas (Foto: Helenilton Pinheiro)

Com exceção da Corte Real e Porta-Bandeiras, cujos trajes já descrevemos na “unidade guarda”, todos os integrantes se apresentam com a mesma vestimenta, porém, Capitães, Secretários e Fiscais costumam portar algum símbolo alusivo de sua posição de superioridade dentro da estrutura hierárquica do grupo como faixas, crachás, cores específicas, dentre outros

¹¹³ É importante deixar bem claro que o termo “apresentação” é uma categoria nativa, que não se confunde com “espetáculo” ou “entretenimento”, sendo seu significado sempre o de “apresentação religiosa”. O mesmo acontece como o termo “festa”, “festejo”, também sempre com o sentido de “ritual religioso”.

símbolos de sua distintividade. Sempre à frente dos cortejos, os congos apresentam-se trajando vestimentas navais, devidamente ornamentadas com fitas coloridas e rosários entrecruzados ao peito, além de ostentar capes ou equivalente em suas cabeças¹¹⁴. Na verdade, fitas coloridas, embora freqüentes, nem sempre são observadas, e apesar de haver certa preferência pela cor branca, as guardas têm plena liberdade de escolher a cor dos uniformes, o que, podendo fazê-lo, jamais escolhem aleatoriamente, sendo quase sempre representativa das inclinações religiosas do grupo. Além disso, como o calendário religioso do congado é bastante extenso e diverso, o mais comum é terem mais de uma farda, sempre diferentes, que se alternam ao longo das apresentações.

Nós vamos passar agora para azul, azul e branco, se Deus quiser. O problema é comprar o pano, porque tem uns, coitadinho, porque tem uns que nem viaja porque num tem dinheiro. Por que às vezes a gente quer mudar, mas não tem condições, tem que comprar pano. Tem uns que tem, outros já é pobrezinho, num dá conta. Inté pedi o vereador o pano, porque pra calça falta vinte metro e da camisa eu não sei não. A gente tá pelejando, mas é assim mesmo. (Dona Maria, Rainha Conga da guarda de Congo Santa Rita, Sete Lagoas, 2007)

Segundo Sr. Antônio, Capitão de Moçambique Dos Ciriaco's [Contagem-MG], em conversa comigo, a tradição manda que toda farda seja firmada sobre um propósito. Suas cores devem ter um significado ritual específico, bem como seus emblemas [...] As cores azul, branca e rosa representam Nossa Senhora do Rosário, por isso é mais recorrente a presença dessas cores. Mas há muitos grupos de Moçambique que portam fardas de outras cores e sua escolha pode se dar por simples gosto e apreciação da cor (Barros, 2007:19).

Com relação aos instrumentos musicais, os congos possuem tanto instrumentos de corda quanto de percussão, que “dialogam” entre si. As músicas sempre são iniciadas pelo caixeiro-guia, a pedido e escolha daquele que está no comando. O caixeiro-guia, então, executa alguns toques iniciais, o respondedor-guia responde ao chamado com o violão, e, após entrarem em “entendimento”, os demais acompanham, tocando e cantando a mesma melodia que foi “puxada” a pedido do regente. Seus passos de dança, marcadamente ligeiros e belicosos, são embalados pelos ritmos específicos ao congo, os chamados “dobrados de marcha”, “marcha lenta” e “marcha grave”.

Com algumas pequenas variações, as guardas de congo costumam contar com os seguintes instrumentos musicais: caixas, tambores, violas, cavaquinhos, maracás, marimbas, pratos, caxixis, agogôs, pandeiros e sanfonas, sendo essas últimas mais raras.

¹¹⁴As vestimentas da guardas são chamadas de “uniformes”, “fardas”, “indumentárias”, sempre com o sentido de “vestimenta ritual”, não havendo, portanto, um nome fixo para seus “uniformes”.



Instrumentos Musicais (Foto: Tais Garone)

Apenas os Capitães apresentam espada em punho, sempre à mão direita, símbolo maior da força de vanguarda guerreira do batalhão, sendo a do Capitão Regente a mais destacada e importante, índice de sua posição de chefatura dentro da estrutura hierárquica do grupo. Aliás, não é de hoje que a mão direita tem sido identificada pelos estudiosos como a do “ceptro da autoridade, do juramento, da boa-fé”, sendo também a “mão destra, aquela que conduz a arma a direito até seu objectivo”, comprovando, assim, não apenas a “destreza mas também o justo do guerreiro, a sua direitura, ela mostra que os deuses o protegem” (Caillois 1988:43).

O capitão, ele fica com a espada na mão, aí ele dança, ele fala, ele fala a embaixada. Nossa guarda é muito famosa. (Dona Maria, Rainha Conga da guarda Santa Rita).



Capitães de Congo em escolta do Mastro e da Bandeira de Levantar na Festa de Santa Helena- Sete Lagoas-2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

Além da espada, o regente também possui um apito, através do qual emite sinais de comando, facilitando a comunicação, sobretudo com os integrantes da guarda que ficam mais afastados, ao final das alas. Os dois componentes da escolta real também possuem espadas,

mas, como já anteriormente aludido, a do Capitão Regente sempre é a mais visivelmente “requintada”. Aliás, nem sempre há a presença dessa escolta real, o que acredito ser algo necessário apenas aos eventos considerados mais importantes, “solenes”. De todo modo, é identificada pelos congadeiros como parte do “modelo tradicional” a ser seguido.

Na verdade, apesar de todos os congadeiros terem em mente uma espécie de “modelo”, há sempre bastante variação e até mesmo inovações, algumas mal vistas, outras, ao contrário, apreciadas, desde que não prescindam dos elementos considerados mais característicos e tradicionais, sendo casos considerados “graves”, e até mesmo inadmissíveis, inovações que não sejam condizentes com o amor e a fé que todo congadeiros deve ter por sua mãe, a Senhora do Rosário.

Um bom exemplo de inovação que, no início, foi muito criticada, mas que hoje a grande maioria considera uma mudança positiva, é a presença de mulheres dançantes na guarda. Evidentemente, há aqueles que não aceitaram a mudança e não permitem mulheres dançantes em sua guarda, mas que respeitam suas presenças nos outros grupos. Do mesmo modo, aqueles que participam de guardas que têm mulheres e homens como dançantes também dizem respeitar os que não concordam com a mudança, não questionando os “motivos particulares” para a permanência da restrição. Mas, ainda assim, há quem considere tal atitude “teimosia” de “gente antiga”, por entender que mudanças fazem parte da vida e que se congado ficasse restrito aos homens, de tão desfalcado poderia até acabar. Além do que as mulheres já teriam provado “dar conta do recado”, melhor que muito “marmanjo”, e que são dedicadas, sabem tocar, dançar, capitanear, que são excelentes companheiras e que, acima de tudo, sempre foram muito devotas, sempre tiveram muita fé”, que “vieram para somar e ficar”. Não cabe a mim julgar o quão positivo ou negativo foi essa mudança, mas o fato é que, em Sete Lagoas, as mulheres participam ativamente do congado, assumindo cargos de liderança política e religiosa. Também nunca soube de nenhuma situação de terem sido desrespeitadas pelo fato serem mulheres, ao contrário, costumam ser muito elogiadas e respeitadas pelos seus companheiros de guarda. Há inclusive uma guarda, que foi fundada por um homem, na década de 90, que ostenta a palavra “feminina” em seu nome, a Guarda de Congo Feminina Nossa Senhora Aparecida do Bairro Santo Antônio. Que me desculpem aqueles que têm pensamento contrário, mas é inegável que as mulheres vieram para ficar.



Guarda Feminina Nossa Senhora Aparecida -Sete Lagoas-2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

Mas nem todas as mudanças são bem vistas ou mesmo aceitas, como, por exemplo as inovações que o Sr. Manuel dos Reis, rei de Santo Antônio, está tentando introduzir na Confederação do Congado Mineiro, sediada em Belo Horizonte, da qual é o atual presidente, tanto de ordem político-administrativa, quanto cerimonial e simbólica. Como meu objetivo aqui não é discorrer sobre questões políticas, que devido a sua complexidade e importância merecem ser tratadas de maneira adequada (o que jamais poderá ser feito dentro de um breve comentário), mencionarei apenas o que me foi expresso em relação a sua conduta cerimonial, que nos interessa aqui mais diretamente.



Dançante do Congo com flor no cabelo -Sete Lagoas – 2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

Em ocasião da realização de uma missa conga em setembro de 2007, em que tive oportunidade de presenciar, alguns congadeiros chegaram a me confidenciar que não estavam de

acordo com os trajes da escolta real de seu Manuel dos Reis, que, ao invés de se apresentarem com as vestimentas tradicionais do congado, “mais pareciam ninjas, com faixas pretas amarradas à cintura e facas enormes, que nem de perto parecem com espadas que devem ser utilizadas na escolta dos reis”. De todo modo, acabaram por relativizar a situação, pelo fato de Manoel dos Reis ser rei de Santo Antônio, e não Rei Congo, mas sob o protesto de sua escolta ter se apresentado em trajes considerados inadequados à uma missa “conga”.

Uma outra reclamação referente a sua conduta nesse mesmo dia, foi o fato de Manoel dos Reis ter sugerido, no momento em que o almoço estava sendo servido, que uma sala que não estava sendo utilizada no evento fosse reservada para que ele e sua escolta comessem em separado, o que lhe foi negado, por ser considerado contrário à tradição, em “que todos sempre devem comer juntos, como irmãos, que é esse o desejo de Nossa Senhora do Rosário, que sejamos todos iguais, sem privilégios e distinções”. Após esse evento, em que a maior parte alega ter tido o primeiro contato com Manoel dos Reis, um série de boatos sobre a sua pessoa, de histórias de “ouvir dizer”, passaram a circular entre os congadeiros da cidade, de que Manoel dos Reis teria levantado uma bandeira com sua foto estampada, de que estaria usando a sede para uso pessoal, e não religioso, e toda uma série de comportamentos considerados escandalosos e inadmissíveis.

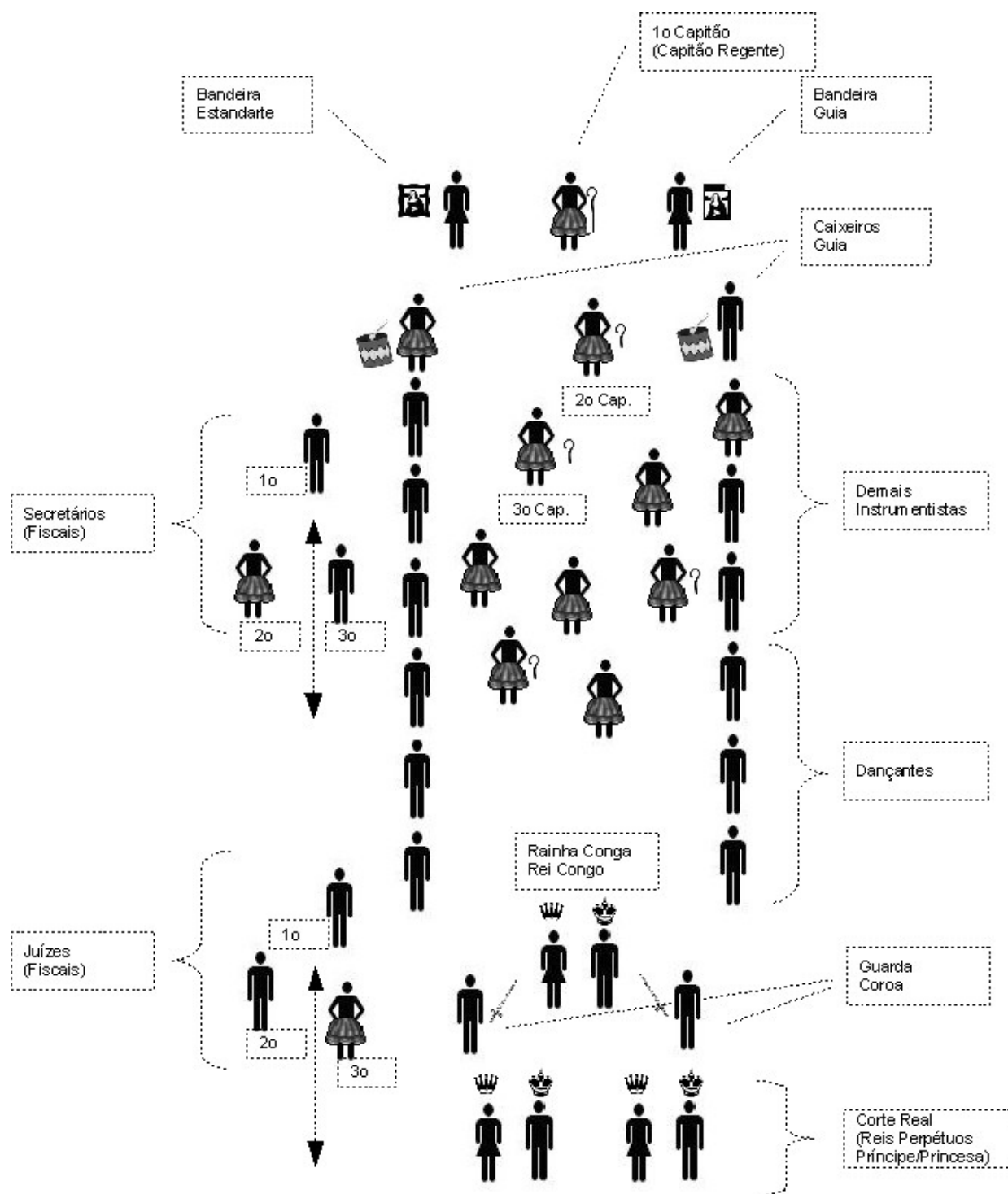
Um outro caso de inovação bem sucedida é o da Guarda Nossa Senhora Aparecida da cidade de Cachoeira da Prata, que sempre participa das festividades do congado setelagoano. Nessa cidade, um capitão experiente, da “turma dos antigos”, através de uma viagem, entrou em contato com um estilo de congo considerado “mais característico do sul de Minas Gerais”, nas palavras dos próprios congadeiros, e que gostou muito, levando-o formar um grupo de maioria jovem com tais características. Assim, ao introduzir em Cachoeira da Prata um estilo de guarda de outra região, conferindo-lhe sabor de “novidade”, com sanfonas, chapéus de vaqueiro, franjas nas camisas e coreografias extremamente ensaiadas, com performances de bastonetes (inexistentes na região), não foi de modo algum criticado, ao contrário, sua guarda costuma ser muito elogiada, e suas apresentações descritas pelos congadeiros de Sete Lagoas como “diferentes”, “animadas”, “bem feitas” e muito bonitas.



Guarda de Congo Nossa Senhora Aparecida de Cachoeira da Prata-Sete Lagoas-2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

4.1.3 - MODALIDADE “MOÇAMBIQUE”

REPRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA “MOÇAMBIQUE”



Ao final dos cortejos encontramos dispostos os moçambiqueiros, com seus saiotes de renda, lenços e argolas à baiana, rosários e guias ao pescoço, guizos e paíás amarrados à canela.

Sua figura é a de um preto velho, ou melhor, são os “pretos velhos do rosário”. Na verdade, apenas aqueles que são médiuns, ou que, pelo menos, ainda não desenvolveram sua mediunidade mas que possuem conhecimentos quanto à estes assuntos, apresentam-se fardados nesses trajes, alguns sem utilizar bastão. Eles em geral, ficam ao centro da guarda, onde executam passos de dança que lhe são característicos: requêmbros de ombros, batidas de pés, sapateados, pequenos pulos e alguns saltos, que fazem ressoar seus guizos e paiás. Dentre esses, estão os secretários, juízes e fiscais do grupo, e os capitães suplentes. Aqui relação sagrado/profano, centro/periferia, tal qual nos observa Caillois (1988), parece ser uma noção operativa. Ao centro, encontramos os integrantes que possuem força e intimidade com as energias que os moçambiqueiros se propõem administrar, ao passo que nas laterais encontramos os dançantes que possuem menor familiaridade quanto à estes assuntos. O mesmo acontece nos cortejos, à frente sempre encontraremos dispostos guardas, bandeiras e andores; atrás e nas adjacências o público.



Festa da Guarda de Moçambique N. Sra. da Conceição-Sete Lagoas-2007 (Foto:Táís Garone).

Alguns integrantes do moçambique carregam consigo um “bastão”, índice de sua sabedoria espiritual e da força mediúnica da guarda, sendo o bastão do Capitão Regente o mais importante e destacado. Na parte de cima dos bastões é comum encontrarmos formas esculpidas como cabeças de pretos velhos, cobras corais, fitas e cores específicas, todos alusivos à entidade protetora daquele que o maneja. O bastão, sempre empunhado com a mão direita, em determinadas ocasiões é batido suavemente no chão e, em outras, elevado acima da cabeça, desenhando pequenos círculos no ar, homenageando e invocando a proteção de sua entidade guia. Consoante meus entrevistados, “incorporações” são raras, e até evitadas, não apenas por serem “perigosas”, dado o grande ajuntamento de pessoas em torno de suas apresentações, mas também em virtude do preconceito, pois “sempre há aqueles que não gostam, que têm preconceito”. Os moçambiqueiros acreditam que o preconceito, dentre outros fatores, é fruto da falta de conhecimento, pessoas confundem “fetiche” com “feitiçaria”¹¹⁵:

¹¹⁵ Cumpre lembrar aqui que esses objetos com nomes, propriedades e funções específicas, quando dos primeiros contatos com os colonizadores europeus, acabaram recebendo esse nome genérico de “fetiche”, que, apesar de derivado, não se confunde com “feitiçaria” (Para maiores informações, ver Mello e Souza, 2002). Consoante

É fetichismo, e não feitiçaria, parece feitiçaria, mas não é (Capitão de Moçambique apud Maria Ambrósio, 1989:138).

Apesar disso, há situações em que a incorporação é necessária, quando o congo ou o moçambique “está pesado”, o que pode ser percebido pelo desencontro dos instrumentos, queda de alguém ou de algum objeto sagrado, ou ainda pessoas que começam a “passar mal”. Quando isso acontece, o médium, quer seja do congo ou do moçambique, sente a aproximação de sua entidade protetora, incorpora-a, de maneira discreta, resolve o problema e, só depois, a entidade abandonará seu corpo. São diversos os “truques” que utilizam para que os presentes não percebam o acontecido: troca-se o vocábulo “pai” por “são”, “pra despistar, porque na intenção querem dizer Pai Benedito, Pai Joaquim...”¹¹⁶, leva-se aquele que está passando mal para um canto, afastando-se também o médium incorporado da multidão. Em tais ocasiões, o médium, ser ou objeto afetado parece encerrar o que os estudiosos chamam de “ambivalência do sagrado”, revelando-nos, a um só tempo, a possibilidade de “mácula” ou de “santidade” (Cf. Caillois, 1988). Pois de forças, seres ou entidades, assim revelados, nunca se sabe ao certo sua causa e procedência. Portanto, é preciso evitar ao máximo o contágio com o público, sob o risco de alastramento de algo que não se controla por que não se conhece em integridade. Daí a necessidade do afastamento momentâneo de tudo e de todos aqueles que com elas mantiveram contato, até que a situação seja contornada. Vale lembrar aqui que até mesmo Nossa Senhora do Rosário, que “é mãe não é madrasta”, tanto pode proteger quanto castigar, influenciando nisso a maneira como os homens administram essas forças. Todavia, a intervenção necessária de um especialista, isto é, do médium, nesse tipo situação, evidencia-nos sua capacidade singular de operar essas forças, quer seja no sentido de “apaziguá-las”, quer seja no sentido de “reorientar-lhes a direção”, revelando-nos seu “caráter móvel”, “intercambiável”. Como nos observa Caillois:

Ora o mundo do sagrado, entre outras características, opõe-se ao mundo do profano como um mundo de energias a um mundo de substâncias. De um lado forças, do outro, coisas. Resulta imediatamente daqui uma consequência importante para as noções de puro e impuro, elas aparecem eminentemente móveis, intermutáveis, equívocas. Na verdade, se uma coisa possui por definição uma natureza fixa, uma força, ao invés, pode acarretar bens ou males consoante as circunstâncias particulares das suas sucessivas manifestações (1988:34)

algumas explicações que me foram dadas, nenhum dos objetos rituais da religião que professam possui, em si, a propriedade de “feitiçaria”. Esta só seria existente em determinados “trabalhos”, que são interditados à “linha de congado”, sendo “feitos”, não necessariamente, apenas dentro de uma outra linha, a chamada “linha de exu”, a pedido do usuário, portanto, não sendo atribuído ao médium que apenas executa o “trabalho”.

¹¹⁶ (Capitão de Moçambique apud Maria Ambrósio, 1989)



Bastões de Moçambique-Sete Lagoas-2007 (Fotos:Tais Garone)

Os dançantes da guarda de moçambique ficam dispostos ao final das duas alas laterais, trajando apenas calça, camisa e, às vezes, lenço ou chapéu, cujas cores combinam-se com as utilizadas pela guarda como um todo. Ao início das alas, está o conjunto de instrumentos, apenas de percussão, sendo os dois primeiros considerados os mais importantes, também chamados de “caixas-guias”, de grande valor simbólico. Dependendo da indicação do capitão, podem tocar tanto o “serra à baixo” quanto o “serra à cima”, ritmo descrito como “quente”. São escolta de honra dos Santos e dos Reis de Congo Municipal, isto é, de tudo o que há de mais nobre e sagrado para a tradição congadeira. Tal privilégio é atribuído a sua negritude e africanidade, negritude essa descrita não apenas nos termos de seu “tom de pele”, mas, sobretudo, pela sua maneira particular de vestir, cantar, dançar e portar. Além disso, somente os moçambiqueiros podem abrir as portas das igrejas, o que nunca fazem antes de lembrar de que, no tempo de cativo, e, num certo sentido, até os dias de hoje, eram impedidos de adentrar à Igreja¹¹⁷. Em tais ocasiões, bem como em outras, entoam o chamado “lamento” do negro.

Quanto aos outros instrumentos musicais, além das caixas, costumam contar com: maracás, marimbas, pratos, caxixis, agogôs, pandeiros, dentre outros instrumentos percussivos. É importante também termos em mente que, tanto no moçambique quanto no congo, os instrumentos musicais não estão ali apenas para “serem tocados”, mas também para serem “vistos”, sendo ornamentados de acordo com o “gosto” e inclinações religiosas do grupo.

¹¹⁷ Digo “até os dias de hoje”, porque nem sempre lhes é permitido entrar na igreja fardados, enquanto moçambiqueiros, mas apenas como fiéis, sob a alegação de que os “santos até podem ser os mesmos, mas interpretação não”, como já me contaram da fala de um padre. Mas nem todos os padres da Igreja Católica procedem dessa maneira.



Festa da Guarda de Moçambique N. Sra. da Conceição-Sete Lagoas-2007 (Foto:Tais Garone)

As fardas, ornamentos, instrumentos musicais e demais objetos das guardas são elementos fundamentais à constituição identitária desses grupos. Como certa vez me disse uma capitã de congo, qualquer pessoa, desde que tenha “fé” e “vocação” poderia entrar para sua guarda, desde que adquirisse a farda: “sem uniforme não tem jeito mesmo, se a pessoa tiver realmente fé ela dá um jeitinho de arrumar”. Nesse sentido, vale dizer que, para os congadeiros, a indumentária das guardas, muito antes de ser um apenas um “uniforme”, uma “forma material”, é pensado nos termos de sua consubstanciação com o sagrado, sua encarnação. Tanto é que quando do falecimento de algum companheiro, sua farda e demais objetos utilizados no âmbito do congado têm que passar por rituais específicos que antecedem a sua despedida final, ou seja, antes do enterro do corpo. Se Rei, terá que ser descoroadado, se Capitão, “descapitanado”, e assim por diante. Pois sendo o corpo “morada” do espírito, em virtude do falecimento o espírito desprende-se apenas da “matéria corpo”, mas continua presente na roupa e objetos rituais do congadeiro que os imantou com sua “intimidade” em vida. Como nos sugere muito apropriadamente Bataille:

A atitude humana em relação ao corpo é, ademais, de uma complexidade aterradora. A miséria do homem, na medida em que é espírito, é ter corpo de um animal e por isso ser como coisa, mas a glória do ser humano é ser substrato do espírito. E o espírito está tão bem ligado ao corpo que jamais deixa de ser assombrado, só é coisa no limite, no ponto em que, se a morte o reduz ao estado de coisa, o espírito está mais presente que nunca: o corpo que o traiu revela-o mais do que no tempo em que o servia. Num certo sentido, o cadáver é a mais perfeita afirmação do espírito (1993:35).

Mas, se neste momento o espírito abandona sua morada, o mesmo não se pode dizer dos

objetos imantados pela sua intimidade, que, após destituição ritual, serão entregues para algum herdeiro, ou, no caso de terços, oferecido a Nossa Senhora do Rosário, passando a fazer parte dos objetos sagrados de seu altar ou andor.



Coroação e Descoroação de Cecília Preta- Rainha Conga de Minas Gerais. Foto Jornais: Arquivo: Filho Gustavo. (Na segunda imagem, em seu velório, está sendo descoroada por Dona Isabel, atual Rainha Conga de Minas Gerais)

Durkheim, em sua célebre análise sobre o sistema totêmico australiano considera que “as máscaras que cobrem seu rosto [do australiano] figuram materialmente essa transformação interior, mais ainda do que contribuem para determiná-la” (2003:225). De maneira semelhante, a indumentária dos dançantes também é vista como força de transformação, onde a pessoa que a veste o faz por estar à serviço de sua fé, por ser instrumento de uma causa superior, imantando tudo aquilo que se liga aos aspectos visíveis dessa transformação interior. É dentro desse contexto que determinadas ações e atitudes são interditas aos congadeiros quando estão fardados, mas que, no entanto, não se estendem a sua vida particular, já despídos de suas vestes rituais. Além disso, suas fardas e objetos cerimoniais, mesmo quando não estão sendo utilizados, continuam cercados de interditos e procedimentos de evitação do contágio: não devem ser lavados junto às roupas de uso cotidiano (alguns também usam ervas no processo de lavagem), devem ser guardadas em local específico, jamais misturados aos objetos de uso cotidiano. O mesmo acontece com os instrumentos musicais, que não podem ser utilizados em situações de divertimento, como bailes e pagodes, sob o risco de contágio e, alguns também consideram interdito que os instrumentos de uma modalidade ritual sejam utilizados em uma outra, como, por exemplo, o violão do congo ser utilizado na folia de reis, e assim por diante.

Como já assinalado, é a união entre essas unidades elementares a definição mais abrangente do congado. Resta-nos agora tentar apresentar alguns aspectos específicos da performance dos congadeiros para, depois, descrever como se dá a organização desses elementos

no interior dos festejos propriamente ditos, quando esses assumem caráter de “corpo”, de complementariedade.



Detalhe paiás- Sete Lagoas-2007



Detalhe Quepe-Sete Lagoas-2007 (Fotos: Helenilton Pinheiro)

4.2-ASPECTOS PERFORMATIVOS

Em linhas bastante gerais, é possível dizer que os bailados do congado possuem algumas formas consagradas de execução, dentre as quais destaca-se a subdivisão das ações em duas partes claramente separadas. Os movimentos ambulatórios, cortejos/procissões e livres perambulações, desenvolvidos em meio a peças de música, canto e dança, que permitem a locomoção das guardas. E os chamados “lamentos” e “embaixadas”, que se caracterizam pela recitação de um trecho dramático, exigindo arena fixa, sala, pátio, igreja, frente de casa, mastro, bandeira.

4.2.1 - CANTIGAS, CORTEJOS, PROCISSÕES

Os deslocamentos das guardas no congado possuem motivações e finalidades diversas, como busca e escolta de Reis, bandeiras, procissões com andores, mudanças de espaços, assistências, simples perambulação, etc... Tais deslocamentos seriam, nas palavras de Mário de Andrade:

[...] a parte mais livre, mais móvel do bailado, em que estão as canções de marcha, as louvações religioso-fetichista, católicas ou não, as danças totêmicas, as danças referentes a costumes e trabalhos tribais, e as coreografias puras (Andrade, 1982b:26).

Além desses, diversos outros motivos também são cantados, como histórias de cativo, de dor, sofrimento, guerras, acontecimentos mágicos, saudações de chegada, despedidas, homenagens, etc. É importante também esclarecer que músicas e cantigas, bem como embaixadas e lamentos, não são considerados como de “autoria” dos congadeiros, se definindo

antes como parte de um acervo ancestral e imemorial, quando muito, “relevadas do alto”, através de sonhos, visagens, intuições, e incorporadas ao repertório tradicional.

Sem apresentar ordenação fixa, as cantigas também costumam ser iniciadas por uma espécie de “prelúdio”, em que o puxador diz algumas palavras aos seus companheiros de guarda como convocações, licenças para cantar, pedidos de toques de música, referências a histórias do congado, ou ainda, apenas para animar o grupo dizendo: “comigo vamos marinheiros...”, “quero ver gunga tocar...”, “salve os marinhos da praia do mar...”, “dobrados de marcha quero ver...”

Consoante Mário de Andrade (1982b), as cantigas, apesar de se caracterizarem como a parte mais livre desses bailados, são sempre de fundo tradicional, ao passo que os lamentos e embaixadas permitem ao recitador ir em busca da “expressão sentimental”, isto é, em tais ocasiões é mais fácil conformar cadências, rimas e ritmos tradicionais ao sentido que o recitador, através do texto, pretende expressar. Nem por isso, devemos considerá-las como de livre expressão, posto que apresentam todas as características de acervo oral.

Segundo grande parte de meus entrevistados, originalmente os cantos do congado eram expressos apenas em línguas africanas, que depois acabaram se “abrasileirando”, mas com alguns resquícios daquelas. Algumas cantigas também apresentam como característica o emprego da “dialogação” e o chamado verso-feito. Há ainda aquelas que fazem parte de outras tradições religiosas, como, por exemplo, a umbanda e a folia de reis, tomadas de empréstimos pelos congadeiros, por pensadas como que “afins” ao congado, ou mesmo as que não são consideradas como exclusivas a uma dada tradição.



21º Festival de Folclore – Sete Lagoas- 2007 (Foto: Tais Garone)

Como também nos acena Mário de Andrade, muitas vezes essas cantigas já participam da parte propriamente espetacular do bailado – “já é teatro”– (1982a:31). Certamente esse é o caso do congado setelagoano, em que as cantigas entoadas pelas guardas não podem ser consideradas apenas como de fundo tradicional, ligando-se também aos trajetos do deslocamentos, dramatizados no bojo dessas canções¹¹⁸. Em geral apresentam o formado de quadras, onde a mesma quadra que é cantada pelo “puxador” é repetida pelos demais, mas apresentam também outros formatos. O repertório é deveras grande e diversificado. Descreverei apenas algumas cantigas que acredito fazer parte de “unidades temáticas”, algumas apresentando duplos sentidos e sentidos metafóricos, apenas para dar uma pequena idéia de sua multiplicidade.

CANTOS DE ENTRADA

*Olha agora que eu cheguei,
dá licença.
Olha agora que eu cheguei,
dá licença.*

CANTOS DE DESPEDIDAS

*Adeus, adeus,
Vamos abraçar.
Se Deus quiser,
Ano que vem tornar voltar.*

CANÇÕES ALUSIVAS ÀS COMEDORIAS

*Nós já comeu, já bebeu
Nós agora vamos
Agradeço à Deus
Junto à Nossa Senhora*

*Tá me chamando
Vou atender
É Nossa Senhora
Me chamando para comer*

BENDITOS DE PEDITÓRIOS

*A vossos pés,
senhora minha.
Peço socorro,
salve Rainha.*

LOUVAÇÕES

*Eu vim louvar.
Eu vim louvar
Santa Helena no altar.*

¹¹⁸ Esse ponto será mais bem explicitado no último capítulo da dissertação.

CANÇÕES EM HOMENAGEM ÀS ENTIDADES DA UMBANDA

*Eu tava na mata,
tava trabalhando.
Seu pena branca,
passou me chamando.
Eu vou, eu vou.
Onde é que mora
Eu moro nas matas,
de Nossa Senhora*

*O meu pai fuma cachimbo,
eu também quero fumar.
Quebra quebra gabirola,
quero ver quebrar.*

CANÇÕES DE DOR E DE CATIVEIRO

*Olha viva, olha viva.
Olha viva, olha viva.
O chicote oiá iá,
Olha viva.
Ele bate na mão,
Olha viva.
Ele vai me bater,
Olha viva.
Apanhar eu não vou,
Olha viva*

*Dói coração,
deixar doer.
Dói coração,
devagarinho, até morrer.*

*Encima daquela serra,
eu vi uma caixa bater.
Papai e mamãe choravam
De ver seu filho sofrer*

*Se o branco soubesse,
o valor que o preto tem.
Ele não atolerava,
cativeiro de ninguém.
Samba negro,
branco não vem cá.
Se ele vem,
pau vai levar.*

CANÇÕES DE LIBERTAÇÃO

*Négo no cativeiro bate na caixa, viva iá iá.
Négo no cativeiro, bate na caixa, via iô iô.
Viva iá iá. Viva iô, iô.
Viva Nossa Senhora. Cativeiro acabou.*

*Hoje é 13 de maio,
a assembléia trabalhou.
Viva este rosário,
que trabalhou em nosso favor.*

CANÇÕES DO REINADO

*Viva Rei, viva rainha.
viva o reinado de sinhá.
No reinado de Maria,
capitão vai sarava.*

CANÇÕES ALUSIVAS À AVES

*Meu canarinho,
beija-flor
Meu canarinho,
beija-flor*

*Canta marinheira, arrebrandando o sabiá.
Canta pra Nossa Senhora.
Canta pra São Benedito.
Que beleza, que bonito, ver o meu povo cantar.*

*O beija-flor,
beija cravo e beija rosa.
Eu vou beijar,
a bandeira de Nossa Senhora.*

CANTIGAS DE TRABALHO

*Nêgo anda devagar,
sua canga não bandeia.
Madeira curada no mato, oi iá iá,
aroeira de Jatobá*

*Eu sou carreiro,
eu quero é carrear.
Minha boiada é nova,
sobe o morro é devagar.*

*Meu engenho é novo,
Vou dizer pra Mariana.
Dói cabeça negro,
O caboclo bate a cana.*

CANÇÕES ALUSIVAS ÀO RESGATE DE NOSSA SENHORA

*Senhora do Rosário,
foi quem me chamou aqui.
A água do mar é santa,
eu vi, eu vi, eu vi.*

*Eu tava sentado na pedra,
quando o povo de Angola chamou.
Vamos pra beira do mar,
levar tudo pra pedra quebrar.*

*Lá no mar, desceu do céu
Salve rainha.
Nossa senhora desceu do céu,
para ser nossa rainha.*

CANÇÕES DE GUERRA

*Santa Joana D'arc,
é a nossa protetora.
na luta contra o mal,
nós seremos vencedor.*

*Povo de guerra, lá vai
Povo de guerra vai,
Marinheiro que mora na praia
Povo de guerra, lá vai.*

*Pena voou,
Pena voou.
Bateu na pedra, ai meu Deus
Pena vou.*

CANÇÕES EM HOMENAGEM ÀS ALMAS

*Minha terra tem palmeiras,
onde mora o sabiá.*

*E os pássaros que aqui gorjeiam,
não gorjeiam como os de lá.*

*Minha terra tem palmeiras,
onde mora o sabiá.*

*Viva Deus e Nossa Senhora,
viva os marinheiros de terra e mar.*

Vamos prestar obediência, ao passar nesse lugar.

*Vamos pedir a Nossa Senhora,
que salve as almas todas, leva pro céu.*

São Pedro abre a porta, oooô.

Sou do povo de Deus, eu quero entrar.

*Quero ver a santa missa,
que pai eterno vai celebrar, oooô.*

Como se vê, trata-se de um repertório extremamente rico e variado, mas cujo sentido maior só nos é acessível se remetido aos contextos em que tais canções são entoadas, ou seja, se iluminado pela luz e colorido de verbo proferido. Além disso, como nos lembra Mário de Andrade (1982b), músicas e cantigas, não sendo meramente marciais, também se definem pela sua contribuição ao que há de propriamente dramático na estrutura formal e contextual desses ritos.

É preciso indicar ainda a existência de dois procedimentos específicos às perambulações das guardas: a chamada “meia-lua”, que a guarda sempre deverá realizar ao atravessar uma encruzilhada, como forma de proteção; e a “saudação” entre guardas, quando estas se encontram em meio à livre perambulação.

Na primeira, a guarda, ao atravessar um cruzamento, deverá fazer parar suas portabandeiras e voltar as bandeiras para os dançantes, que deverão executar a chamada “meia-lua”, isto é, dar meia volta até ficar de frente para os Reis. Os Reis, por sua vez, já defronte aos dançantes, deverão cumprimentá-los, através de um sinal que será dado ao capitão. Assim os dançantes, depois de passarem em frente aos Reis, retornarão à posição anterior, e somente após realizarem todos esses procedimentos poderão, finalmente, atravessar a rua. Segundo Seu Janjão, a “meia lua”, além de conferir proteção aos integrantes da guarda contra possíveis “feitiços”, que sempre ficam à espreita, dispersos em “encruzilhadas”, esperando algum desavisado para atacar, também seriam alusivos à movimentação do congos quando do salvamento de Nossa Senhora do Rosário na praia do mar de Angola.

É purisso que o Alfer di Bandera tem qui sê uma pessoa di mais idade e conhecimento. Porque a veze, condo a pessoa num tem cunh'cimento naquele, naquel'obrigação dele aonde muita guarda entrava, que tem muita superstição no mundo – um ali, um mardoso cheg'ali na incruziada faz u'a mardade ali – é um Alfer di Bandera novo qui num tem esses pensamento, num tem esses ensinamento, êl passa pur cima daquilo; a vez é a força dele, dá pr'ele passá, mas um Dançante num dá: cond'a guarda vai, passi'in cima daquilo, um dançante vai cai ali in cima da incruziada (...) Intão, chegô na incruziada, aqui eu canso

di'insiná eles, falo: “Ó gente, nunca qui ocês entra na incruziada sem fazê a meia lua (Janjão apud Maria Ambrósio, 1989:35).

Já quando há o encontro entre duas guardas, os regentes deverão se aproximar e, ao se “entenderem”, reconhecendo-se como “tropas amigas”, partirão para os abraços, saudando as bandeiras, símbolo maior de sua unidade. Assim, após uma série de reverência e saudações, haverá a troca de bandeiras e de regentes entre guardas, expressão de sua relação de confiança e amizade. Os dois batalhões deverão ficar um determinado tempo sob comando alheio, o suficiente para que se possa realizar todos os procedimentos celebrando as lealdades. Em seguida a troca será desfeita, e cada guarda “pegará seu rumo”.

Quanto às procissões e os cortejos, sempre realizados em conjunto, isto é, com todas as guardas presentes no evento, possuem como características serem triunfais e girarem em torno de um elemento principal. Assim, se o elemento principal do rito é uma Bandeira, a procissão deverá ir em direção à Bandeira, ou ainda, se partir do local dessa, dar uma volta e retornar ao mesmo lugar.

No caso dos moçambiqueiros, os cantos proferidos pela guarda recebem o nome de “ingoma”, palavra sem tradução mas que evidencia um conteúdo mágico-religioso. Eles jamais poderão ser “puxados” por alguém que não possua força espiritual, do contrário, pode ser um procedimento perigoso. Na verdade, puxar um “ingoma”, independentemente da espiritualidade da pessoa, sempre implica em “risco”. É um ato melindroso, onde é preciso pedir licenças às entidades, saudá-las, reverenciá-las e, só depois, entrar no assunto do “ingoma” propriamente dito.

Aliás, não apenas os ingomas, mas todos os cantos e versos do congado possuem propriedades mágico-religiosas, sendo os “ingomas”, por assim dizer, o caso mais exemplar da força de magia dos cantos. Puxar um canto no congado, quer seja como capitão de congo ou de moçambique, implica um estado de transe místico, em que a música a ser cantada muitas vezes é descrita como chegando do “alto”, isto é, como fruto de uma comunicação do puxador com os santos e entidades do congado, que lhe indicam um rumo, uma direção em meio ao caos e ao vazio. Como dizem os próprios congadeiros, é uma experiência impossível de se traduzir com palavras, mas que são capazes de “sentir” quando estão cantando a música “errada”, quando estão “perdidos” e quando estão na direção certa. Sentem também o que está acontecendo com outras guardas, sobretudo os mais velhos e experientes. Assim, quando o grupo “se perde no caminho”, a concentração deve ser redobrada, para que sejam capazes de sentirem o “sinal” que, uma vez captado, por menor e mais breve que seja, se a guarda estiver atenta, já é o suficiente

para o grupo se aprumar, voltar para direção certa. Muitas vezes a comunicação é perdida devido a uma interferência exterior. Neste caso, sempre há aquele que possui sensibilidade mais a florada, que consegue “ver” a interferência externa. É o primeiro a tomar providência, seja limpando o “canal”, seja mudando sua frequência, impedindo que essa causa externa continue a agir sobre o grupo.

Consoante os congadeiros, muitas vezes essas interferências externas não são causadas de maneira intencional, como alguém que, ao fitar um bebezinho, acaba colocando-lhe “olho gordo”, mas que não tinha a intenção de prejudicá-lo. Todavia, pode ser também maldade, inveja, ou ainda almas de pessoas que deixaram este mundo, sem aceitar o fato. Na verdade, são diversas as causas que podem provocar esse tipo de situação. Por isso, aqueles lidam com elementos espirituais no congado devem ser pessoas que possuem espiritualidade e sensibilidade a florada, além, evidentemente, da disposição de dedicar toda sua vida ao preparo e aprendizagem de “fórmulas” de identificação e administração desse tipo de situação/problema.

É importante também ressaltar que os cantos e músicas do congado não devem ser proferidos sem motivação religiosa ou fora do calendário tradicional, sobretudo durante o período da quaresma, do contrário as conseqüências são sempre perigosas e imprevisíveis e, por isso, ninguém jamais ousa infringir tais mandamentos.

4.2.2 - EMBAIXADAS E LAMENTOS

As “embaixadas” e “lamentos” constituem a parte propriamente dramática do congado, se caracterizando como uma espécie de “recitação” sob o silêncio dos instrumentos e cantorias. Mas no caso dos lamentos, não se caracterizam como um recitação, mas como um canto em capela, onde o puxador desempenha a função de solista e os demais de coro. As apresentações das embaixadas dos congos e dos lamentos dos moçambiqueiros costumam ser reservadas aos momentos de ápice dos ritos, como o levantar e baixar das bandeiras, a chegada à casa dos Reis, aproximação a altares, andores, igrejas. Para quem tem a oportunidade de presenciar a execução desses entrecos, é impossível não notar o zelo dos congadeiros na preservação de tão precioso acervo, não raro compostos de peças longas, cuidadosamente repassadas e enriquecidas ao longo de gerações. Ainda assim, cada performance desse tipo costuma ser vista como única, de tão impregnada do acabamento estilístico daquele que a executa. Daí as várias personalidades imortalizadas, sempre lembradas no âmbito desses acontecimentos, tamanho o reconhecimento de suas habilidades oratórias.

Nestes momentos de recitação, as personagens das festas também acabam por adquirir maior visibilidade, quer seja bandeiras, reis, quer seja santos, entidades, reverenciados nos versos proferidos no bojo de tais performances, além de apresentarem como preferência a narração de histórias e de acontecimentos vividos por aqueles a quem se pretende homenagear. Em alguns casos, também acabam se constituindo como uma forma de se “falar certas verdades” para os que, na hierarquia cotidiana, estão acima do recitador, ou ainda para alguém a quem se quer dar um conselho, aviso, ou mesmo chamar a atenção.

4.3 - COMPONENTES FESTIVOS

4.3.1 - AGENTES E ELEMENTOS FESTIVOS

Em determinadas ocasiões, o que estou chamando aqui de “unidade guarda” é acrescida de outros elementos, variando de acordo com a situação (ciclos festivos, ritos fúnebres, cerimônias de coroação, pagamentos de promessas, etc...). Descreverei apenas os que são acrescentados quando da ocorrência dos chamados ciclos festivos que, dentre todos, são os menos susceptíveis a variações, sendo o “motivo”, data e local desses acontecimentos parte de um calendário, por assim dizer, relativamente “fixo”, isto é, tradicionalizado¹¹⁹. Na verdade, esses elementos só são acrescentados à chamada “guarda de honra”, anfitriã da festa, permanecendo as guardas convidadas, no caso de havê-las, com sua formação básica.

Os elementos acrescentados à guarda de honra quando da ocorrência de um ciclo festivo são os chamados Reis Festeiros, Bandeira de Levantar, Alferes da Bandeira de Levantar (às vezes Madrinha da Bandeira de Levantar) e Mordomos do Mastro. Esses cargos são preenchidos via eleição, na maior parte das vezes por pessoas que fizeram promessa e que, uma vez eleitas, ficam sendo as responsáveis pela execução de tarefas específicas à preparação e realização desses eventos. A principal característica desses cargos é serem temporários, em geral apresentando a duração de um ano, mas, independentemente de sua duração, o eleito só ficará desobrigado após cumprir com todos os compromissos do cargo para o qual foi formalmente eleito¹²⁰.

Quanto às atribuições específicas a esses cargos, os Reis Festeiros são os que ficam

¹¹⁹ Apesar de previstos, os ciclos festivos costumam apresentar algumas mudanças de data e local, ao sabor das necessidades e imprevistos, além de sempre terem a chance de incorporação de novas datas, através de promessas, graças obtidas, hierofanias, etc.

¹²⁰ Em alguns casos, esses cargos acabam se transformando em vitalícios, como, por exemplo, nas festas de Santa Helena e Santa Cruz, que descreveremos no último capítulo. Todavia, o mais comum é que sejam temporários.

encarregados de providenciar as comedorias e ornamentação da festa, o que, não tendo condições de fazê-lo, fica implícito que receberão ajuda dos congadeiros, da comunidade de vizinhança, fiéis, etc...¹²¹ Já o Alferes da Bandeira de Levantar e os Mordomos do Mastro são os responsáveis por providenciar a Bandeira de Levantar e o Mastro, e de resguardá-los até o último momento da festa. No interior da guarda, os Reis Festeiros se posicionam junto à Corte Real, logo atrás dos Reis Congos, e o Alferes da Bandeira fica ao lado das Porta-Bandeiras. Já os Mordomos do Mastro só participam das atividades cerimoniais da guarda de honra no momento do hasteamento e descimento da Bandeira.

Na verdade, a preparação e execução desses eventos, para além dos agentes já descritos, demandam o envolvimento um número bem maior de pessoas, que vão desde doadores e arrecadadores de esmolas às costureiras, bordadeiras, fogueteiros, artesãos, e, em especial, às cozinheiras e suas auxiliares¹²², que sempre devem ser lembradas e homenageadas por todos, sobretudo no momento em que estão servindo o banquete e no último dia da festa. Cumpre-nos aqui observar que o desempenho da tarefa apresenta aspectos, por assim dizer, a um só tempo, sacrificiais, técnicos e religiosos. Em primeiro lugar, quem se dedica à preparação e distribuição das comedorias, um dos componentes festivos mais apreciados pelo público, fica impossibilitado de acompanhar momentos importantes da festa, atendo-se à cozinha, demonstrando penitência e devoção. Em segundo lugar, a preparação das comedorias deve ser executada de modo a garantir a maximização dos recursos, não tão raro escassos, sem prejuízo do sabor. Assim, a pessoa escolhida para liderar a incumbência deve ser alguém que seja reconhecido pela sua maestria em saciar e dar prazer com o que a comunidade conseguiu reunir de donativos, sem deixar que falte comida, realizando “pequenos milagres” na cozinha, assim com um dia acontecera na “Bodas de Caná”, o primeiro milagre de Cristo. Além disso, a obtenção dos ingredientes para preparação das comedorias, termômetro da festa, figura como um dos aspectos mais visíveis da força do rosário no seio da comunidade festiva.

Ao que tudo indica, a fartura desses banquetes parecem remeter a duas ordens de fenômenos afins: os milagres de Nossa Senhora do Rosário, que promove a união de seus filhos dentro de uma mesma irmandade, e a força da comunidade que se engaja firmemente em torno de tão nobre causa, sendo, portanto, a um só tempo, “oferenda” e “milagre”. Nas palavras do Capitão de Congo “Diquinho”, as comedorias são “a misericórdia de Deus na

¹²¹ Na prática, é o que sempre acontece.

¹²² Em geral, apenas mulheres.

Terra” (Diquinho apud Maria Ambrósio, 1989:27).



Festa da Guarda de Moçambique Nossa Senhora da Conceição -Sete Lagoas-2007- Sede da Associação de Amparo às das Caravanas de Reis e Pastorinhas- Bairro santa Luzia (Fotos: Tais Garone)

As comedorias também se constituem como importantes demarcadores dos espaços e dos tempos da festa, os sabores do seu ritmo: o antes e depois do café, do almoço, dos doces, a casa da Rainha Festeira, a sede oficial, os refeitórios improvisados, etc... Como nos lembra muito apropriadamente Brandão, a festa popular, como o são os festejos do congado:

[...] não é mais do que uma seqüência cerimonialmente de atos codificados de “dar, receber, retribuir, obedecer e cumprir”. Troca-se trabalho por honrarias, bens de consumo por benção, danças por olhares cativos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança celestial (1989:11).

E vale dizer, é também o lugar dos encontros e reencontros, da revivificação e fortalecimentos dos laços – entre guardas e entre congadeiros e comunidade –, da reunião e distribuição dos recursos comunitários (alimentos, alegria, esperança, solidariedade), e até das fofocas, das paqueras e dos casamentos. “Ali tudo se festeja, objetivamente tudo”: a sabedoria dos mais velhos, o aprendizado dos mais jovens, santos e entidades, o bairro, a cidade, o país e as origens africanas (do “nós mesmos” ao “nós ainda”), os óbitos, nascimentos, os que ainda estão por vir... (Brandão, 1989:14). Aliás, tudo isso acontece não apenas no âmbito da festa em sentido

particular, pois é através da vivência de um calendário extenso e diverso que essa ampla rede de relações entre homens, entidades e seres místicos (seus desejos, qualidades, obrigações e realizações) ganha contornos mais nítidos, sem prejuízo de seus matizes e características especiais.



Detalhe Andor São Benedito-Festa do Moçambique Nossa Senhora da Conceição Sete Lagoas -2007 (Foto: Tais Garone).

Há de se destacar ainda, nas festas do congado, seu caráter eminentemente público e popular. As festas de maiores vultos costumam contar com pequenos cartazes, pregados pelas ruas, nos espaços comunitários, em pequenos comércios, com a data, local, horário e ordenação dos acontecimentos, para que todos se sintam, indiscriminadamente, convidados.

Alguns ciclos ainda contam com a participação de um representante oficial da Igreja, em geral padres ou diáconos, realizando missa de ação de graças no chamado “dia corporal”.

4.3.2 - OS MOMENTOS DA FESTA

Em linhas bastante gerais, é possível dizer que os ciclos festivos possuem uma seqüência tradicional de execução, quase sempre apresentando a duração de nove dias, sendo, portanto, também chamadas de “novenas”. Assim, no âmbito da novena ou ciclo, há um dia especial, dentre todos o mais marcadamente “festivo”, também chamado de “dia corporal”. É no dia corporal que as guardas revelam sua face mais pública. Este é o momento da guarda de honra receber, em seu próprio território, outros congadeiros e a comunidade festiva como um todo e, assim, retribuir os convites das festas e eventos para os quais foram convidados, confirmar lealdades, fazer novas alianças, bem como reatar velhos laços que se perderam no tempo e, o mais importante, cumprir com o prometido, comunicando a todos os presentes, incluindo-se santos e entidades, as virtudes de sua fé. Esse é o dia mais esperado do ciclo, o dia em que todos

devem e querem participar, ou como preferem dizer alguns congadeiros, “é o dia de todos cumpanhêro cumparecê”.



Esses ciclos quase sempre iniciam-se numa segunda-feira, obedecendo à seguinte ordem:

1º dia: início da novena e da preparação da festa (verificação dos instrumentos, roupas, compras de materiais, confecção de bandeirinhas, flores de papel crepom, altares, andores etc...). Nas palavras do capitão de Congo, “Diquinho”, o início da novena e de preparatórios da festa já é uma forma de celebrar os acontecimentos que marcaram a vida de sua mãe e rainha, narrados no terço: “Igual Jesus Cristo antes de vir sobre a terra, já tinha a profecia. Novena é o anúncio daquela união do rosário” (Diquinho *apud* Maria Ambrósio, 1989:30). Com exceção do dia corporal e dos preparativos do sábado, todas as atividades da novena costumam ser desenvolvidas no turno da noite, depois que todos já finalizaram os afazeres domésticos e as obrigações do trabalho.

2º dia: segundo dia da novena e preparação da festa

3º dia: terceiro dia da novena e preparação da festa

4º dia: quarto dia da novena e preparação da festa.

5º dia: quinto dia da novena e levantamento da “bandeira de aviso”

6º dia: sexto dia da novena, preparação da festa, incluindo-se sua ornamentação e pré-preparação das comedorias.

7º dia: sétimo dia da novena. “Dia corporal”, levantamento do Mastro e hasteamento das Bandeiras de Levantar.

8º dia: oitavo dia da novena. Jantar da guarda de honra e comunidade de bairro. Homenagem e agradecimento aos cozinheiros, festeiros e todos que contribuíram para “sucesso” do “dia corporal”.

9º dia: Descoroamento dos Reis Festeiros, coração dos Reis Festeiros vindouros, descimento do mastro e avaliação da festa.

Na verdade, o último dia, além de desfecho, é também o “ponta-pé” inicial da próxima festa. A partir de então as pessoas começam a se preocupar com as tarefas para a realização da festa do próximo ano. Em seguida, faremos uma breve descrição dos momentos mais significativos do ciclo.

O 5º dia, em geral, coincide com a sexta-feira e assume um caráter “mais festivo”, ou melhor, de “véspera”, ajuntando um número maior de pessoas. É o dia de levantamento da “Bandeira de Aviso” e do “ensaio geral” da guarda. A “Bandeira de Aviso”, como o próprio nome evidencia, figura como uma espécie de “convite”, para que os santos e os homens já fiquem de “sobre-aviso” dos acontecimentos que irão ocorrer no domingo: enfim, um “prelúdio e indício” da festa. Possui as mesmas características das bandeiras que serão levantadas no dia corporal, constituindo-se de um caixote de madeira, com duas argolas laterais, uma imagem do santo ou santa ao centro, que foi escolhido pelos integrantes da guarda para homenagem/promessa, e ao seu redor, flores de papel crepom, fitas de cetim, entre outros adornos.

Nesse dia são realizados todos os procedimentos que serão realizados no levantamento das bandeiras no domingo. O Capitão Regente marca um lugar de encontro, conversa com seus companheiros, inicia o terço, organiza a guarda, desloca-se com a guarda para o local de levantamento da Bandeira de Aviso, juntamente às pessoas que foram eleitas para os cargos festivos. (É no “fazer a festa” que cada um exerce os poderes e saberes dos cargos e atribuições em que foram, previamente, investidos). Toca-se, canta-se, dança-se e recita-se todos os movimentos: o deslocamento, a chegada, a bandeira, seu levantamento, despedida. É neste momento que o mastro se imanta de solene sacralidade, sendo considerado sagrado enquanto sustentar a bandeira. O mastro também demarca o início e o fim da festa. Enquanto estiver no alto, significa que é tempo do governo do sagrado. Assim, após ser levantado, com a bandeira colocada em sua parte superior, todos deverão louvar a bandeira e passar todos os objetos da

guarda como espadas, bastões, bandeira guia, bandeira estandarte, três vezes ao seu redor, finalizando ou iniciando o procedimento batendo suavemente esses objetos no mastro, em forma de cruz. Após a realização de todos esses procedimentos, dá-se início ao foguetório. Os foguetórios também podem ser considerados como “anúncio” da festa, que será igualmente finalizada com a queima de fogos.



Bandeiras de Levantar-Festa Moçambique Nossa Senhora da Conceição-Sete Lagoas-2007 (Foto: Tais Garone)

O 6º dia começa bem cedo, é uma festa só. É hora de enfeitar a rua, os altares, começar a preparar as comedorias, conseguir flores naturais com vizinhança para ao altar¹²³, deixar tudo pronto para o grande dia do ciclo.

O 7º dia, o dia corporal, também começa bem cedo. É o momento de buscar e escoltar os Reis, de dançar na porta de algumas pessoas importantes, que já se foram ou que estão impossibilitadas de ir à festa por causa de alguma enfermidade, momento de receber os convidados e de lhes ofertar o café da manhã. A festa, apesar de ter seus momentos mais importantes desenvolvidos em via pública, também se caracteriza pela interconexão com as casas de lideranças do congado e demais espaços complementares à festa, isto é, como uma integração entre ruas e casas, famílias, desejos, promessas, graças e devoções, mais particulares, que se unem na e pela rua.

À medida em que as guardas convidadas vão chegando, a ordenação da festa vai sendo estabelecida. As guardas são organizadas a partir da ordem de chegada. Assim, as guardas de congo que chegarem primeiro ficarão à frente do cortejo e serão os primeiros a serem agraciados na refeição. O mesmo acontecerá com os moçambiqueiros convidados, mas estes sempre se posicionarão ao final do cortejo, segundo manda a tradição. A guarda de honra sempre será a

¹²³Consoante meus entrevistados, flores colhidas em quintais possuem “mais força” que se compradas em floras, por terem sido cultivadas com o “amor”, portanto, é preciso sair em busca de donatários para os arranjos, o que nunca tiveram dificuldade de arranjar com os vizinhos.

última a realizar suas refeições, e devem demonstrar tranqüilidade quanto à isso, como forma de assinalarem que obtiveram sucesso na arrecadação de esmolas e donativos. No café da manhã, em geral, são servidos pães, biscoitos, bolos, leite, café, alguns produtos industrializados, outros confeccionados pelas produtores da festa. Em todos os momentos quando são servidos alimentos, as guardas realizarão ritos de agradecimentos antes e depois de serem servidos. Toda a parte da manhã é dedicada à saudação entre as guardas, incluindo-se momentos de descanso e descontração. Ao início da tarde, inicia-se o levantamento das bandeiras, com os procedimentos já especificados, o que, às vezes, é precedido de missa de ação de graças, quando há a presença de algum agente da Igreja. E, assim, após o levantamento de todas as bandeiras, aos poucos, as guardas vão se deslocando para o local reservado ao almoço.

O momento do almoço se caracteriza como espécie de suspensão temporária das hierarquias. Todos devem despir-se dos objetos mais característicos dos cargos de chefatura política e religiosa, como espadas, instrumentos musicais, faixas, coroas, cetros, mantos, para almoçarem juntos, irmanamente. Crianças e idosos devem ter preferência, em seguida, os integrantes da guarda, incluindo-se aqueles que trabalham nos bastidores, e depois público que prestigia o evento. Como as guardas vão se deslocando, aos poucos, para o local da refeição, costumam ser acompanhadas pelos vizinhos e demais simpatizantes que sempre acompanham o grupo.

Após o almoço, mais ao final da tarde, é momento da procissão, onde o salvamento de Nossa Senhora do Rosário da águas do mar, será revivido e lembrado com maior intensidade e visibilidade. As guardas são organizadas de acordo com os acontecimentos narrados na hierofania, para que o feito seja solenemente repetido. Assim, os andores saem do altar, perambulam pelas ruas, e retornam são e salvos à sua morada. Dessa forma, a procissão nos festejos do congado, diferentemente do que um dia nos sugeriu Roberto da Matta (1979), não seria um plano da “horizontalidade”, ao contrário, neste momento é que as diferenças entre as guardas, suas personagens e demais participantes da festa, adquirem maior visibilidade. O acontecimento também será cercado de muitos vivas, saudações, louvações e queimas de fogos, que finalizam o rito

Aos poucos, as guardas vão se despedindo uma das outras, até restar apenas a guarda de honra, que ainda terá que trabalhar noite adentro, guardando objetos, recolhendo lixo. Caso tudo tenha transcorrido bem, mesmo cansados, fazem tudo com marcada alegria, feliz e saciados.

O 8º dia, na parte da noite, é reservado aos agradecimentos à comunidade do bairro e adjacências onde a festa foi realizada. Seguindo o mesmo ritual de busca de Reis e de pessoas

importantes, se deslocam para um local reservado ao jantar. Após o jantar, é o momento das homenagens, dos agradecimentos, do choro, dos abraço. O capitão convoca todos os agentes de bastidores, um a um, sobretudo, cozinheiras e auxiliares. O chamado, em forma de canto, sempre é iniciado com as palavras “quero ver”. É o grande momento de visibilidade dos agentes mais invisíveis. Estes ficarão ao centro da guarda e, em meio à música, canto e dança, serão abraçados, elogiados, todos debulhando-se em lágrimas, e o fogueteiro entrara mais uma vez em ação. Em seguida, a guarda sai novamente, perambulando pela rua, até chegar diante dos andores, para lhes prestar a última homenagem do dia.

O 9º dia finaliza a novena. É o momento de descoroar os Reis Festeiros, destituindo-lhes primeiro a capa, depois a coroa e por último o cetro. Neste momento fica bastante evidente a observação de Durkheim de que “todo culto apresenta um duplo aspecto: um negativo, outro positivo” (2003:317). Em seguida, de maneira inversa, serão coroados os novos Reis, os mastros serão descidos, e as promessas refeitas. Em baixo da chuva fogos, é o momento de cantar, dançar, dar viva aos santos, finalizando o rito.



Final de Festa-Sete Lagoas- 2007 (Foto: Tais Garone)

CAPÍTULO FINAL: O CONGADO É UMA FESTA

Após apresentarmos algumas notas acerca da história, mito e unidades rituais do congado, cumpre-nos, ainda, à guisa de conclusão, tentar explicitar como esses elementos se encontram organizados no interior de um ritual propriamente dito. Trata-se da tradicional e já centenária procissão da bandeira de Santa Helena. Este ritual faz parte das comemorações do Ciclo de Santa Helena e Santa Cruz, uma festa anual que tem início no último domingo de abril se estendendo por nove dias. É no sétimo dia do ciclo que a festa atinge seu apogeu, através da procissão da bandeira de Santa Helena acompanhada pelas diversas guardas da cidade e região. Este capítulo consistirá, então, no esforço de apresentar uma descrição sucinta deste ritual, levando-se em conta o contexto particular em que seus participantes se encontram inseridos.

Assim, ao invés de apresentar como conclusão um texto mais reflexivo, julguei ser interessante tentar articular os diversos elementos que se fazem presentes na manifestação pesquisada, descritos ao longo da dissertação, à luz do evento de maior envergadura do congado setelagoano: a bandeira de Santa Helena. Como nos observam muito apropriadamente autores clássicos como Durkheim (2003) e Duvignaud (1983), ambientes festivos se configuram como um potente mecanismo de operações de ligações e de re-ligações, isto é, como espaços privilegiados de reunião das diferenças, possuindo como uma de suas principais características a capacidade de evidenciar a ordem social cotidiana, seja para afirmá-la, seja para negá-la, seja para fazer as duas coisas ao mesmo tempo. É nesse sentido que nem mesmo alguns segmentos da cidade que fisicamente não se fazem presentes na festa, o que a uma primeira vista poderia indicar que estes não possuem nenhuma relação com o evento, deverão ser aqui desconsiderados. A partir do desenvolvimento do capítulo, procurarei demonstrar como, no decorrer desse ciclo, toda uma rede relações que sobejais o cotidiano da cidade é colocada em evidência e, porque não dizer, em cheque.

5.1 - A DEVOÇÃO A SANTA HELENA

Em Sete Lagoas, a devoção à Santa Helena remonta há mais de um século. Conta-se que foi a partir do aparecimento da Santa, em meados do século XIX, no alto da Serra que hoje leva o seu nome, que se iniciaram, no município, os cultos de adoração à Santa Helena, fenômeno que Mircea Eliade classifica como *hierofania*, “quando o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*” (2001:17). Em 1852 foi construída uma pequena capela em

homenagem à Santa, como forma de consagrar o local onde é atualmente realizada sua festa. Portanto, a *hierofania* de Santa Helena faz parte do imaginário religioso popular setelagoano, assunto comumente recitado pelos congadeiros em seus versos de embaixada:

Ó gloriosa Santa Helena! Grande senhora que apareceu no céu, que sinal será esse? É alma de santo, das santas das santas do nosso amado Jesus [...]

Santa Helena também é conhecida entre seus devotos como a responsável pela conversão dos romanos ao cristianismo, através do descobrimento, no século IV, do paradeiro da verdadeira Cruz Redentora de Jesus Cristo, milagre que foi presenciado e atestado pelo Bispo São Macário, como nos conta a embaixada apresentada pela guarda de congo Santa Efigênia na festa da serra de 2005:

Ó gloriosa Santa Helena, rainha de Roma, mãe do grande Rei Constantino do Império Romano. Vós, ó Santa Helena, que converteu ao cristianismo para servir a Jesus por toda sua vida. Viveste numa época de guerra e de perseguição religiosa aos cristãos. Com amor e Jesus no coração, caminhaste para Terra Santa, onde foi descobrir a Santa Cruz de Jesus que há muitos séculos e muitos séculos estava desaparecida. Ó Santa Helena, fizeste escavações no Santo Sepulcro e desenterrou a Cruz do Redentor. Levaste para Roma a Santa Cruz e colocaste a Cruz na nova igreja, onde é adorada pelos cristãos do mundo inteiro. Levou o culto da adoração do Oriente ao Ocidente, onde glorificaste o santo nome de Jesus, salvador e redentor de toda a humanidade. Por isso adentrou no paraíso, para gozar por toda a sua eternidade.



Andor Santa Helena – Festa da Serra 2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

Santa Helena também é comumente identificada como a principal protetora dos setelagoanos, superando até mesmo Santo Antônio, que é o padroeiro da cidade. Tanto é que durante todo o ano, e não apenas no decorrer de seu ciclo festivo, inúmeros fiéis se deslocam para o seu Santuário sagrado para lhe devotarem homenagens e orações. Há rua, praça, bairro, escola e diversos estabelecimentos comerciais que carregam o nome dessa Santa, evidenciando-nos sua popularidade, não apenas entre os congadeiros e demais representantes do catolicismo

popular, mas também entre os mais diversos segmentos da cidade. Só para se ter uma idéia, no ano de 1972, o consórcio da siderúrgica SAMBRA, em homenagem à Santa, doou todo o material necessário à pavimentação da rodovia de acesso a Serra, suntuosamente revestida de 3,2 km de mármore poliédrico. Desde a década de 80 do século passado, a rodovia também passou a contar com postes de iluminação.

Apesar da existência de tais benfeitorias, não existe transporte público para o local, a não ser durante o ciclo festivo de Santa Helena, o que não impede que o Santuário seja bastante freqüentado em outras épocas do ano. Mas há de se convir que a falta de transporte público dificulta o acesso para as pessoas de menor poder aquisitivo, que não podem contar com o auxílio de veículos motorizados, sobretudo doentes, idosos e crianças. Digo isso porque muitos daqueles que não possuem veículos motorizados se dispõem a ir ao local a pé, o que, além de ser a única forma de chegarem ao alto da Serra, também é considerado um “sacrifício de fé”, de modo que até mesmo pessoas de poder aquisitivo mais alto costumam realizar a caminhada a pé.

Todavia, apesar da grande popularidade de Santa Helena entre os mais diversos segmentos da cidade, no decorrer de seu ciclo festivo, ao invés da integração de todos os devotos em torno do acontecimento, em geral as pessoas de maior poder aquisitivo preferem se “abster” do evento e ir à Serra, para meditar e orar, em ocasiões “menos tumultuadas”. É que durante o seu ciclo festivo, a Serra de Santa Helena deixa de ser um lugar “reservado” às famílias mais ricas para se tornar um espaço consagrado e re-consagrado aos sentidos mais profundos da festa popular: do cantar, dançar, rezar, comer, beber, do festar. Aliás, não é apenas o alto da Serra que é “invadida” por aqueles que, ao longo do ano, são destituídos do privilégio de visitar Santa Helena em sua morada. Todo o trajeto da procissão que parte do centro da cidade, passando pelos bairros mais chiques de Sete Lagoas, com ruas e avenidas de canteiros bem cuidados, repletas de lojas de artigos finos, clínicas de estética, hospitais privados, restaurantes, concessionárias de carro, coberturas e casas de mais de 500m², são ofuscadas pela alegria e colorido das guardas das comunidades mais pobres e longínquas.



Assim, devido às características do trajeto do cortejo, a procissão da bandeira não costuma ser prestigiada pelos moradores das ruas por onde passa, que nem mesmo se dão ao trabalho de enfeitar janelas e sacadas com forros de renda e flores, como costume em toda Minas Gerais. Como nos ilustra um canto entoado pelos congadeiros na procissão da bandeira

*Aqui nesta rua,
ninguém me deu nada.
Só me deram um rosário de Maria,
Para eu rezar.*

Pode-se dizer que a maior parte das pessoas que prestigiam e acompanham a procissão da bandeira é oriunda dos bairros mais pobres, porém, muito antes de configurarem apenas um bloco genérico de “representantes da periferia”, trazem à tona, nos locais mais valorizados pelo mercado imobiliário, a diversidade dos modos de ser e portar das comunidades de bairros. Alguns preferem executar a caminhada ao lado da guarda do bairro de origem, e é latente a diferença no comportamento dos moradores dos bairros de congos mais tradicionais, sobretudo dos congos de áreas rurais e os que possuem grupos de moçambique nas adjacências de onde moram. Os primeiros costumam se portar de forma mais discreta e compenetrada, ao passo que os últimos cantam e dançam alegre e festivamente junto aos moçambiqueiros, quando não adentram no espaço vital reservado aos dançantes da guarda.

Na Serra de Santa Helena, além da capela, há também um parque, chamado Parque da Cascata, que possui uma mata nativa de 295 hectares. A referida mata, e não apenas a área da capela, é descrita pelos congadeiros como espaços de suma importância para o desenvolvimento de suas atividades religiosas, sobretudo para os congadeiros que professam a umbanda. Nesta mata, congadeiros e umbandistas extraem ervas que são utilizadas nos mais diversos âmbitos de vida cotidiana e prática religiosa. Mas advertem que, sendo a mata um local povoado por forças

e potências místicas, é preciso estar em sintonia com o sagrado para realizar o correto recolhimento das ervas. Explicaram-me que quando você vai à mata da Serra, que alguns preferem chamar de “mata da caixa”, para recolher ervas rituais com algum colega, conversando, rindo, falando bobagem, a “mata engana”. Pois se a pessoa não estiver concentrada, recolhe as ervas erradas, parecidas com as que está precisando, mas que quando chega em casa, vê que não está com as ervas certas e acaba “perdendo a viagem”. Por isso, é preciso se preparar espiritualmente para sair em busca das ervas, pois a mata é forte e sensível. Ela “sente” todas as intenções de quem que vai atrás de seu recurso, guiando aqueles que estão com em sintonia com sua força e enganando os que não estão na vibração correta, não condizente com a tarefa.

Vale a pena lembrar aqui que a Serra de Santa Helena, na qualidade de divisora de águas das bacias do Rio Paraopeba e Rio das Velhas, também se constitui como uma espécie de encruzilhada, o que faz da Serra de Santa Helena como um todo, e não apenas da área da mata e das adjacências da capela, um lugar especial para congadeiros e umbandistas, que consideram as encruzilhadas espaços diferenciados, propensos ao desenvolvimento de atividades mágicas e religiosas, e à comunicação com entes espirituais.

Segundo Martins, “na concepção filosófica nagô/yorubá, assim como na cosmovisão de mundo das culturas banto, a encruzilhada é o lugar das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos”, levando a autora a sugerir que tal noção poderia ser utilizada como uma importante ferramenta teórica para um melhor entendimento da variedade dinâmica dos processos derivados do cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, o que Martins considera ser umas das principais característica do congado (2000:65):

A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados (2000:64:65).

Apesar de considerar sua proposta extremamente interessante, qual seja, a de se tentar pensar o congado nos seus próprios termos, sua leitura sobre o que venha ser uma “encruzilhada” não me pareceu muito diferente da noção de “hibridismo”, que há muito tem sido acriticamente adotada nos estudos sobre o congado. O que eu quero dizer é que, ao se empregar essa noção de “híbrido”, ou qualquer coisa que o valha, muitas vezes não se é levado em conta que, ao fazê-lo, está-se abrindo espaço para que o congado seja percebido como uma “mistura” formada por ingredientes originalmente “puros”. Não que esta seja exatamente a proposta de Martins. Mas há de se destacar que, infelizmente, o congado têm sido freqüentemente interpretado como uma espécie de “composto” formado por um “banto puro” e um “catolicismo puro” – o que, aliás, é

bastante questionável – que, ao entrarem em contato, teriam acabado por produzir um terceiro impuro, ou, pelo menos, que não pode ser chamado de próprio, ocasionando uma série de problemas de ordem prática e simbólica para os representantes dessa tradição.

De um lado, os congadeiros são discriminados e perseguidos pelos católicos que não os consideram legítimos cristãos, devido a sua relação com entidades e práticas religiosas africanas. Por outro lado, o lado dos africanistas, a devoção dos congadeiros aos santos do catolicismo também seria problemática, ou seja, eles não seria negros “autênticos”, mas “branqueados”, por professarem o catolicismo. Assim, não sendo nem católicos, nem de religião africana, o congado acabou sendo confinado a esta noção de “híbrido”, de algo que não é próprio.

Talvez esta seja uma das principais explicações para o fato da tradição congadeira ter sido tantas vezes pejorativamente rotulada como um folguedo de natureza folclórica: quer seja sobre a égide da “domesticação” do negro para promoção de sua civilidade, branqueando-o, pacificando-o com sua conversão ao catolicismo, o que o alienaria de sua origem; quer seja revestida do ideário de uma nação harmonicamente mestiça; quer seja como sobrevivências traduzidas em passatempos inofensivos para controle das camadas populares; ou, ainda, como espaço de resistência dos pobres e leigos, onde a idéia de “classe” figura como principal chave explicativa. Ao que parece, os principais apontamentos dessas abordagens, onde o contato é sempre o principal ponto de partida, prescindem das formulações ensejadas pelos próprios congadeiros, onde muitas vezes questões de pouca relevância ou mesmo não reconhecidas pelos protagonistas da manifestação são trazidas para centro, deixando de lado, ou mesmo de fora, seus fundamentos sagrados centrados na idéia de acontecimentos extraordinários, das hierofanias, e de governo da ancestralidade e da tradição, dando lugar a apreciações direcionadas a satisfazer os anseios daqueles que estão fora e ao redor, jamais dentro. Um sincretismo fundante parece estar sempre a rondar as análises sobre o congado, sempre pensado nos termos de sua “natureza híbrida”, em que sua abertura para a incorporação continuada de novas influências nunca é o tema principal. O destaque sempre é dado para as matérias várias que entram no seu “composto”, mesmo quando seu ecletismo é tratado nos termos de algo compulsoriamente estabelecido.

Mello e Souza, que se dedicou a um levantamento mais detalhado dos processos históricos relacionados ao contato, colonização e diáspora dos bantos para tentar refletir sobre a tradição congadeira, considera que “o pensamento banto sempre teve uma admirável capacidade de resistir a transformações radicais, distinguindo-se por incorporar as contribuições continuamente dadas pelo contato entre os povos” (2002:68). Vejo nessa afirmação de Mello e Souza uma proposta radicalmente diferente daquela que pensa a tradição congadeira como um

híbrido, cuja inteligibilidade só seria possível se remetida ao contato, ou melhor, única e exclusivamente desde esse ponto de vista.

Posto isso, é preciso registrar que Martins demonstra grande sensibilidade no tratamento dessa questão, através de uma análise complexa, descrevendo a encruzilhada como “uma instância simbólica e metonímica, na qual se processam e da qual derivam vias diversas de elaborações expressivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam” (2000:65). Minha questão não é a análise empreendida pela autora. Não se trata de dar um passo para frente e sim para trás, para tentar entender o que os pesquisadores brasileiros querem dizer com a afirmação de que pensamento banto seria muito aberto, propenso a incorporações de elementos exógenos? É evidente que tal afirmação jamais poderia ter sido estabelecida sem um pano de fundo comparativo.

Segundo Lívio Sansone, por definição, a criação de novas culturas negras centradas na experiência de um africano no novo mundo é um fenômeno transnacional, onde “certas características e objetos são escolhidos para representá-la como um todo – para objetificá-la, tornando-a sólida e material (...) segundo as particularidades de cada sistema de relações raciais” (2000:87). Além disso, Sansone também nos observa que, no Brasil, existe uma série de construções polarizadas em torno da presença africana que podemos identificar como “típica de todas as versões da cultura negra no mundo afro-latino ou afro-católico – as polaridades pureza/resistência e manipulação/ajustamento, os dois extremos entre os quais os negros tradicionalmente construíram suas estratégias de sobrevivência, bem como o discurso sobre elas” (2000:84).

Assim, mediante critérios comparativos, assistimos à consagração nos meios intelectuais brasileiros da já clássica polarização nagô-yorubá-sudaneses versus banto. De um lado, temos os representantes de traços culturais genuinamente africanos, fonte e inspiração das manifestações culturais negras “autênticas” e “sofisticadas”. Do outro, as contribuições supostamente “menores” por “corrompidas”, largamente expressas em formas “folclóricas” e “popularescas” de cultura, como nos sintetiza Sansone:

Nesta dicotomia, as influências africanas boas eram associadas ao que se definiu, alternativamente, como culturas yoruba, nagô ou mesmo sudanesa, dos escravos trazidos África Ocidental subsaariana (...) os escravos desta “sofisticada” parte da África estiveram fortemente representados entre os africanos na Bahia e em outras partes do Brasil, onde as formas “mais puras” do candomblé apareceram, como no Maranhão (...) Os Bantu eram freqüentemente descritos como toscos e ineptos se comparados aos Yoruba-Nagô-Sudaneses. Isto é, mais propensos a se submeter a seus senhores ou a combatê-los por meio da mais infame magia negra (2000:84)

Ora, antes mesmo de colocarmos em questão as implicações morais e ideológicas

concernentes aos conceitos de “puro” e “impuro”, “autenticidade” e “artificialidade”, penso que seja necessário investigar um pouco mais de perto o que pesquisadores brasileiros identificam genericamente como “pensamento banto”, para, então, refletirmos sobre como os povos falantes dessa língua, uma vez inseridos no contexto colonial brasileiro, reagiram ao contato, à diáspora, à colonização ou mesmo à tão apregoada mistura. Haveria aí espaço para que a adoção de ritos, costumes e insígnias do colonizador pudessem ser interpretadas como novas formas de lidar com velhos conceitos de sua cultura, isto é, um devir previsto pelo sistema conceitual banto?

Não possuo subsídios para refletir sobre tão complexa questão. Por hora, gostaria apenas de deixar registrado que esta identificação das manifestações do congado com as tradições dos povos de língua banto, muito antes de configurar apenas uma base documental e explicativa “objetivamente” endereçada à manifestação, ou melhor, ao invés de proporcionar aos representantes dessa tradição a possibilidade de afirmação de sua alteridade, tem freqüentemente se constituído como uma categoria de acusação no sentido de uma gênese de seu caráter eminentemente aberto, dando a falsa impressão que de que se trata de uma abertura aleatória, não seletiva.

Assim, diante do extenso histórico de perseguições sofridas pelos representantes do congado, advindas das mais diversas partes, penso que seja necessário, e mesmo urgente, por parte de nós, pesquisadores, conseguir tratar essa abertura – que, de fato, parece ser bastante operativa – de maneira mais conseqüente, isto é, de maneira a contribuir para a afirmação de sua alteridade no árido contexto em que esta tradição tem conseguido se perpetuar, se multiplicar.

Dito de outro modo, penso que seja necessário tentar construir novas formas de abordagem que sejam capazes de driblar essas noções polarizadas como as de pureza/resistência e manipulação/ajustamento, amplamente difundidas no pensamento social brasileiro. O status inferior dos chamados “índios misturados” frente às cosmologias amazônicas nos é aqui também bastante ilustrativo do problema a ser enfrentado.

Acredito que Bakhtin, talvez, seja um autor que possa nos ajudar nesta difícil tarefa. Consoante Bakhtin (2003), se os analistas levassem em consideração o que ele chama de *arquitetônica*, a obra acabada não se limitaria às técnicas de manipulação e materiais utilizados – isto é, sua estrutura interior – se definindo antes como uma *forma arquitetônica*, esta compreendida como “um ponto de encontro e de interação entre material, forma e conteúdo” (Todorov, 2003: XVII). Para Bakhtin, dentro do todo composicional, material e técnicas de manipulação se encontram axiologicamente voltados para seu conteúdo interno no sentido das abstrações e conceitos que informam seu processo de fazimento e que, portanto, não

devem ser lidos como uma simples forma material, como o fazem estruturalistas e formalistas, mas como a realização de um conteúdo no material e com a sua ajuda, a partir da articulação entre o que a obra procura exprimir e a natureza dos materiais disponíveis ou disponibilizados para tal fim.

No caso específico das narrativas do congado, é possível dizer que algumas abordagens tradicionais, estruturalistas ou não, padecem de semelhante problema, por ignorar os problemas relacionados ao que Bakhtin chama de *arquitetônica*. Parece-me bastante evidente que noções como “hibridismo”, “abertura estrutural”, não são capazes de dar conta de uma filosofia religiosa fundada na hierofania de uma santa católica que aparece nas águas do mar e que só aceita ser resgatada pelos negros que possuem magia. Se tomarmos as cerimônias sagradas dos congadeiros em sua forma *arquitetônica*, e não apenas como uma mera hibridização entre elementos tribais africanos e autos catequéticos, fica latente que a idéia de contágio e de conversão religiosa é vista desde uma lógica de mão dupla na qual negros, brancos, magia africana e sagrado do além-mar são vistos como agentes de suas travessias. Nestes termos, tanto de um lado quanto do outro, é possível transitar entre pólos opostos e em disputa, em que o mais importante não seria exatamente fixar o conceito, mas dar vazão à polêmica, perpetuá-la, deixando-a sempre em aberto, pelejar até o último momento, tornando, por assim dizer, infundável o debate acerca dos possíveis sentidos éticos e estéticos de noções como pessoa, comunidade, sociedade, mundo visível e invisível, pureza, mistura, alteridade, sagrado, profano, tradição, criação, re-criação, etc... Afinal, talvez seja este o principal milagre narrado na hierofania de Nossa Senhora do Rosário, isto é, a santa, ao agir, revelou a todos o seu poder de agência, e ao fazê-lo, permitiu aos outros, ou melhor, aos negros, igualmente agir e, assim, se re-humanizarem, superar sua condição de “coisa”, dada pela escravidão. A força da Santa, como costumam descrever os congadeiros, é força de mudança.

Como um dia também no disse Franz Fanon, o psiquiatra da Martinica, a batalha por um mundo humano é luta pela criação de “um mundo de reconhecimentos recíprocos” (Fanon apud Bhabha, 2003:29). Talvez seja por isso que os congadeiros são tão sensíveis à presença do outro, pautando suas vidas no reconhecimento da alteridade. O outro é aquele com quem devemos dialogar, seja para tê-lo como amigo, seja como inimigo, sem jamais lhe negar a existência. As dores da escravidão e da diáspora, dramatizadas nos seus ritos, atestam aos congadeiros de que nada nem ninguém são tão ruins para que sejam tomados como “coisa”, a pior atitude do mundo. Sua bandeira é em prol da dignidade humana, e sua batalha a da criação de um mundo mais humano, como nos sugere a embaixada em homenagem à Santa Helena, proferida pelo capitão

da guarda de Congo Santa Rita na festa da Serra de 2007:

Ó gloriosa Santa Helena, humildemente caminhamos pelas largas estradas de vossa grandeza. Não sou mais que um viajante nessas terras. Por essa brilhante estrada de riqueza, admiro vossa bondade e vos peço infinitas graças. Suas mãos ao formoso céu. Magnífico arco celeste, abóbada reclamada de brilhantes estrelas que Tu sustenta sobre invisível morada, que tornam justa esta homenagem. Em sua ande caminhamos. Ó milagrosa Santa Helena encaminhai meus passos junto a vossa presença, guia-nos ao vosso porto da salvação. Como peregrinos, vos pedimos, nos livre de cair em profundo abismo, onde não há redenção. Como viajantes espirituais vos suplicamos, nos livre de cair no meio onde só tenha dores. Ensinai a todos e a todas a conhecer, compreender e amar. Que a verdadeira sabedoria é o amor e a caridade. O amor é que nos leva ao esplendor da vida eterna. Que assim seja.

5.2 - A DESCRIÇÃO DO RITUAL

Acompanhei este ritual nos anos de 2003, 2004, 2005 e 2007, porém apenas em 2005 na condição de pesquisadora, posição previamente negociada com importantes protagonistas da manifestação. É bem verdade que nem todos ali, isto é, entre congadeiros e fiéis, devido à própria amplitude do evento, sabiam previamente de minha condição, mas o simples fato de estar portando câmera fotográfica, gravador, bloco de notas já eram, em si, índices facilmente interpretáveis de pessoas que acompanham tais acontecimentos por motivos outros, como, por exemplo, para divulgação do evento em jornais locais. Mas o importante a ser destacado aqui é que minha posição de pesquisadora num ritual religioso, ainda que previamente negociada, era algo que me incomodava. Estaria eu com minhas intenções e apetrechos atrapalhando tamanha provação de religiosidade e de fé? Meu desejo era estar ali invisível, ou pelo menos, o mais discreta possível.

Mas para muito além dos preparativos, especulações, medos e desejos iniciais, há os imperativos da experiência, o vivido como medida exata para busca do entendimento, nosso verdadeiro ponto de partida. Minha presença naquele evento foi deveras bem recebida, senão incentivada. Congadeiros e fiéis chegaram a me ceder seus lugares e a me conduzir para dentro dos batalhões de dançantes para que eu pudesse registrar os acontecimentos em uma melhor posição, o que às vezes chegava a me embaraçar. Não é este, porém, o sentimento geral que fica.

As festas do congado setelagoano se inserem no bojo das chamadas manifestações populares, cheias de hospitalidade e plasticidade para com as pessoas que delas se aproximam, logo convidadas a participar, numa atitude de naturalidade frente a todas as presenças. Romeiros, camelôs, travestis, fiéis, bêbados, pesquisadores, todos são bem vindos ao banquete. Uma verdadeira profusão de tipos, gestos e sentimentos que vão desde o fiel ao folião, do silêncio compenetrado à gargalhada, da dívida à dádiva, do agradecimento à reivindicação. Parece não haver nada que possa se postar como um corpo ou como um *corpus* estranho: devotos,

penitentes, curiosos, comerciantes e romeiros se diluem numa multidão heterogênea. É do povo e é da rua, de Cristo a Xangô.

Mas diante de tamanha diversidade, há para todos um imperativo categórico: o sacrifício da subida. Como manda a tradição dessa festa centenária, todos os anos, em seu sétimo dia, congadeiros e fiéis se reúnem ao final da tarde na Rua Princesa Isabel, centro da cidade, para dar início ao cortejo rumo ao Santuário Sagrado de Gloriosa Santa Helena. Depois de cerca de duas horas percorrendo a cidade cantando, rezando e dançando, já à noite começa a subida da Serra, que dura mais uma hora, onde é necessário enfrentar o frio, a fome e o cansaço. Assim, a despeito de minha primeira assertiva sobre certa vocação e sabedoria dos congadeiros em orquestrar as mais variadas e inusitadas presenças, a noção de interdito não se coloca como algo ausente, muito pelo contrário, sua existência é um demarcador de espaços, corpos, gestos, temporalidades. Sua não observância representa um verdadeiro risco para a eficácia das ações ali empreendidas. É nesse sentido que o trajeto do cortejo, o que estimo ser anualmente executado por mais de 5.000 fiéis, não pode ser pensado como um mero deslocamento de pessoas, mas como uma profunda transformação de seus seres a partir da execução da caminhada.

Dito de outro modo, subir a Serra, neste contexto, significa cumprir uma promessa, fazer um pedido, pagar uma penitência, que só será devidamente efetivada mediante a observância de determinados procedimentos: é preciso subir a pé, estar em sintonia com o sagrado e, de preferência, portar algum objeto que represente externamente essa transformação interior, além de orar, cantar, dançar, para que para que a promessa seja cumprida corretamente.

Vale a pena citar aqui a interessante paráfrase popular dos ensinamentos de Santo Agostinho: *quem reza, canta e dança reza três vezes*. Vários outros exemplos se seguem a este, como o correto ordenamento de pessoas, grupos, objetos, enfim, um conjunto de ações e procedimentos cerimoniais que encontram fundamento nas narrativas tradicionais do congado. Esquemáticamente, podemos dizer que este ritual se divide em três partes de ocorrência consecutiva: a procissão da bandeira, as apresentações das embaixadas e o levantamento do mastro. Posto isso, farei, em seguida, uma breve descrição de cada parte do ritual.



Procissão da Bandeira Subindo a Serra, Sete Lagoas, 2006 (Foto: Pedro Junqueira)

5.2.1 - A PROCISSÃO DA BANDEIRA

Num primeiro momento, temos a procissão da bandeira que parte da rua Princesa Isabel, no centro da cidade, em direção à capela de Santa Helena. Ainda na rua Princesa Isabel as guardas serão preliminarmente organizadas, de acordo com os fundamentos da tradição, para os acontecimentos que irão se desenrolar no alto da Serra. No início da fila se posicionará uma guarda de congo que tenha, em seu histórico, nomes de grandes figuras do passado e, em seguida, são arranjadas as demais guardas que participarão do evento. No final da fila encontraremos as guardas de moçambique da cidade, escolta de honra dos Reis de Congo Municipal e da Bandeira de Santa Helena. Atrás da bandeira, a multidão de fiéis.

Procissão da Bandeira da Santa Helena – Sete Lagoas, 2007 (Foto: Tais Garone)



Acompanhar a procissão da bandeira é uma experiência muito impressionante, afinal de contas, a subida é bastante “puxada”, e as mais de vinte guardas rumavam para a Serra a dançar e a tocar ininterruptamente, acompanhadas de uma verdadeira multidão. Várias pessoas, dançantes e não dançantes – muitos de idade já avançada – subiam descalço, portando uma cruz e/ou uma vela acesa em sinal de promessa, de modo que o simples fato “da reunião” parecesse ser, em si, um “excitante excepcionalmente poderoso”, fazendo com que a caminhada fosse executada com um notável vigor (Cf. Durkheim, 2003:221). Vale também destacar que o próprio trajeto do cortejo possui um caráter *sacrificial*, que, para Bataille, “não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas sagradas” (1996:31). Como nos sugere Dona Maria, rainha conga da guarda de congo Santa Rita:

É muito cansativo subir a Serra, tem que fazer a penitência. Eu tenho promessa de ir. Ruim lá é o frio, é difícil demais. A festa é muito boa, o mais difícil é subir a pé. Eu sempre chego lá molhadinha (Sete Lagoas, 2007)

Nesse sentido, é possível dizer que o simples ato de se subir a Serra a pé, já possui, por si mesmo, uma *força ilocucionária* (Cf. Austin, 1990). É através do sacrifício da subida que os devotos fazem o primeiro ponto de comunicação com Santa Helena. Aqui a presentificação do sagrado parece se dar através numa via de mão dupla: os fiéis se deslocando para o alto; e a santa do plano celeste ao encontro de seu povo. Como nos sintetiza o locutor da Festa:

Ela está chegando aos pouquinhos e dentro de alguns instantes estará aqui para a recepção maior, com todas as guardas. Um espetáculo bonito, nós estamos assistindo aqui na esplanada da Serra de Santa Helena. Através do canto e da dança e do colorido das nossas guardas de congo e moçambique. Tudo isso transformado num verdadeiro hino de louvor à Santa Helena. E este encontro, aqui, fizemos todos os anos aqui. Um encontro de esperança e, sobretudo de fé de um povo que caminha rumo à prosperidade. (Festa da Serra, 2007).

E num canto entoado por uma guarda de Congo:

*Caminhando para o céu,
nós passamos num pé duma cruz.
Nós viemos adorar a santa,
e o senhor meu bom Jesus.*

A procissão da bandeira é um dos pontos altos do evento, pois é através do sacrifício da subida que a multidão de fiéis e, de maneira particular, os congadeiros – cujo sacrifício é quantitativamente e qualitativamente maior, na medida em que não apenas caminham, mas tocam, cantam, dançam, carregando objetos pesados – se imantam da energia vital e sagrada que o rito se propõe a produzir e administrar. Todos os anos, congadeiros e fiéis se esforçam para conseguir realizar a caminhada a pé, a qual atribuem propriedades curativas e toda sorte de benefícios, graças e proteção. Muitas vezes, nem mesmo a idade avançada ou doença grave

os impede de realizar o feito. Como exemplo, citarei dois casos bastante emblemáticos que ocorreram na Festa no ano de 2007. O primeiro foi de um integrante do moçambique que saiu do leito do hospital, a contragosto do médico, para acompanhar sua guarda na procissão da bandeira; e o segundo, o de Dona Conceição, capitã de congo, senhora idosa, que, pouco tempo antes da festa estava muito doente, mas que, ao se recuperar, fez questão de tomar parte na procissão e, assim, agradecer a melhora de sua saúde. Como nos relata, com maiores detalhes, o locutor da Festa:

Vamos receber com palmas o moçambique São Benedito. Aquele ritmo contagiante. 2001 que é o ano de fundação dessa guarda. Detalhe interessante, aquele rapaz que tá ali com o microfone na mão, saiu do hospital hoje. Ele teve que assinar um papel para ele vir aqui. Eles não queriam liberar ele, mas ele está aqui hoje. Do hospital foi direto para concentração e veio. E daqui vai voltar para o hospital. Ele está com sérios problemas de saúde, mas Santa Helena ajudou que ele veio até aqui [...] Muito bonito o moçambique lá do bairro Interlagos, né. Que São Benedito, Santa Helena dá a você Saúde, viu, Celso, para você continuar fazendo esse esforço que você fez de sair do hospital para vir direto para cá e vai voltar para lá daqui a pouco. Você vai ficar bom, com a graça de Santa Helena, se Deus quiser. Que ela te ilumine, a você e todo o seu grupo, viu. É realmente emocionante você ver uma situação dessa (Locutor da Festa de Santa Helena, Sete Lagoas, 2006).

Chegando ali a guarda Divino Espírito Santo lá do bairro Luxemburgo. Essa guarda é dirigida pela Dona Conceição dos Santos. Vamos aplaudir, com 82 anos de idade e subiu a Serra a pé. 82 anos é muita coisa, 82 anos de idade e subiu com seu grupo a pé para a festa de Santa Helena. É uma demonstração de fé, que ela realmente tem com Santa Helena. [...] Então vamos aplaudir a guarda Divino Espírito Santo lá do bairro Luxemburgo, né. A senhora sabe que a senhora mora no nosso coração, a senhora sabe disso né. Eu tive lá visitando seu Manoel Vicente, a senhora falou que não vinha né. E eu falei, a senhora vai e a senhora está aqui presente né, graças a Santa Helena (Locutor da Festa de Santa Helena, Sete Lagoas, 2006)

Você viu como é que Santa Helena é boa mãe? Assim como ela é mãe de Jesus é mãe de todos nós, né. Que ela cubra nós com toda a sua doçura, porque no ano passado, num tempo desse, eu não tava aqui. Não, no ano passado eu vim, né. É na minha festa num tempo desse eu tava morrendo né. (Dona Conceição, Festa de Santa Helena, 2006)

Mas graças a Deus a senhora tá aí. Vamos aplaudir a guarda do Divino Espírito Santo e Dona Conceição. Ela que subiu a pé, veio, saiu de uma festa agora esses dias e tá aqui conosco, firme, né. Até um dia desses que nós a visitamos na casa dela, nós achamos que realmente ela não vinha. O estado de saúde dela era meio complicado, mas ela está aí hoje firme graças a Deus. Tem 82 anos, 82 anos e subiu a pé. Tem gente de 16 anos que não agüenta nem subir, e você que tem quarenta anos em cada perna e vem a pé. (Locutor da Festa de Santa Helena, Sete Lagoas, 2006).

É importante observar também que, se é através da integração de todos os participantes que a procissão assume caráter de corpo, sem sombra de dúvida aos congadeiros cabe o papel de “coração”, conferindo pulsação, ritmo ao corpo ritual coletivo. A cada batida das caixas, a cada toque das violas, a cada canto entoado, um novo passo é dado pela multidão, lançando todos para frente, rumo ao alto. E, a cada passo, preces são refeitas, terços re-iniciados, graças alcançadas, esperanças renovadas. Está-se cada vez mais próximo do sagrado. E, para aqueles que por motivo de doença, trabalho, obrigações com a família, etc, não podem aderir ao movimento, um simples toque na bandeira já é suficiente para sentir o gosto da subida, de se

tocar o sagrado, imantando-se de sua energia. E se a fé for firme, a alma de tão leve que fica, lança-se para o alto, torna-se serena, etérea, extática.

Procissão da Bandeira da Santa Helena – Sete Lagoas, 2007 (Foto: Tais Garone)



Cumpre-nos observar também que, se no decorrer do rito como um todo, emoções coletivas e individuais perpassam todas as suas fases, é na procissão da bandeira que a multiplicidade dos atores assume singular relevo. Seria um grande equívoco pensar que as pessoas, ali reunidas, o fazem unicamente através de consensos do que venha a ser a festa, o rito, a religião, a devoção, do que Santa Helena representa em suas vidas. Neste momento, os desejos e vivências mais particulares desafiam qualquer leitura estabilizada do campo do sagrado e da tradição. São inúmeras as motivações que levam as pessoas a tomar parte na procissão: promessa, devoção, costume, imposição da família, divertimento, doença, curiosidade, paquera, comércio, solidão, comida, etc. Nesse sentido, é possível afirmar que a multidão de fiéis, ao tomar parte no cortejo, ativa uma energia não apenas religiosa, mas também marcadamente mística, não enquanto pólos opostos, antes, complementares. Como sugere muito apropriadamente Carvalho, sobre a natureza diferencial e complementar entre religião e misticismo:

Enquanto fenômeno coletivo e ao mesmo tempo sistema cultural, a religião é uma dimensão da realidade que tende a estimular nos indivíduos uma associação e resposta automática aos símbolos sagrados que circulam no grupo social. Por outro lado, o misticismo, enquanto fenômeno individual, tende a estimular em cada um dos fiéis ou adeptos uma resposta única, singular, absolutamente não automática dos símbolos sagrados que os interpelam. Há um plano, porém, para o qual confluem essas duas dimensões opostas do símbolo religioso: o estado de infância [...]. Mais do que ver a infância como uma etapa moral ou cognitiva, o estado de infância seria o lugar onde se exercita a fantasia – essa repetição, essa reiteração, esse parar de pensar que permite a abertura para a vertigem, o devaneio, o sonhar com, que é uma característica dos jogos infantis (2001:05:06)

Pode-se dizer que decorrer da procissão, religião e misticismo se confluem para este *estado de infância* de maneira mais acentuada que nos acontecimentos rituais que serão desenvolvidos no alto da Serra. Digo mais acentuada não em seu caráter qualitativo, mas para

colocar em evidência o quantitativo do cortejo que, mesmo apresentando caráter de corpo, de união contagiante, apresenta, de maneira concomitante, condições extremamente favoráveis ao desencadeamento de emoções e energias mais particulares. No decorrer da caminhada, cada fiel sente-se ligado ao todo da procissão por processos de identificação extremamente complexos e variados, que oscilam entre o coletivo e o individual, o compartilhado e o íntimo, o religioso e o místico, tornando praticamente impossível o equacionamento dos significados vários que são atribuídos aos símbolos religiosos e personagens rituais que se fazem presentes no acontecimento, interpelando a todos no calor da caminhada. Como nos adverte Carvalho:

Talvez já não seja suficiente dizer apenas um conjunto de símbolos, porém ressaltar que se trata de um conjunto de símbolos para conjuntos diferenciados de pessoas. Há que se introduzir agora uma ruptura nessa idéia que todas as pessoas sonham juntas. A cada vez surge um esfacelamento, uma fragmentação em subgrupos do mesmo símbolo dominante, torna-se menos produtivo fixar-se no fato de que se trata de um símbolo dominante e mais interessante analisar a pluralidade de identificações individuais ou grupais em relação a esse símbolo (2001:08).

Dito de outro modo, a força mesma da procissão parece ser aquela que advém da multiplicidade. Não obstante a diversidade de atitudes e sentimentos dos devotos, a multidão reunida em torno da figura de Santa Helena opera uma “eclosão semântica que vai crescendo para os lados, porém que não se rompe pela sua fidelidade ao ponto de origem” (2001:09). Esse ponto de origem, ao meu ver, foi dado na sua hierofania. Do alto Serra, Santa Helena viu e foi vista por todos. Mas ao revelar sua existência, de maneira visível e extraordinária, suscitou a todos uma resposta, uma postura. Todos os anos, no decorrer de seu ciclo, os devotos devolvem à Santa Helena seu olhar, ou melhor, seus vários olhares, de maneira tanto individual quanto coletiva, presentificando, re-significando continuamente sua hierofania. Como nos descreve o locutor da Festa:

Vamos preparando seus corações, sua mente, na hora que começar a levantar a bandeira, vocês vão refletir em nome de Deus e Jesus e Santa Helena e pedir a sua graça quando a bandeira estiver lá em cima. É um sinal lá em cima, que ela lá de cima junto de Deus e Jesus e Maria está abençoando cada um de nós aqui embaixo [Os sinos tocam] É o sinal que ela está chegando. Bonito, iluminando Santa Helena que vai chegando para entrar dentro da sua casa e receber cada um de nós lá dentro, sorrindo para nós. De ver a alegria, de ver o povo de Sete Lagoas e de outras cidades aqui, vindo prestigiar a sua festa, trazer o seu amor, trazer o seu carinho, trazer a sua amizade, trazer a sua simplicidade, a Deus, a Jesus e a nossa querida Santa Helena (Sete Lagoas, Festa da Serra 2007).

O cortejo da bandeira de Santa Helena é marcado por conjuntos musicais, cantorias e passos ritmados, ou seja, pelo *uso combinado de diferentes mídias* que visam performar todo o trajeto da procissão (CF. Tambiah, 1985). No início da caminhada canta-se, por exemplo, “subindo o morro bem devagarinho, quem tem fé em Santa Helena nunca fica no caminho”, e quando se passa em frente ao cemitério da cidade, os gestos e letras de música são em reverência aos mortos e aos antepassados, e no alto da Serra de Santa Helena é cantado “olha agora que eu

cheguei, dá licença”. Consoante meus entrevistados que professam a umbanda, quando chegam em determinada parte da procissão, num local em que avistam a “mata da caixa”, onde recolhem suas principais ervas rituais, uma “energia cabocla” é sentida por todos integrantes da guarda, sobretudo, pelos que são médiuns, a qual prestam suas homenagens, cantando, dentre outros cantos apropriados à ocasião:

*Caboclo, selvagem.
Tu és a nação do Brasil.
Tu és a nação brasileira.
No alto daquela Serra, Caboclo
Tem as cores da nossa Bandeira.*

Segundo Mário de Andrade, os cortejos já participam da parte propriamente espetacular desses festejos populares, “já é teatro”, podendo atingir um desenvolvimento tão apurado a ponto de terem, na prática, uma importância maior que a dos próprios entrecos dramáticos (1982a:31). Note-se bem que, durante a procissão da bandeira, não basta apenas se deslocar em direção à Serra, é preciso cantar, dançar, ritmar, enfim, *dramatizar* todo o percurso da caminhada.

Quanto à disposição das guardas, vale dizer que tal organização aponta para a existência de traços diferenciais entre os grupos, sobretudo entre as guardas de congo e de moçambique, diferenças essas que, consoante os congadeiros, se fizeram presentes na hierofania de Nossa Senhora do Rosário. Este mito, cujo enredo nos revela a existência de traços diferenciais entre as guardas de congo e de moçambique, é tido como fundamento central das cerimônias do congado. Para os dançantes das guardas, congos e moçambiques não só possuem uma distinta relação junto a Nossa Senhora do Rosário como também devem, efetivamente, comportar-se de modo diferenciado.

É através da esfera ritual que melhor poderemos observar a construção de tal diferença, posto que “o tempo sagrado é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente” (Eliade, 2001:63). Para os dançantes das guardas, o mito do resgate de Nossa Senhora do Rosário, que relata o tratamento diferenciado por parte da Santa para com congos e moçambiques, deve ser continuamente reatualizado nos eventos onde é executada a dança do congado fazendo com que congos e moçambiques assumam condutas distintas dentro dos rituais.

Deste modo, apresenta-se, pois, como prerrogativa do rito a posição de *vanguarda* dos congos, os primeiros congadeiros a empreender uma tentativa de resgate da Santa. São eles os encarregados de abrir os cortejos e de romper, com o poder de suas espadas e espírito guerreiro, os obstáculos da caminhada. Já o moçambique, senhor das coroas, é o responsável pela escolta dos reis, função que, segundo Martins, “representa o poder espiritual maior e a força telúrica

dos antepassados” (2000:70) e nas palavras do locutor da festa de 2004:

O moçambique continua sendo símbolo da tradição negra, conservando com empenho e cuidado a memória africana das grandes manifestações populares.

Tal posição, qual seja, a de mantenedor da memória e ancestralidade africanas, confere às guardas de moçambique uma série de privilégios cerimoniais. Como nos informa Dona Maria, rainha conga da guarda Santa Rita, somente os moçambiqueiros, “a guarda de só gente preta”, é que pode abrir a porta da igreja, pois foram eles que conseguiram resgatar Nossa Senhora do Rosário das águas, “ela é companheira deles”. Estes diferentes estilos de se dançar o congado, bem como as diferenças de outras ordens de fatores, orientam a disposição das guardas, e dos dançantes, tanto no plano espacial quanto temporal, sistematizando o conhecimento do conjunto dos procedimentos cerimoniais do congado. As guardas particulares possuem privilégios, interditos e obrigações rituais que determinam o momento e o local da performance do grupo e de cada dançante em especial para que, juntos, possam formar o corpo ritual coletivo. Como nos observa Bastide,

A festa é a imagem do grupo e, por conseguinte, estruturada como o grupo. Sem identificar o papel social com o papel teatral, temos ainda assim uma espécie de jogo cênico em que cada ator tem de recitar certos versos e fazer determinados gestos. Mas esses versos não têm sentido senão no diálogo completo e os gestos não têm significado a não ser em suas ligações com o comportamento dos outros atores (1971:340).

Posto isso, é preciso estar também atento a determinadas afirmações sobre ordem social que este ritual comporta, isto é, não podemos perder de vista o valor instrumental das ações empreendidas pelos congadeiros. Como nos observa muito apropriadamente Caillois, na interpretação de Perez, “a festa resulta do sagrado de transgressão e manifesta a sacralidade das normas da vida social através de sua violação ritual” (2002:31). Se na vida cotidiana os chamados moçambiqueiros – ou seja, “a ralé” –, são os mais desprovidos e humilhados, na festa eles são os escolhidos de Nossa Senhora do Rosário, portanto sujeitos de respeito, admiração e privilégios. E sobre este ponto Martins vai ainda mais longe: “ao retirar a santa das águas o negro escravo performa um ato de reposseção, invertendo, no contexto da hagiologia religiosa, as posições de poder entre brancos e negros”, porém, “numa perspectiva que transcende o contexto simbólico-religioso, esse ato de deslocamento e reposseção induz à possibilidade de reversibilidade e transformação das relações de poder do contexto histórico-social adverso” (2000:72:73).

A chegada das guardas na Serra de Santa Helena é aguardada com muita expectativa por parte dos demais organizadores do evento, como Reis festeiros e a Comissão Zeladora da Capela, e pelo público que em geral prestigia o evento, notadamente os moradores da periferia eromeiros de cidades vizinhas. No alto da Serra os congadeiros encontrarão montada a

estrutura necessária como som, palco, pátio de refeições, fogos, para darem prosseguimento à execução do ritual, além de encontrarem instalada a parte, digamos, “profana” da festa, composta por barraquinhas e camelôs de vendas de artigos religiosos e um locutor cuja função é conduzir as duas últimas partes do ritual.

5.2.2 - A APRESENTAÇÃO DAS EMBAIXADAS

A segunda fase do ritual, ou seja, a apresentação das embaixadas, inicia-se com a chegada de todas as guardas ao alto da Serra de Santa Helena. Mas, à medida em vão chegando, os capitães são destacados do grupo, aguardando num determinado local, até que a última guarda se aproxime com a bandeira que foi escoltada na procissão. Assim, quando a última guarda é avistada, as demais deverão abrir-se para formar corredor por onde passará a bandeira até chegar à porta da capela, agora escoltada pelos capitães de todas as guardas, que se fechará logo após sua passagem. Em seguida, os capitães deverão voltar a seus postos para aguardarem o início da segunda fase do ritual.

Agora vocês vão ver as recepções das guardas, e o andor à frente, puxando, a maravilha das guardas de congo. Trazendo agora seu aspecto maravilhoso. Sua cantoria, o ritmo de seus tambores, levando a Deus, a Jesus e a Santa Helena a maravilha das maravilhas, o amor, o carinho e a fé. Aqui, representadas pelos seus capitães, para a recepção de Santa Helena. Ela vem até a nós para fazer do adorno a forma mais bonita do perdão. Santa Helena. Agora, uma salva de palmas a Santa Helena, elevai agora as suas mãos acima em louvor a Deus, Santa Helena e a Jesus pela vida, pela saúde, pela paz, pelo amor, pela fé. Viva Santa Helena. (Locutor da Festa da Serra, Sete Lagoas, 2007)

Antes de darem início às apresentações das embaixadas, personalidades do congado que subiram a Serra a pé, como Presidentes de Associações, Reis Congos Municipal e Estadual, são chamados para compor a tribuna de honra que ficará em frente à capela, privilégio concedido àqueles que possuem uma posição de destaque, além de anunciarem no microfone todas as personalidades presentes no evento:

Nós queremos convidar para fazer parte aqui conosco, a Rainha Conga de Minas Gerais, Dona Isabel Cassimira, por favor, para se juntar aqui conosco. Queremos também destacar a colaboração da Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas e também o presidente José Simeão. Tai também o Heraldo, Presidente do Conselho e o Rubens né, sempre participando da organização dessa festa. A presença também da Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, por favor. Estamos presentes aqui agora com a Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, uma salva de palmas para ela, gente. Uma salva de palmas para Rainha Conga de Minas Gerais. Uma salva de palmas para o Rei Congo do Estado de Minas Gerais, José Geraldo. Com fé e amor, e carinho e amizade e de simplicidade, é a coisa mais bonita que Deus gosta, a simplicidade, o amor, a fé e o carinho, o respeito a Deus e a Jesus e Santa Helena. Uma salva de palmas para o Rei Congo de Sete Lagoas, Maurício, que todos conhecem. Uma salva de palmas para ele gente, uma salva de palmas pro Maurício. Vamos dar início dentro de alguns instantes às apresentações das guardas do congo, né. Vamos registrar aqui as presenças, no nosso meio, do senhor e da senhora Teobaldo, Rainha Conga de Sete Lagoas, da Senhora Isabel Cassimira, Rainha Conga do Estado de Minas Gerais, Maurício, Rei Congo de Sete Lagoas e está também por aí o Zé Tolentino que é o Vice-Rei Congo de Sete Lagoas, o Geraldo Simeão, Presidente da Associação Regional dos Congadeiros de Sete

Lagoas, Dalvo, é o nosso presidente do Conselho e toda a diretoria da associação dos congadeiros que empenharam ao máximo para realização dessa festa (Locutor da Festa da Serra, Sete Lagoas, 2007)

Neste meio tempo, formam-se, simultaneamente, dois corredores: um de entrada, abrindo caminho para a porta central da capela e outro de saída, rumo ao pátio lateral, local onde será servida a refeição dos congadeiros. Em frente à porta central da capela cada guarda recitará sua embaixada em homenagem à Santa Helena para, em seguida, se deslocarem em direção ao pátio lateral, de onde retornarão para o hasteamento da bandeira.

Antes da apresentação da embaixada de cada guarda, o locutor deve ter sempre o cuidado de anunciar no microfone a especificidade do grupo que se apresentará: de que cidade, distrito ou bairro provém à guarda, seu fundador, o ano de sua fundação, as características do bailado, enfim, um conjunto de informações para que espectadores e protagonistas possam se situar diante da apresentação. Esta apresentação prévia também é de suma importância para os congadeiros, pois nesse momento são condecorados os regentes das guardas pelo trabalho que vêm desenvolvendo, são homenageados os fundadores das guardas, muitos deles já falecidos, são apresentados os novatos e são presenteados os mais velhos com uma imagem da Santa Helena.

Esta é a guarda de congo do bairro da Catarina. Está aqui, ele está à frente esse ano. E essa guarda é comandada pelo capitão mor, João Jordão, que é hoje um dos congadeiros mais antigos de Sete Lagoas. E todos que forem chegar, nós vamos passando os nomes das guardas para o grande público presente aqui na serra, para que todos tenham o conhecimento do nome oficial de todas as guardas que estão participando dessa festa bonita. Vamos aguardar a chegada da imagem de Santa Helena e logo em seguida nós teremos as apresentações de cada guarda individualmente (Locutor da Festa da Serra, Sete Lagoas, 2007).

Com alegria contagiante e com chique-chique nos pés. Com os lenços na cabeça e com entusiasmo. Com colorido e muito força, como muito barulho, vem aí o moçambique... (Locutor da Festa da Serra, Sete Lagoas, 2007).

Apesar disso, o locutor também costuma se referir aos integrantes das guardas de modo genérico como congadeiros, afro-descendentes, devotos de Santa Helena. Nesse sentido, vale dizer que é a relação dos congadeiros com seus diversos interlocutores que orienta os diferentes modos pelos quais estas pessoas se definem e/ou são definidas. Aliás, como nos sugere Stuart Hall (1996), as práticas de representação sempre variam de acordo com as diferentes maneiras que nos posicionamos, e que somos posicionados, na nossa relação com os outros. Em relação às autoridades políticas e econômicas da cidade, ou seja, o conjunto “branco” da população, eles são os afro-descendentes que tiveram seus parentes escravizados, como nos comenta o locutor da festa da Serra de 2004:

Cada congadeiro traz no peito um rosário, símbolo maior de cada um, marca registrada na luta dos escravos, na busca de liberdade.

Em relação às autoridades da Igreja, eles são cristãos que no passado, e de certa forma, até os dias de hoje, foram impedidos de entrar na Igreja, como nos conta o trecho do lamento apresentado pelo moçambique São Benedito na festa de 2004:

*Quando branco ia pra missa,
era negro que levava.
Branco entrava na igreja,
negro de fora chorava.
Quando chegava na senzala,
é lá que negro rezava.
Pedia pra Deus do céu,
pra ter pena dessa causa.*

Em relação aos Reis de Congo municipal, muitos reis se sentem incomodados, pois também são majestades, sendo obrigação dos organizadores da festa lhes darem tratamento diferenciado. No âmbito da festa, é bastante comum a presença de autoridades do congado de outras cidades, tornando difícil o equacionamento dos privilégios e a mensuração das patentes na hora de posicioná-las junto à tribuna de honra.

No Ciclo de Santa Helena, para quem tem o privilégio de acompanhá-lo, saltam-se aos olhos o zelo e cuidado dos congadeiros em preservar, via transmissão oral, seu acervo de embaixadas. Mas isto não impede que cada performance desse tipo seja vista como única e impregnada pelo acabamento estilístico daquele que recita a embaixada. Daí as várias personalidades imortalizadas, sempre lembradas no âmbito desses acontecimentos, tamanho é reconhecimento de suas habilidades e expertise de embaixador. Além disso, as embaixadas, mesmo sendo de fundo tradicional, não impedem que o recitador vá à busca daquilo que pretende expressar, que ele improvise.

Em vossos pés Santa Helena, chegamos com humildade. Implorando ao vosso auxílio, Nossa Senhora da caridade. Lembramos com muito respeito do tempo da dignidade. Aqui está Santa Helena com uma cruz de lado. Aqueles que viram o morto, sexta-feira da paixão, é aquele que veio pregado nessa cruz que nossa Senhora tá com ela na mão. Implorando vosso filho, é Deus de toda bondade, é aquele que nos despertou, Nossa Senhora da Piedade. Quer dizer, da Piedade é..., essa embaixada é da Piedade, mas eu tô pelejando pra ver se eu faço ela pra Santa Helena, sabe... (Embaixada proferida por Dona Conceição, na Festa da Serra de 2007, Capitã da Guarda Divino Espírito Santo)

Posto isso, é preciso também observar que a recitação das embaixadas, embora tradicional, no sentido de efetivada todos os anos segundo os preceitos da tradição, apresenta, no momento de sua execução, um caráter deveras tenso, dialógico e inusitado. É exatamente neste momento que o sagrado, ou melhor, os santos do catolicismo, se deslocam para o plano terrestre para dialogar com os homens e mulheres de tez escura. Durante tal acontecimento, nada indica que o consenso entre as partes poderá ser estabelecido. Trata-se, pois, de um diálogo.

No calor da situação, é impossível saber, de antemão, se o consenso entre as partes será

estabelecido, cabendo ao embaixador do grupo preocupar-se com o correto posicionamento do batalhão, tanto no que concerne à escolha dos argumentos certos, capazes de convencer a santa a tomar partido do seu povo, de sua causa, quanto às precauções necessárias à proteção do grupo contra possíveis represálias dos santos.

É munido de tais preocupações que o embaixador, sempre à frente do batalhão, vai, lenta e prudentemente, conduzindo a guarda para defronte Santa Helena. Na retaguarda, observa-se a presença dos Reis, símbolo maior da união de seu povo, portanto, personagens que devem ser resguardadas a qualquer preço. O capitão retira seu quepe em sinal de respeito e disposição para o diálogo, mas mantém espada em punho, apontada para santa, demonstrando igualmente disposição bélica. É capaz de tudo em defesa dos seus. O mesmo ocorre na recitação do lamento dos moçambiqueiros, mas, neste caso, o regente aponta o bastão para santa, intimidando-a com seus poderes de feiticeiro. A conversa é tensa e demorada. O capitão dá passos para frente, mostrando-se firme e confiante, mas também recua quando se que se sente ameaçado, dizendo à santa:

Ó, Sta Helena, mais brilhante que as estrelas e mais pura que o lírio. Vós sois a honra e a alegria de toda essa comunidade. Eu vos invoco, soberana senhora, dê luzes às minhas idéias, renovei as minhas palavras para que eu possa falar com tão soberana monarca, que está assentada em seu trono dourado, coberta com mil vassalos armados. Nada temais de mim, pois não venho contra vós. Vim sim sabendo que aqui festejáveis a Virgem Santíssima do Rosário. E esta manifestação é o estilo da minha terra. Trazendo o som dos nossos tambores, os tilintar dos nossos chique-chiques, os nossos cânticos e orações, que humildemente viemos depositar a vossos pés. Sabedores que somos que ficareis satisfeitas com nossa oferta, partimos desde já, vamos participar ao nosso povo, para que venha tomar parte nessa tão sublime função. Que assim seja! (Embaixada tirada pelo capitão da guarda União do Rosário do bairro Santa Luzia na festa de Santa Helena de 2004 que faleceu mês passado)

Ó gloriosa Santa Helena! Junto a vós eu quero estar, para me associar ao martírio do seu pranto. Ó mãe, ó filho, a vós dê cor, não para depor, até vossos pés de minha mãe senhora. Está bela, como a natureza, como as águas plantadas na beira dos mares. Ó gloriosa Santa Helena, somos felizes nesse mundo, porque vivemos com a tua luz. Carregastes a pesada Cruz desde os tempos do São Macário, aquele que assim pregava o Santo evangelho, que nos ensinava o caminho da verdade. Aqui trago, em meu peito guardado, esse santo rosário que a nós mesmos emprestastes. Atrás da porta fechada, a luz era de velas acesas. Os pretos cantavam, os pretos festejavam, hoje é dia de alegria. Viva Santa Maria! Viva a gloriosa Santa Helena! Viva a Santa Cruz! Se eu fosse um pássaro dourado, não ficava mais aqui. Eu corria para o seu lado, e beijava os pés de ti. (Embaixada tirada pelo capitão da guarda Santa Rita do bairro Nossa Senhora das Graças na festa de Santa Helena de 2004)

Ó gloriosa Santa Helena, era alta imensidão da noite quando eu dormindo estava. Eu sonhava com o Rosário de Maria. A lua brilhava no céu, as estrelas corriam sobre os abobades celestes, os pássaros se retiravam das suas ramagens e as borboletas de seus esconderijos. Quando eu ouvi uma voz que dizia: “Desperta soldado guerreiro. Desperta deste teu sono, ajuda o teu povo para levar Santa Helena no trono”. Também ouvi uma voz que dizia que somos inimigos. Inimigo nós não somos, somos todos filhos de uma família cristã, somos filhos de Nossa Senhora do Rosário, somos filhos de Santa Helena, somos filhos de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora da Conceição. Então somos todos filhos de uma mesma geração. Que assim seja (Embaixada tirada pelo capitão da guarda União do Rosário do bairro Santa Luzia na festa de Santa Helena de 2007, que faleceu mês passado, portanto, essa a última embaixada que devotou à Santa Helena, em sua festa, em vida).

Ó minha gloriosa Santa Helena. Desde o Congo eu andei com esse grupo de moçambiqueiros, por essas longas estradas. Enfrentei escuridão. Vi no céu o sol ao clarão da lua, ao redor de vossa imagem. Ó minha gloriosa Santa Helena, a vós peço como um nobre capitão, não como um embaixador e nem como adorador, mas como capitão que vem pedir o vosso perdão. E a vós peço de joelhos, postado em vossos pés, que perdoe todos os pecados. Que saneiam pela terra pelo vosso milagre. Ó rainha do alto do céu e da terra. Viva Santa Helena (Embaixada tirada pelo capitão do moçambique Nossa Senhora da Conceição, do bairro Santa Luzia, na festa de Santa Helena de 2007).

Mas o capitão, que é sábio e vivido, após apresentar todos os seus argumentos, cativa a santa. Afinal, foi por já ter previamente comprovado suas habilidades de mediador que este foi escolhido pelo grupo para desempenhar tão importante e melindrosa função. E assim, após a produção de um consenso via diálogo entre as partes, os ânimos se acalmam. O capitão embaixador, agora mais tranqüilo e à vontade, já íntimo da santa, apresenta o batalhão a sua mais nova aliada, componente a componente e, por último, os Reis. Em fila dupla cantando e dançando, os integrantes da guarda passam em frente a Santa Helena, saudando-lhe com gestos devocionais, dando-lhe vivas e beijando-lhe os pés. Realizados todos esses procedimentos, a guarda já está apta a se deslocar para o pátio de refeições e comungar com seus companheiros os louros da vitória.

Apresentação das Embaixadas – Festa da Serra 2007 (Fotos: Helenilton Pinheiro)



No capítulo 3, tentamos refletir sobre as embaixadas da festa de Santa Helena partir de um diálogo com Lévi-Strauss, mas, após apresentar outros elementos dessa instigante performance ritual, se faz necessário deixar registrado um pequeno contraponto, através de um rápido diálogo com Bakhtin.

Mikhail Bakhtin pode ser considerado um dos críticos mais ferrenhos do estruturalismo francês e do que depois ficou conhecido como escola dos formalistas russos, sobretudo, no tocante ao que Bakhtin identifica como uma opção por “materialismo estético”, no qual os fatos da linguagem não são pensados a partir de sua relação com outras esferas da vida social, posto que encontram justificação na articulação de seus elementos constitutivos entre si, *onde a ausência de finalidade externa é compensada por um aumento de finalidade interna* (Cf. K. Ph. Moritz *apud* Todorov, 2003:XVI). Tamanha ruptura com a dinâmica do social, da cultura e da história em prol de uma articulação e coerência internas sugerem menor importância do conteúdo ético na construção do estético, onde o primeiro, quando não totalmente desconsiderado, aparece apenas como mera “função social” do segundo e não como uma de suas dimensões, algo intrínseco a sua construção. Assim, no entender de Bakhtin, essa falta de finalidade externa nas opções estéticas dos fenômenos lingüísticos, tanto no que concerne ao seu conteúdo temático, quanto na escolha de seus recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais, pressupõe certa definição da arte e da linguagem como uma “atividade a um só tempo intransitiva e superestruturada” (Todorov, 2003: XVI). Tanto é que Lévi-Strauss afirma ser possível a descoberta de leis gerais no regimento composicional do mito e do pensamento mítico, no qual a combinação dos elementos constitutivos, dada sua estabilidade, forma uma estrutura permanente que o analista tem por tarefa desvendar. Como nos sintetiza Peter Burke:

Eles (Lévi-Strauss e Vladimir Propp) estão interessados em motivos com um alto grau de generalidade: “A dá X a B”, ao invés de “a rainha dá um anel a Ivan”. Eles identificaram esquemas narrativos ou seqüências de motivos recorrentes, tais como interdição/violação/conseqüências/tentativa de fuga ou necessidade/trapaça/necessidade preenchida. Finalmente estão interessados numa “gramática transformacional”, no sentido de encontrar regras para a transformação de contos em outros contos, não só pela inserção de diferentes heróis nos papéis de A e B, mas também através de alterações na própria seqüência dos motivos, o que pode ser ampliada, condensada ou invertida. O esquema amor/separação/felicidade pode se transformar em amor/separação/infelicidade, e assim por diante (1998: 164).

Mas, para Bakhtin, essa opção por uma ruptura total com a dinâmica do social, da cultura e da história não é capaz de explicar a forma singular com que um indivíduo particular seleciona dentre os elementos impessoais e genéricos da linguagem quais serão utilizados na construção de seu enunciado. É dentro desse contexto que Bakhtin entende a opção dos formalistas russos e dos estruturalistas por uma análise restrita ao material incapaz de problematizar o uso concreto da

língua, bem como seus tipos relativamente *estáveis de enunciados*, tanto orais quanto escritos, que Bakhtin prefere chamar de *gêneros do discurso* (2003: 262).

Em sua forma de ver, estando os mais diversos campos de atividade humana ligados ao uso da linguagem, sua heterogeneidade funcional implica em grandes dificuldades para o estabelecimento de um plano analítico comum, mas tratar seus traços gerais de forma abstrata e vazia, como o fazem os estruturalistas, só nos indica que a questão dos gêneros discursivos nunca foi verdadeiramente colocada.

Para Bakhtin, um dos grandes problemas da lingüística estrutural foi tomar como objeto de estudo o enunciado e não a enunciação, reduzindo a questão da linguagem a diferenças entre códigos, se esquecendo que a formação de todo e qualquer enunciado possui uma “natureza verbal (lingüística) comum” (2003:263). E sendo a interação verbal pressuposto de qualquer enunciação, o lingüista que voltar suas atenções apenas para as diferenças materiais entre os gêneros discursivos não será capaz de postular uma definição correta de sua natureza universalmente lingüística o que, para Bakhtin, é sua construção real dentro de um processo dialógico e intersubjetivo. É nesse sentido que Bakhtin entende a questão mais geral das relações recíprocas do léxico com a gramática, por um lado, e do léxico com a estilística, do outro, como concernente a uma mesma problemática: a do enunciado, este compreendido como *unidade real da comunicação discursiva*.

Pode-se dizer que a gramática e estilística convergem e divergem em qualquer fenômeno concreto de linguagem: se o examinarmos apenas no sistema da língua estamos diante de um fenômeno gramatical, mas se o examinarmos no conjunto de um enunciado individual ou do gênero discursivo já se trata de um fenômeno estilístico. Porque a própria escolha de uma determinada forma gramatical pelo falante é um ato estilístico. Mas esses dois pontos de vista sobre o mesmo fenômeno concreto da língua não devem ser mutuamente impenetráveis nem simplesmente substituir mecanicamente um ao outro, devendo, porém, combinar-se organicamente (na sua mais precisa distinção metodológica) com base na unidade real do fenômeno da língua. Só uma concepção profunda da natureza do enunciado e das particularidades dos gêneros discursivos pode assegurar a solução correta dessa complexa questão metodológica (2003:269)

Para Bakhtin, tal equívoco reside justamente no fato dos estruturalistas terem pensado a função comunicativa da linguagem como algo secundário, colocando em primeiro plano sua função de formação de um pensamento ou mesmo sua função expressiva “deduzida da necessidade do homem auto-expressar-se, de objetivar-se” (2003: 270).

A essência da linguagem nessa ou naquela forma, por esse ou aquele caminho se reduz à criação espiritual do indivíduo. Propunha-se e ainda se propõem variações um tanto diferentes das funções da linguagem, mas permanece característico, senão o pleno desconhecimento, ao menos a subestimação da função comunicativa da linguagem; a linguagem é considerada do ponto de vista do falante, como que de “um” falante sem a relação “necessária” como “outros” participantes da comunicação discursiva. Se era levado em conta o papel do outro, era apenas como papel de ouvinte que apenas compreende passivamente o falante. O enunciado satisfaz seu objeto (isto é, ao conteúdo do pensamento enunciado) e ao próprio enunciador. Em essência, a língua necessita apenas do falante – de um falante – e do objeto de sua fala, se neste caso a língua pode servir ainda como meio de comunicação, pois essa é a sua função secundária, que não afeta a sua essência. Um grupo lingüístico, a multiplicidade de falantes evidentemente não pode

ser ignorada de maneira nenhuma quando se fala da língua: no entanto, quando se define a essência da língua, esse momento não se torna necessário e determinante da natureza da língua. Às vezes o grupo lingüístico é visto como uma certa personalidade coletiva, “o espírito de um povo”, etc, e se lhe dá grande importância (entre os representantes da “psicologia dos povos”), mas também neste caso a multiplicidade de falantes, dos outros em relação a cada falante dado, carece de substancialidade (2003: 270:271).

Cabe relembrar aqui as representações esquemáticas de Saussure (1970) da relação entre o falante e receptor da fala num processo de comunicação discursiva, onde o primeiro assume o papel de ativo e o segundo de passivo, deixando de fora o a possibilidade do que Bakhtin chama de “uma ativa posição responsiva”, no qual o ouvinte, interpelado pelo falante, “concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc”, ainda que o seu grau de ativismo possa ser bastante diverso (2003:271). Para Bakhtin, a compreensão de qualquer fala concreta é sempre preche de resposta, onde o sujeito falante, também consciente da condição da escuta, nunca espera um posicionamento passivo daquele para o qual dirige sua fala e que, por isso, tampouco age indiferentemente em relação construção/recepção de sua fala. Mesmo nos casos em que a atitude responsiva de seus interlocutores possa ser efetivada mediante um silêncio, um pequeno gesto ou mesmo algum efeito retardado, até porque “todo falante é por si mesmo um respondente em maior ou menor” e não o “primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo” (2003:272). Assim, ao contrário de Saussure que nos afirma que do ponto de vista do sujeito falante a articulação da fala enquanto uma sucessão no tempo não existe – *ele se vê diante de um estado* –, para Bakhtin o processo real vivenciado pelo falante na construção de sua fala não supõe apenas a existência de um sistema de língua como garantia da comunicabilidade, mas também de enunciados alheios e anteriores aos seus, igualmente fundamentais para o engajamento, formulação e inteligibilidade de sua atividade fala.

É dentre desse contexto que Bakhtin avalia como imprecisa e ambígua a definição dos lingüistas da “fala” ou “fluxo de fala”, pensada nos termos de sua subdivisão entre unidades fônicas – fonema, sílaba, cadência de fala – e significativas – oração e palavra – enquanto perspectivas ou pontos de vistas absolutos que não admitem compromissos. Para Bakhtin, é exatamente esse não reconhecimento do papel do outro no processo de comunicação discursiva que torna particularmente problemática essa subdivisão dos fenômenos lingüísticos entre língua e fala, procedimento analítico incapaz de dar conta da relação organicamente indissolúvel da estilística com a gramática, claramente observável num processo de comunicação discursiva. Ao mesmo tempo em que, para que esse modelo de análise se sustente, o significado tem que ser pensado como algo estanque, existente fora do contexto no qual é proferido, onde somente o hábito e atenção capacitariam o analista a identificar as relações de identidade, realidade e valor que unem um conceito a sua imagem acústica, tornando a tarefa de delimitação da unidade

lingüística algo um tanto quanto obscuro. Daí a dificuldade da lingüística estrutural em lidar com determinados tipos de enunciados, como um simples “ah!”, que não se presta à decomposição em orações, combinações de palavras, sílabas e que, portanto, não constitui o que Saussure classifica como unidade concreta da língua. Sem falar nas unidades maiores que a palavra como os compostos, locuções e formas de flexões, na existência de relações de identidade sem a necessária correspondência entre uma porção acústica e um conceito, e a possibilidade de uma palavra exprimir idéias diferentes, sem que, com isso, sua identidade fique seriamente comprometida.

Certamente Saussure estava atento a esses problemas, mas o que Bakhtin pretende criticar é a solução encontrada pela lingüística estrutural para resolver a questão o que, ao seu ver, além de implicar grandes dificuldades para um estabelecimento preciso das delimitações recíprocas do que Saussure chamou de unidades da língua, também não leva em conta a maneira singular com que material, forma e conteúdo se articulam na construção de qualquer enunciado em termos concretos. É nesse sentido que Bakhtin acredita ser preferível tomar o enunciado como unidade real da comunicação discursiva, dada sua precisão, simplicidade, e peculiaridades estruturais comuns que este autor se propõe investigar.

No entender de Bakhtin, ao contrário da subdivisão da fala em fonemas, sílabas e cadência, os limites de cada enunciado concreto são sempre bastante precisos, sendo definidos pela “*alternância dos sujeitos do discurso*, ou seja, pela alternância dos falantes” (2003: 275).

Todo enunciado – da réplica sucinta (monovocal) do diálogo cotidiano ao grande romance ou tratado científico – tem, por assim dizer, um princípio absoluto e um fim absoluto: antes do seu início, os enunciados de outros; depois do seu término os enunciados responsivos de outros (ou ao menos uma compreensão ativamente responsiva silenciosa do outro ou, por último, uma ação responsiva baseada nessa compreensão) (2003:275).

Na perspectiva de Bakhtin, sendo o diálogo a forma clássica da comunicação discursiva, “cada réplica, por mais breve e fragmentária que seja, possui uma conclusibilidade específica ao exprimir certa posição do falante que suscita resposta, em relação a qual se pode assumir uma posição responsiva” (2003: 275). Nesses termos, as relações existentes entre as réplicas de um diálogo, exatamente por não se prestarem a essa subdivisão meramente convencional, quer seja no seu corte vertical, quer seja no seu corte horizontal, ficam de fora do campo de visão da lingüística estrutural, onde a função comunicativa de qualquer diálogo, bem como a importância do contexto para inteligibilidade de um processo de comunicação discursiva, saem tremendamente enfraquecidos. Como nos observa muito apropriadamente Peter Burke:

As análises dos estruturalistas, por esclarecedoras que sejam, arriscam-se a dar uma falsa impressão: a de que os “motivos” combinam-se por si mesmos, quando na verdade são combinados dessa maneira por homens e mulheres, por cantores e contadores de histórias e atores. Mas, graças ao exame do motivo ou a

fórmula de flutuação-não-totalmente-livre, fica mais fácil entender como os atores, contadores de histórias e cantores criam suas obras de arte numa cultura oral (1998:166).

Assim, se Lévi-Strauss, inspirado pela idéia de comunicação no “sistema de prestações totais” de Mauss e pela idéia de “oposições binárias” da lingüística estrutural, parte da estrutura para a diversidade de configurações, Bakhtin assume uma atitude metodológica inversa que acredito ser bem próxima da semiótica de Peirce, onde entre significado e significante existe a interpretação do sujeito. Não é mais uma relação diádica, entre “pares de oposição”, o que existe é uma relação triádica, onde as intenções do sujeito interferem na interpretação simbólica.

É dentro desse contexto que avalio como particularmente rica a proposta de Bakhtin (2003) de tomar a enunciação como objeto de estudos de sua translingüística, dada a natureza verbal, portanto, dialógica e intersubjetiva, de qualquer processo de comunicação discursiva. Nestes termos, o poder de se tomar a palavra, mais ainda que o de reconhecer a existência de um código ou de um gênero discursivo (pois se a língua possui um léxico interno este sempre é proferido num contexto extralingüístico), aparece como o poder de se posicionar perante o outro e, assim, dar-lhe condição de uma “escuta responsivamente ativa”, isto é, dar-lhe condição de fala, de ação.

Assim parecem proceder congadeiros e santos do catolicismo, que, através do diálogo, vêem e são vistos, se enfrentam, se julgam, se pesam, constroem seus argumentos, traçam pontos de convergência, tencionam suas diferenças, polemizam, chegam a consensos provisórios, enfim, se relacionam. Do mesmo modo em que negros e brancos, magia moçambiqueira e sagrado do além-mar, exatamente por não serem pensados como entidades acabadas, portanto, desconectadas do contexto de suas ações, correm menos risco de serem reificados.

É nesse sentido que acredito que seja pouco frutífero pensar a performance ritual dos congadeiros apenas como uma mera reiteração de motivos e formas de atuação, ou seja, como uma “gramática a ser decifrada”, pois, no meu entendimento, essa idéia de tradição e de governo da ancestralidade poderia ser mais bem compreendida como uma filosofia religiosa que se fundamenta enquanto um *locus* de reflexão dos problemas do contato, da diáspora e da história. É dentro desse contexto que acredito ser possível pensar a performance ritual dos congadeiros como um caso privilegiado para convergência entre o que podemos chamar de análise sistêmica e análise processual, isto é, de maneira semelhante aos Tapuios, na interpretação de Cristian Teófilo (2002), é acionando o conteúdo de suas relações passadas que os congadeiros conferem maior eficácia às suas narrativas atuais. Nesse sentido, as ações protagonizadas pelos congadeiros não só estariam conectadas ao contínuo da ordem diacrônica, mas também

amplamente amparadas pelo todo sincrônico de que são herdeiros, agentes e testemunhas.

Penso que este, talvez, seja um ponto de convergência entre Bakhtin e Crapanzano. Como nos observa Cristian Teófilo (2002), pautado em Crapanzano, o sentido de uma ação ritual não se reduz ao que foi verbalizado no rito, isto é, ao seu conteúdo material e sua função referencial, se definindo antes como um movimento semântico que é essencialmente *pragmático*, ou mesmo *metapragmático*. Nestes termos, qualquer processo de comunicação discursiva não seria expresso apenas em termos lingüísticos, mas metaforicamente, isto é, através de transferências metafóricas entre termos altamente convencionalizados.

5.2.3 - O LEVANTAMENTO DA BANDEIRA

Festa da Serra, Sete Lagoas, 2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)



A terceira fase do ritual inicia-se logo após a apresentação das embaixadas dos moçambiqueiros. Neste momento os mordomos do mastro e alferes da bandeira se deslocam para o local reservado ao levantamento da bandeira para recitar a última embaixada em louvor à bandeira. Mas antes de fazê-lo, é preciso agradecer publicamente todas as pessoas que tomaram parte no evento, sem as quais o ritual jamais poderia ter sido realizado.

Eu (Vicente Natividade) como presidente da Comissão zeladora da Capela de Santa Helena juntamente com minha esposa Nilsa, e todos os componentes da comissão. Porque eu sozinho jamais poderia fazer essa festa. É verdade que tudo passa pelas mãos da gente, mas é preciso que o pessoal também, que a comissão dá aquele apoio. E realmente não faltou esse apoio. E eu quero também agradecer a essas 22

guardas que fazem presentes, 23 é? 22, 22 guardas que se fazem presentes no alto da Serra, eu quero agradecer e pedir a Nossa Senhora do Rosário que os leve para casa com a maior tranqüilidade, com a maior saúde, e que encontrem os seus lares abençoados por Deus e sem nenhuma violação. Quero agradecer também a todas as pessoas que ajudaram para o jantar dos dançantes, as cozinheiras, as pessoas que deram as coisas né, as mercadorias. E agradecer também, de coração à Associação dos Congadeiros de Sete Lagoas por essa magnífica apresentação, os trabalhos que eles fizeram para que esse evento pudesse acontecer com tanto brilhantismo. Não poderia também deixar de agradecer a presença do nosso Chico Rei do Estado de Minas Gerais que está aqui presente e da nossa rainha Conga do Estado de Minas Gerais, e do nosso Rei da cidade de Sete Lagoas, Maurício . Os meus agradecimentos se estendem também a toda polícia militar, ao corpo de bombeiros, ao 4º GAE, à Prefeitura Municipal, o SAE, enfim, a todos aqui que ajudaram para que essa festa pudesse acontecer com esse brilhantismo. E agora, nós vamos com muita fé e com muita devoção, depois que o Zé Roberto chamar a guarda, nós vamos então levantar a bandeira da gloriosa Santa Helena que muito nos protege, que muito nos dá força. Viva Santa Helena. (Vicente Natividade, Festa da Serra, Sete lagoas, 2007).

Após todas as formalidades implicadas nesses agradecimentos, incluindo-se o direito de fala às personalidades do congado que se fizeram presentes na festa, é hora de levantar a bandeira, o que só será realizado após a recitação da última embaixada da noite:

O céu inteiro festeja, na terra tanta alegria. Ao chegar aos pés dessa bandeira, dessa santa milagrosa, ela é mesmo verdadeira, essa santa milagrosa. Ó mãe de Constantino, imperador dos romanos, Jesus deu o destino, protetora dos humanos. Com fé na Santa Cruz, a Santa vai à Jerusalém, encontra a Cruz de Jesus, para nos ensinar o bem. Por essa estrada de luz, Santa Helena que nos guia, à espera de Jesus e da Virgem Maria (Embaixada tirada pela guarda Santa Joana D'arc na Festa da Serra de 2003).

Após a recitação desta última embaixada, seguida do levantamento do mastro, é o fogueteiro que entra em ação, para encerrar com “chave de ouro”, nas palavras do locutor da festa, o ritual de levantamento da bandeira de Santa Helena. Mas antes do show de pirotecnia, o locutor ainda deve anunciar quais serão as pessoas que terão o privilégio de dar as três tradicionais voltas ao redor do mastro.

A primeira volta será feita por Zé Afonso, filho do nosso saudoso Zé Vieira, e da Diva, viúva do nosso saudoso Roberto Vieira, e a segunda volta será feita pelo nosso Rei Congo e por nossa Rainha e a terceira volta pela presidência desse evento (Locutor da Festa da Serra, Sete lagoas, 2007).

Neste momento encontram-se ao redor do mastro todas as guardas que participaram da cerimônia. Embaixo da chuva de fogos, os congadeiros tocam, cantam e dançam com a promessa de retornarem no próximo ano para repetirem o feito: *Adeus, adeus! Vamos abraçar! Se Deus quiser, ano que vem tornar voltar.*



Hasteamento da Bandeira – Sete Lagoas 2007 (Foto: Helenilton Pinheiro)

5.3 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os festejos do congado se constituem como um dos poucos canais de expressão de um dos segmentos mais excluídos da sociedade. Mas para as classes mais ricas da cidade, as cerimônias dos congadeiros, quando não são invisíveis, representam o “atraso”, a “crendice” ou o “folclore de Minas”. Pode-se dizer que existem, entre as pessoas da elite setelagoana, basicamente dois tipos posicionamentos frente às festas dos congadeiros: ou se é indiferente, ou se aposta no “exotismo” das manifestações religiosas “dos pretos”. No entanto, a dinâmica que envolve a realização desses eventos é muito mais complexa do que se possa supor, pois é através da memória da escravidão que os congadeiros têm feito a crítica aos processos históricos que os negros têm vivenciado em solos americanos. Suas falas, letras de músicas e versos de embaixada estão repletas de alusões à deportação atlântica dos negros, às humilhações da escravidão e à condição de miséria das suas famílias. Mas, para muito além da memória e da crítica, há também criação, renovação, inovação, elementos fundamentais não só dos momentos festivos, mas da própria existência humana. Como nos observa Martins:

Assim, a representação teatralizada pela performance ritual, em sua engenhosa artesanaria, pode ser lida como um suplemento que recobre os muitos hiatos e vazios criados pelas diásporas oceânicas e territoriais dos negros, algo que se coloca em lugar de alguma coisa inexoravelmente submersa nas travessias, mas

perenemente transcriada, reencorpada e restituída em sua alteridade, sob o signo da reminiscência. Um saber, uma sapiência (2000:83).

Contudo, é preciso não perder de vista que, como nos sugere muito apropriadamente Mário de Andrade (1982), a dança do congado comporta tradições culturais de diferentes povos, como os povos europeus, especialmente os latinos, povos americanos e várias etnias africanas, já que a cultura afro-brasileira só se definiu enquanto tal a partir de articulações e desarticulações criativas de elementos de várias culturas, como nos sintetiza Sanchis:

Ao contrário de certa visão folclorizante, o mundo religioso afro no Brasil não constitui somente permanência, cópia ou repetição. Também ele vive, quer dizer, se recria constante, dinâmica e conflitualmente, segundo um eixo complexo de representação identitária que, algumas vezes, o faz reivindicar a autenticidade dos fundamentos de sua tradição, outras vezes o joga nos caminhos da assimilação de outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso do Brasil (2003:21.)

Na verdade, a religiosidade afro-brasileira não se faz a partir de uma leitura ou de uma interpretação livre dos acontecimentos. O que se pode observar é uma estrutura cognitiva e sentimental “aberta à contingência” (Sahlins, 1996), sendo a própria tradição do congado marcada por “pontos de similaridade e continuidade” e “pontos críticos de diferença e ruptura” entre as guardas particulares e suas diversas influências culturais (Hall, 1994:69). Enfim, neste último capítulo tentei apresentar algumas notas a respeito de um ritual protagonizado pelos congadeiros de Sete Lagoas, que, embora compartilhando de um mesmo universo simbólico – o catolicismo popular afro-brasileiro no seu contexto relacional ao mundo africano e à diáspora africana –, não representam a si mesmos de uma maneira coesa e idêntica, mas, ao contrário, nesta representação, falam e expressam com vigor as diferenças internas. E se ainda não descortinamos os significados desse complexo folguedo – nos desculpamos aqui da nossa falta de perspicácia –, é que como símbolo e representação ele “faz aparecer um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério” (Durand, 2001: 15).

6 - BIBLIOGRAFIA

AMBRÓSIO, Maria das Mercês Bonfim. 1989. *A Pedagogia do Rosário-Conteúdo Educativo da Festa*. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte (Tese de Mestrado).

ANDRADE, Mário de. 1982a. “Danças Dramáticas do Brasil” In; *Danças Dramáticas do Brasil-1o Tomo*. ED. Itatiaia, Belo Horizonte, 2a edição.

_____ 1982b. “Os Congos” In; *Danças Dramáticas do Brasil-2o Tomo*. ED. Itatiaia, Belo Horizonte, 2a to. edição.

AUSTIN, John L. 1990. *Como Hacer Cosas Con Palabras*. Buenos Aires, Editora Paidós.

BAKHTIN, Mikhail. 2003. “Arte e Responsabilidade” In; *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. Editora Martins Fontes, São Paulo.

_____ 2003. “Autor e Personagem na Atividade Estética” In; *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. Editora Martins Fontes, São Paulo.

_____ 2003. “Os Gêneros do Discurso” In; *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. Editora Martins Fontes, São Paulo.

BARROS, Rafael Gomes. *O Dia em que a Espada Falou: Realeza e Magia em Ibirité, MG*. Monografia da Graduação. UFMG, Belo Horizonte.

BARROS, MARTINS & PEREZ. 2007. *Duas memórias e o esquecimento ou de como a festa investe sobre o instante e preenche a memória, destruindo a palavra*. 1ª Reunião Equatorial de Antrpologia e 10ª Reunião de Antropólogos Norte-Nordeste de outubro de 2007, em Aracaju, Sergipe In; Anais (Grupo de Trabalho A Festa na Sociedade Contemporânea).

BASTIDE, Roger. 1974. “Os Três Folclores” In; *As Américas Negras*. São Paulo, Editora da USP.

Editora Itatiaia Ltda.

_____ 1971. “Os Problemas da Memória Coletiva” In; *As Religiões Africanas no Brasil – 2º Vol*. São Paulo, Editora da USP.

BATAILLE, Georges. 1996. “A Noção de Despesa” In; *A Parte Maldita*. Rio de Janeiro, Imago Editora LTDA.

_____ 1993. *Teoria da Religião*. Editora Ática. São Paulo.

BHABHA, Homi. 2003. *O Local da Cultura*. Editora da UFMG, Belo Horizonte.

BORGES, Célia. 1989. *Devoção Branca de Homens Negros. As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no Século XVIII*. Universidade Federal Fluminense, Niterói (Tese de Doutorado)

BOURDIEU, Pierre. 2002. *El Baile de Los Solteros*. Ed. Anagrama, Barcelona.

BRAIT, Beth (org). 2005. *Bakhtin. Conceitos-Chave*. Editora Contexto.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1989. *A Cultura na Rua*. Ed. Papirus, Campinas.

- _____ 1985. *A Festa do Santo Preto*. Fundação Nacional de Arte. Instituto Nacional do Folclore. Editora da Universidade de Goiás.
- _____ 1985. *A Memória do Sagrado*. São Paulo, Edições Paulinas.
- _____ 1987. “Guerreiros Devotos, Negros Dançantes” In; *Festin dos Bruxos*. Campinas, Editora Ícone, Editora da UNICAMP.
- _____ 1998. *Memória Sertão*. ED. Cone Sul/Universidade de Uberaba.
- _____ 1980. *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- _____ 1981. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis, Editora Vozes.
- BURKE, Peter. 1998. *Cultura Popular na Idade Moderna*. Editora Cia das Letras, São Paulo.
- CLARK, Katerina & HOLQUIST, Michael. 2004. “Arquitetônica da Responsabilidade” In; *Mikhail Bakhtin*. Trad. J. Guinsburg. Editora Perspectiva, São Paulo.
- CAILLOIS, Roger. 1988. *O Homem e o Sagrado*. Editora Perspectiva.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *Caminhos da Identidade*. ED. Unesp, São Paulo.
- CARNEIRO, Édison. 1965. *Dinâmica do Folclore Brasileiro*. ED. Civilização Brasileira S.A., Rio de Janeiro.
- CARVALHO, José Jorge. 2001. *A Religião Como Sistema Simbólico. Uma Atualização Teórica*. Revista Fragmentos de Cultura, V.11, n.1, Goiania.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1978. *Literatura Oral no Brasil*. ED. Itatiaia, Belo Horizonte. 3ª edição.
- _____ 1972. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. ED. Itatiaia, Belo Horizonte. 5ª edição.
- _____ 1962. *Seleção de Luís da Câmara Cascudo*. ED. Livraria José Olympio, Rio de Janeiro.
- CRAPANZANO, Vincent. 1992 *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire. On the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- DA MATTA, Roberto. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. ED. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- DIVIGNAUD, Jean. 1983. *Festas e Civilização*. ED. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- DRUMMOND, José Dias. 1977. *O Passado Descompassado de Sete Lagoas*. Impresso sob os auspícios da Prefeitura Municipal de Sete Lagoas e publicado no 110º aniversário de criação da vila de Sete Lagoas, em novembro de 1977.
- DURAND, Gilbert. 2001. “O Vocabulário do Simbolismo” In; *A Imaginação Simbólica*. São Paulo, Editora Cultrix.
- DURKHEIM, Émile. 2003. *As formas Elementares da Vida Religiosa*. ED. Martins Fontes, São Paulo.

- ELIADE, Mircea. 2001. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Editora Martins Fontes.
- FRAZER, Sir James. 1982. *O Ramo de Ouro*. Editora Guanabara Koogan S.A., Travessa do Ouvidor, Rio de Janeiro, RJ.
- GEERTZ, Clifford. 1978. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *A Interpretação das Culturas*. Zahar Editores: Rio de Janeiro.
- HALL, Stuart. 1994. “Cultural Identity and Diaspora” In; *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Nova York, Columbia University Press.
 _____ 2003. *Da Diápora*. Editora da UFMG, Belo Horizonte.
- HALBWACHS, Maurice. 1990. *A Memória Coletiva*. ED. Biblioteca Vértice, São Paulo.
- LANZA, Jovelino. 1967. *História de Sete Lagoas*. Edição Comemorativa do Primeiro Centenário da Criação do Município. Prefeitura de Sete Lagoas
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling The Social*. Oxford University Press.
- LEACH, E.R. 1995. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo, Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. “A Estrutura dos Mitos”. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
 _____ . “A Gesta de Asdiwal” e “Quatro Mitos Winnebago” In, *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
 _____ 1987. “Raça e História” In; *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro.
- LUCAS, Glauro. 2002. *Os Sons do Rosário: O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá*. Editora da UFMG, Belo Horizonte.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Editora Abril S.A. São Paulo, SP.
- MARTINS, Leda Maria. 1997. *Afrografias da Memória*. São Paulo, Editora Perspectiva S.A.
 _____ . 2000. “A oralitura da memória” In FONSECA, Maria Nazareth Soares (org): *Brasil Afro-brasileiro*. Autêntica, Belo Horizonte.
- MARTINS, Saul. 1986. “Mês do Rosário” In; *Folclore: Teoria e Método*. Belo Horizonte. Imprensa Oficial de Minas Gerais.
 _____ 1991. *Folclore em Minas Gerais*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 3ª edição.
- MAUSS, Marcel. 2003. “Esboço de Uma teoria Geral da Magia” In; *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- MELLO E SOUZA, Marina. 2002. *Reis Negros no Brasil Escravista – História da Festa de Coroação de Reis Congo*. ED. da UFMG, Belo Horizonte.

PARK, Robert Erza. 1979. "A Cidade: sugestão para a investigação do comportamento humano no meio urbano" In; VELHO, Otávio (org). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara..

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Editora Perspectiva.

PEREZ, Léa Freitas. 2002. "Antropologia das Efervescências Coletivas" In; *A Festa na Vida*. Org. Mauro Passos. Petrópolis, Editora Vozes.

PERLONGUER, Nestor. 1987. "Introdução". In: *O negócio do michê. A prostituição viril em São Paulo*. Ed. Brasiliense: São Paulo.

REVISTA CONTINENTE MULTICULTURAL. "A Rainha Sem Coroa". Pernambuco, Ano III, No26, Fev/2002, Pág. 76/76.

RODRIGUES, Neidson. 1980. "Introdução e Cap. I". In: *Ciência & Linguagem. Uma introdução ao pensamento de Saussure*. Achiamé: Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Nina. 2004. *Os Africanos no Brasil*. ED. da UNB, Brasília, 8a edição.

SANCHIS, Pierre. 2003. "A Religião dos Brasileiros" In, *Teoria & Sociedade. Revista do Departamento de Ciência Política e Sociologia e Antropologia da UFMG*. Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira.

SAHLINS, Marshall..2006. "A Cultura de um Assassinato" In; *História e Cultura*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

_____ 1996. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SEGATO, Rita Laura. 1992. *Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado*. Revista Religião e Sociedade 16/1-2, Rio de Janeiro.

SANSONE, Lívio. 2000. Objetos de Identidade Negra. Revista Mana 6(1):87-119.

SAUSSURE, Ferdinand. 1970. *Curso de Lingüística Geral*. ED. Cultrix Ltda, São Paulo.

SEEGER, Anthony. 1980. "Pesquisa de campo: uma criança no mundo". In: *Os Índios e Nós- Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Ed. Campus: Rio de Janeiro.

SILVA, Rubens Alves da. 1999. *Negros Católicos ou Católicos Negros? - Um estudo Sobre a Construção da Identidade Negra no Rosário*. Tese de Mestrado em Sociologia. UFMG

SIMMEL, Georg. 1979. "A Metrópole e a Vida Mental" In; VELHO, Otávio (org). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara..

TAMBIAH, Stanley. 1985. "A Performative Approach to Ritual" In *Culture, Thought and Social Action*. Haward University Press.

TEÓFILO, Cristian. 2002. *Borges, Belino e Bento: A Fala Ritual Entre os Tapuios de Goiás..*

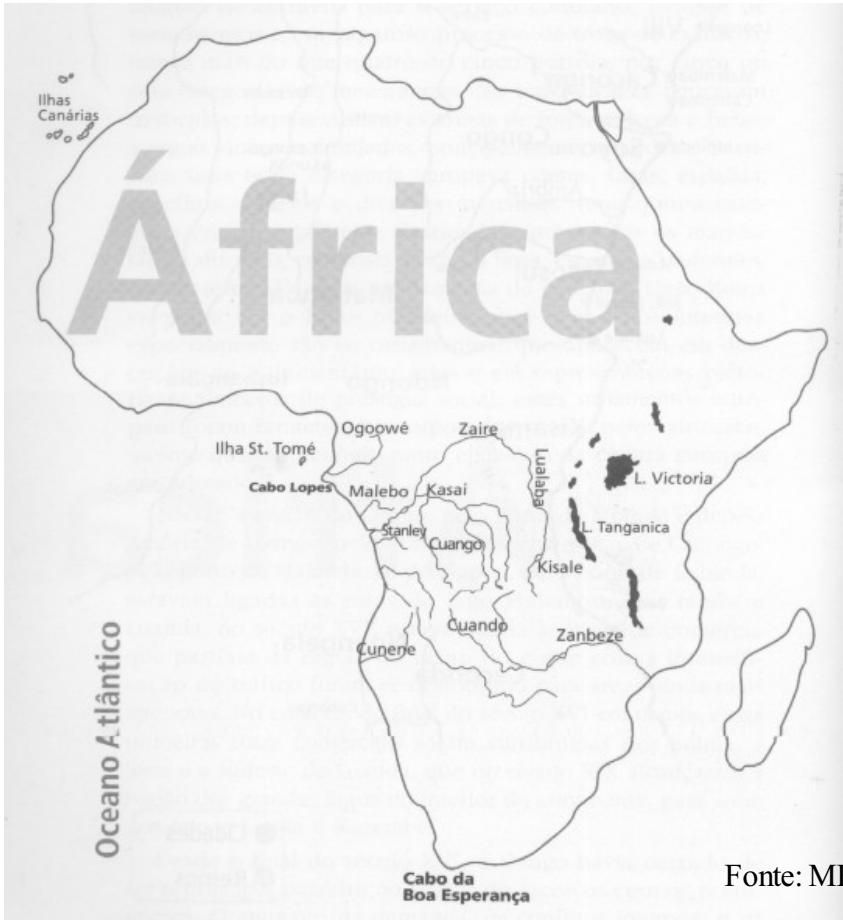
ED. Annablume

TODOROV, Tezvetan. 2003. “Prefácio à Edição Francesa” *In; Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo Bezerra. Editora Martins Fontes, São Paulo.

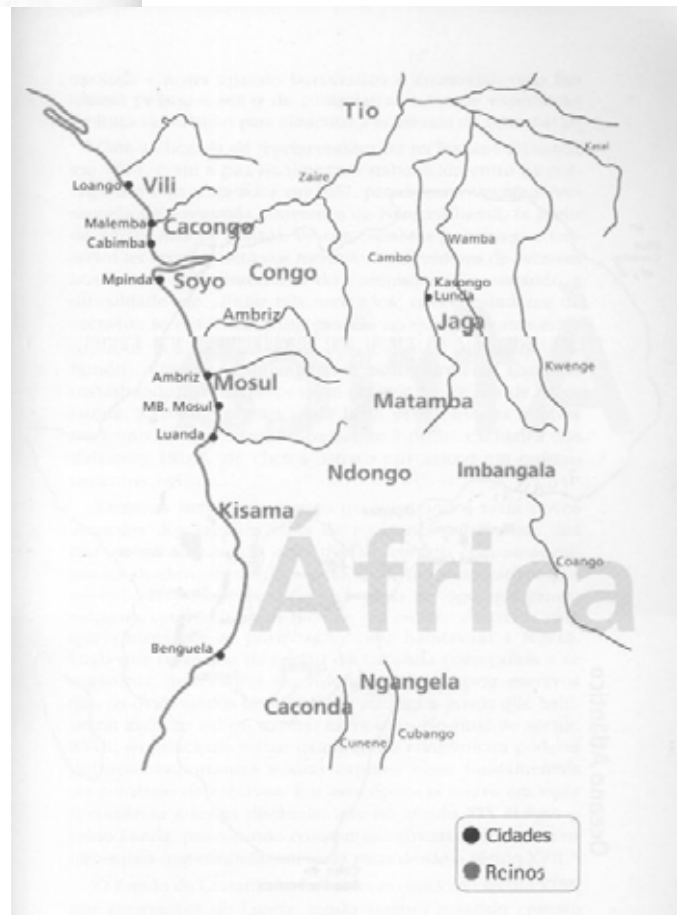
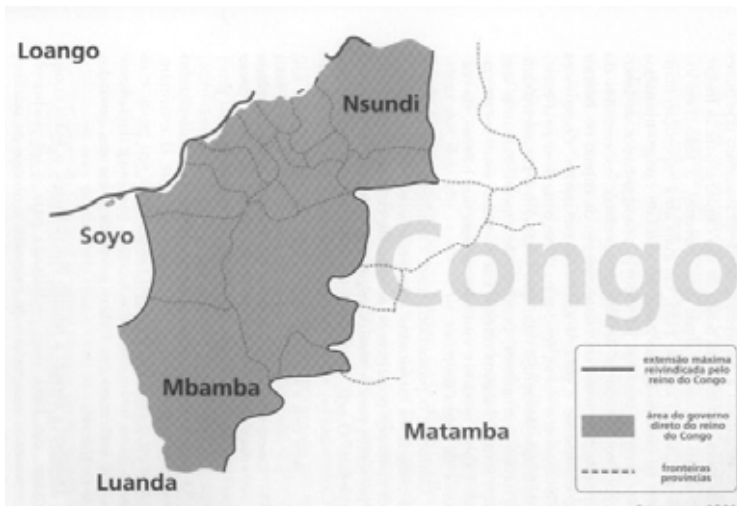
TOLEDO, Luiz Henrique de. 2000. A Cidade das Torcidas: Representações do Espaço Urbano entre os Torcedores e Torcidas de Futebol *In; MAGNANI & TORRES (Org.) Edusp, São Paulo.*

TURNER, Victor. 2005. *A Floresta de Símbolos*. Rio de Janeiro. EdUFF.

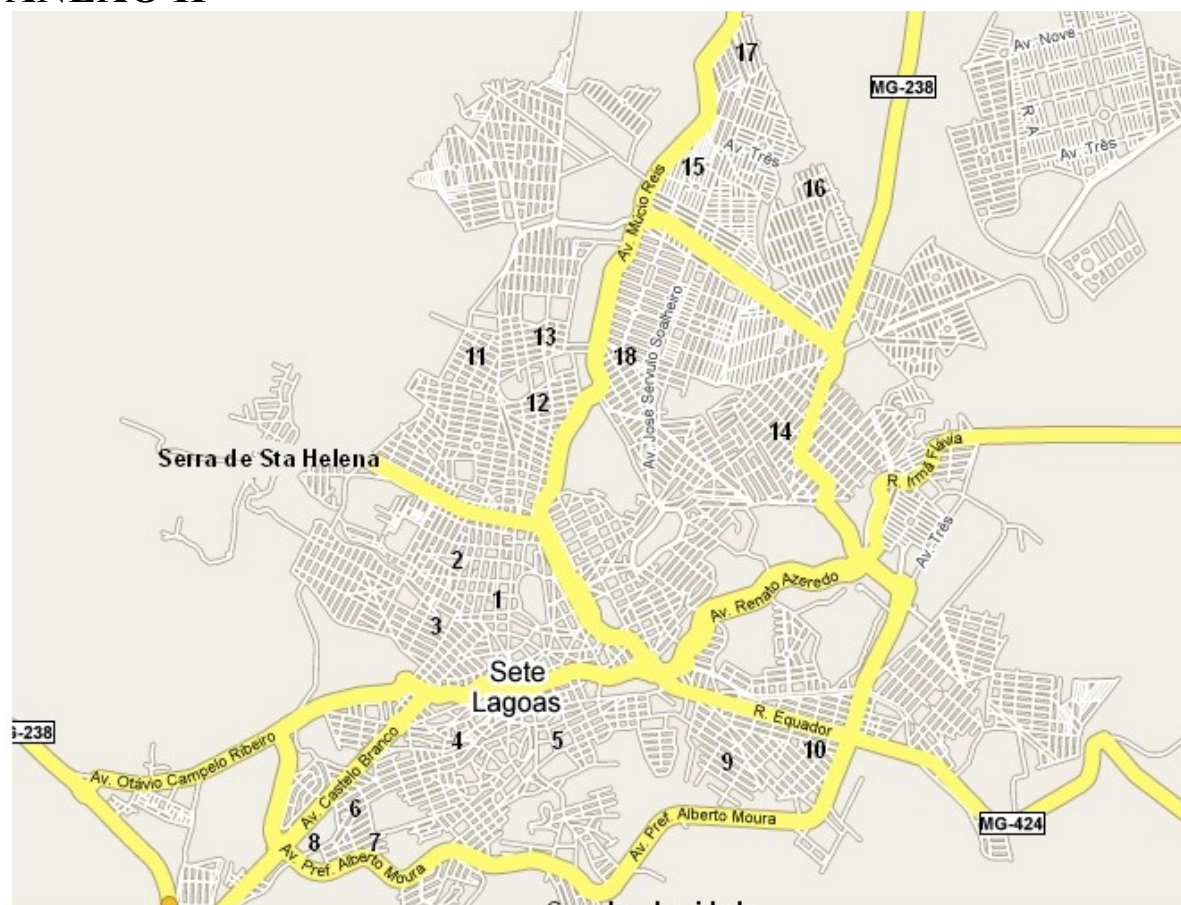
ANEXO I



Fonte: MELLO E SOUZA, 2002: 126:51:125



ANEXO II



Bairros

- 1 – Centro
- 2 – Sta Luzia
- 3 – Canaã
- 4 – Catarina
- 5 – São Geraldo
- 6 – Sto Antônio
- 7 – São Cristóvão
- 8 – Santa Rosa
- 9 – Progresso
- 10 – Industrial
- 11 – N.S. do Carmo
- 12 – N.S. das Graças
- 13 – Manoa
- 14 – Emília
- 15 – Orozimbo Macedo
- 16 – Luxemburgo
- 17 – Belo Vale II
- 18 – Esperança

– Associação Regional dos Congadeiros de Sete Lagoas (Bairro Esperança)

– Associação de Amparo às Caravanas de Reis e Patorinhas (Bairro Sta Luzia)

Guardas da cidade

Congo:

- Guarda Sta Rita (Bairro N.S. das Graças)
- Guarda Sta Isabel (Bairro Progresso)
- Guarda União do Rosário (Bairro Sto. Antônio)
- Guarda União do Rosário N.S. da Conceição Estrela do Mar (Bairro Orozimbo Macedo)
- Guarda N.S. do Rosário Imaculada Conceição (Bairro Progresso)
- Guarda Feminina N.S. Aparecida (Bairro Sto. Antônio)
- Guarda Sta. Joana D'Arc (Bairro Catarina)
- Guarda N.S. de Lourdes (Comunidade rural Lontrinha)
- Guarda N.S. da Conceição do Paiol (Comunidade rural Paiol)
- Guarda do Divino Espírito Santo (Bairro Luxemburgo)
- Guarda N.S. Aparecida (Comunidade rural Barreiro)
- Guarda Sta Efigênia (Bairro Sta Luzia)
- Guarda São Geraldo (Bairro Catarina)
- Guarda São Cristóvão (Bairro Catarina)
- Guarda N.S. Aparecida (Bairro Emília)
- Guarda N.S. do Rosário (Bairro Monte Carmo / antiga comunidade rural Tamanduá)
- Guarda N.S. das Graças (Bairro Manoa)
- Guarda dos Maias (Comunidade rural dos Maias - Município de Inhaúma)
- Guarda Sta Helena (Bairro do Carmo-Atualmente extinta)

Moçambique:

- Moçambique São Benedito (Bairro Interlagos)
- Moçambique N.S. da Conceição (Bairro Sta Luzia)
- Moçambique São Jorge Guerreiro (Bairro Belo Vale II)
- Moçambique Sta Bárbara (Bairro Catarina)
- Moçambique São Sebastião (Bairro Catarina)