

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

O MOÇAMBIQUE DE TONHO E LENA: UM EIXO NA TRADIÇÃO
AFRO-BRASILEIRA DO REINADO DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO

Talita Viana Neves

Brasília
Primavera de 2018

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

**O MOÇAMBIQUE DE TONHO E LENA: UM EIXO NA TRADIÇÃO
AFRO-BRASILEIRA DO REINADO DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO**

Talita Viana Neves

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção do título de doutora.

Orientador: Professor Dr. José Jorge de Carvalho

**Brasília
Primavera de 2018**

**O MOÇAMBIQUE DE TONHO E LENA: UM EIXO NA TRADIÇÃO
AFRO-BRASILEIRA DO REINADO DE NOSSA SENHORA DO
ROSÁRIO**

Talita Viana Neves

Orientador: Professor Dr. José Jorge de Carvalho

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção do título de doutora.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá – DAN/UnB

Prof. Dr. Rubens Alves da Silva – DTGI/UFMG

Prof. Dr. Daniel Bitter – PPGA/UFF

Dra. Letícia Vianna (Suplente) – INCTI/UnB



Tonho e Lena. Fotografia de Marcelo Feijó

Para Vó Dondoca,
Dona Lena e Tonho Pretinho

*Misturaram pretos e índios
e dali nasceu minha avó
Eu vivia meio confuso
sem saber o porquê do arrepio ao bater do tambor
Mas agora eu sou cafuzo
A morena tingiu minha cor
Eu não vivo mais tão confuso
Compreendo o porquê do arrepio ao bater do agogô
Canto mais alto e abro o peito negro
Nessa Angola deixada nas Minas Gerais
É viola, é batuque, é folia, é reisado
E o povo do Brasil tem mil Áfricas mais.*

Sérgio Moreira e Pereira da Viola

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, às proteções divinas.

Sou imensamente agradecida à Dona Lena, Tonho Pretinho e Deco por terem permitido a minha entrada na corrente do Moçambique e por compartilharem suas vidas comigo. Agradeço cada ensinamento, cada conversa, cada café, almoço... E por zelarem de mim e de minha família. Ao Deco, agradeço ainda por ter aceitado participar da banca de defesa da tese e ter trazido tanto de sua força e sabedoria para aquele momento.

Ao Pai Benedito, ao Pai Joaquim, ao Caboclo da Gameleira, à Cabocla Jurema, ao Caboclo Baiano, à Maria Risadinha, e todos os guias e escoras, presentes nos vários momentos deste doutorado e tese. Agradeço pela proteção e inspiração na escrita deste trabalho, na edição do filme *Na Angola tem*, na vida.

Ao Moçambique do Tonho Pretinho. À Edna, Dona Nenzinha, Marcelo, Dona Esmeraldina, Dona Divina, Dona Maria Dutra, Dona Lia, Catarina, Fia, Cicinho, Ana Elisa, Geraldo, Deia, Dona Marcelina, Larice, Fernanda, Vitória, José Alvelar, Anésio, Chicão, Juranda, Nildo, Keminho, Baio, Dona Lourdinha, Rogério, Marina, Marli, Vitor, Viviane, Cilene, William, Camila, Wagner, Aline, Ricardo (Canela), Vô Rosa e Dona Elvira, Estênio, João Preto, Geovani.

Agradeço à Joana Darc por todo o cuidado dispendido comigo, com Sebastião, com a pesquisa... Aprendi muito com você: em Itapecerica, no Moçambique, em Brasília, na vida.

Às pessoas do congado e do povoado dos Fagundes, em especial a Seu Antônio Ana, Zé Fogo, Meire e Tamires, Rosário, Geraldinho e Lilian, capitão Julinho, Hélio, Dona Constantina, Natália e Lúcio.

À Congada de Santa Efigênia, de Niquelândia. À Dona Cristina, Dona Josefa, Valdivino, Cleuza, Irany e João Santana.

À Comunidade Quilombola dos Arturos, à Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Ibité, à Irmandade Nossa Senhora do Rosário Os Ciriacos, à Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário e ao Massambique de Nossa Senhora das Mercês (da capitã Pedrina e do capitão Antônio, em Oliveira). Agradeço também a cada terno que esteve presente nas inúmeras festas que tive a felicidade de acompanhar durante estes anos de pesquisa.

Aos que vieram antes de mim. Colocaram sua força no mundo, produziram conhecimento, criaram.

Ao Sebastião, meu companheiro de caminhada no Rosário. Sou muito agradecida pela sua parceria em várias das reflexões que me levaram a construir esta tese. Grata por me apresentar a este universo e por compartilhar comigo os relatos de sua caminhada de antes de eu chegar. Agradecida pelos afagos nos momentos de maior ansiedade. E pelo amor, constante.

Agradeço profundamente à Serena, minha companheira de quatro patas. Ela, que neste momento repousa com a cabeça em meu ventre, é uma das principais responsáveis pela minha saúde durante a escrita deste trabalho.

À Olívia, minha irmã e parceira na vida. Agradeço o cuidado comigo e por me lembrar das “coisas” que às vezes vamos esquecendo em meio a tantos trabalhos. Por cuidar da Serena durante os meus períodos fora de Goiânia. Pela preciosa ajuda na inserção das imagens na tese e pela transcrição das entrevistas de Severino Ngoenha e Doutor Manoel.

Ao meu pai, Rômulo, e à minha mãe, Luciane, por terem zelado de mim, cada um à sua maneira, durante a escrita deste trabalho: minha mãe com óleos essenciais e florais; meu pai com sua habilidade de montar mesas e melhorar a iluminação do meu escritório.

À Fofinha – Raysa Martins – por sua presença tão constante e firme na minha vida. Nossas conversas – ao vivo, por telefone, whatsapp – foram preciosas. E reparadoras.

À Marida – Clarissa Ulhoa – amiga de tempos de escola, mas que segue comigo no mesmo barco. Sua companhia na travessia torna a paisagem mais bonita.

À Diana Landim por sua parceria tão preciosa no projeto do Moçambique, nas conversas sobre a vida, pelos ensinamentos técnicos e por ter permitido que eu utilizasse suas fotografias nesta tese.

À Cassi e ao Daniel pela conversa, numa noite de lua, sobre as Festas de Agosto de Montes Claros.

Aos amigos e companheiros na pós-graduação – e também fora dela – Stella, Rosa, Renata Nogueira, Renata Albuquerque, Ivan, Guilherme, Zeza, Chico, Paloma, Ana Carolina, Gustavo, Dani, Carlos, Ricardo, Alê e Bruno. À Emília, Kris, Mari, Isa e Deinha.

Agradeço à Maristela Rezende – e Eliane e Heloísa – pelas sessões de acupuntura e o cuidado que vai muito além das agulhadas. À Renata Helou por me lembrar, nos momentos mais difíceis da escrita, de me conectar com a alegria de produzir este trabalho. Ao Rafael, treinador da Serena: os passeios no parque foram doses de alegria nesta longa jornada. À Alda Dantas e aos guias. À Cilza, Jandra e Wilson. À melissa e à passiflora. Às plantas que habitam minha casa. Às cachoeiras de Pirenópolis. Ao Gabriel e às meninas das aulas de cerâmica.

Aos cuidados de Gislene e Josué comigo, com nossa casa, com as plantas, com Serena. Foi muito, muito importante a presença de vocês no processo de escrita deste trabalho.

À Dalila, mãe que ganhei em Brasília, por todo o apoio e cuidado nestes cinco anos de doutorado.

À orientação do professor José Jorge de Carvalho – que foi muito além dos temas da tese – e sua trajetória tão inspiradora: por ser tão comprometido com a transformação da universidade, da forma de produzir conhecimento, do mundo. À equipe do INCTI (também pelos escaneamentos de textos e documentos) e à rede que constitui o Encontro de Saberes. Agradeço ainda o espaço e a atmosfera do Instituto: é muito inspirador trabalhar e dialogar em um local que respira a inclusão de mestres na universidade – e que está repleto de fotografias e obras realizadas por estes mestres. Agradeço também à Ana Carolina Costa, à Ana Carolina Fernandes, à Mariana, à Beatriz e à Monique: algumas conversas que tivemos em espaços de orientação coletiva foram cruciais para este trabalho.

À Luciana Hartmann e à Letícia Vianna pela leitura cuidadosa de meu projeto de pesquisa e pelas valiosas contribuições e diálogo em minha banca de qualificação. Ao Rubens Alves da Silva, à Letícia Vianna, ao Daniel Bitter e ao Guilherme José da Silva e Sá, agradeço por terem aceitado ler esta tese e participar da banca de avaliação.

À Soraya Fleischer e à Antonádia Borges, professoras do PPGAS/UnB que foram especialmente importantes em minha trajetória no doutorado – e na vida acadêmica como um todo. Agradeço também ao professor Manuel Ferreira Lima Filho, da Faculdade de Ciências Sociais da UFG.

O comprometimento de Jorge Máximo, de Rosa Cordeiro e de Caroline Greve, aos quais agradeço imensamente, é fundamental para toda e qualquer atividade, pesquisa e produção do Departamento de Antropologia e do PPGAS da UnB.

Agradeço também aos estudantes da turma de *Introdução à Antropologia*, disciplina que ministrei no segundo semestre de 2015 na UnB (estágio docente que integra o curso de doutorado): nossas conversas e trocas me inspiraram no desenvolvimento da pesquisa e na construção deste trabalho.

Agradeço, ainda, às bibliotecas da UFG e da UnB.

A realização do projeto *Memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, financiado pelo “Edital de Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial relacionado à música, canto e dança de comunidades afrodescendentes na América Latina” (CRESPIAL; IPHAN) foi central para o desenvolvimento e os rumos desta pesquisa. Assim, agradeço ao Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina e ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Em especial à Sara Santos, Desirée Tozi, Mônia Silvestrin, Vanilza Rodrigues, Corina Moreira e Marcos Dezuzza. Agradeço aos integrantes de cada projeto aprovado: Marcelo Vilarino, Rafael Barros, Júnia Torres, Wendell Miranda e Odair Paula. E às guardas e irmandades que participaram dos projetos: aprendi muito!

Ao Marcelo Feijó, Carlos Silva, Diana Landim, Sebastião Rios e Luísa Malheiros pela parceria tão comprometida na realização do projeto. Ao Feijó também agradeço pelas belas

fotografias que integram esta tese. À Edna Silva, Rafael Sávio Santos, Vitor Gabriel Santos Silva e Wallace Henrique Santos pela atuação na pesquisa com o Moçambique, sobretudo voltada ao INRC. Agradeço igualmente pela ajuda nas transcrições de entrevistas.

Itapecerica é terra da família de Sebastião, meu companheiro. Agradeço a esta família pelo carinho e cuidado comigo e com as pessoas do Moçambique. Em especial à Bruna Medeiros e à fé que ela tem em Nossa Senhora do Rosário.

Ao Marcos César, à Marina e ao meu sogro por me receberem sempre com afeto no Hotel Fazenda Palestina. À equipe da Fazenda, principalmente à Célia, à Isabel, ao Evandro, ao Stil e ao Paulo.

Ao Paulo Barreto. Tive o prazer de trabalhar com ele em 2009 e 2010. São dele as fotos do congado de Fagundes e da Congada de Santa Efigênia de Niquelândia que comparecem neste trabalho.

A temporada de estudos em Maputo foi um período de intenso aprendizado, de trocas com pesquisadores moçambicanos, de pesquisa e reflexão intensa, além do crescimento pessoal. Agradeço ao professor Severino Ngoenha por ter aceitado me orientar e por todas as pontes estabelecidas a partir de sua rede de contatos.

Sou imensamente agradecida à Paula e ao Zé Maria por terem aberto suas casas, suas vidas, e terem compartilhado tantas histórias. Ao Zé, agradeço em especial por nos ter levado ao Doutor Manoel e nos ajudado com as traduções – de línguas e de códigos culturais. À Elisa e à Judith Sgra.

Ao Carlos Fernandes e os seminários por ele coordenados no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane. À professora Teresa Manjate. À escritora Paulina Chiziane. A Ergimino Mucale, Marílio Wayne e ao professor José Castiano. Ao Doutor Manoel.

À Otilia Akino, Mário Ngwenya, Roberto Chitsondzo, Chico Antônio e José Mucavele. Às aulas de marrabenta conduzidas por Eugénio e Judith no Centro Cultural Franco-Moçambicano. À Luciana Soares, ao Gabriel e ao Centro Cultural Brasil-Moçambique.

Obtive financiamento público do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) durante os quatro anos regulares do doutorado. E tive o privilégio de receber quatro meses de bolsa do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

RESUMO

A tese tem como eixo central o Moçambique de Tonho e Lena, mais conhecido como Moçambique do Tonho Pretinho. A partir do convívio e do diálogo com as pessoas, os pretos-velhos e caboclos, escoras, conjuntos e ancestrais que o constituem, chamo a atenção para a espiritualidade do terno e dos reinados, e para sua inseparabilidade da vida cotidiana. A presença, nos reinados, das *forças das matas e das águas*, da ancestralidade, assim como a continuidade desta espiritualidade no dia a dia (as práticas de cura no injó, o dom espiritual de capitães-curadores, a relação perene com os guias e ancestrais), pode passar despercebida à primeira vista. A tese explora os processos que contribuem para este fenômeno, tais como a complexa dimensão do segredo e a distinção entre as práticas restritas aos iniciados e os rituais públicos; o processo interno aos estudos afro-brasileiros de supervalorização das tradições nagôs e de desprestígio das manifestações de matriz centro-africana (bantu); o fenômeno de “umbandização” de pretos-velhos e caboclos (e suas práticas) desencadeado a partir da institucionalização da umbanda; e a complexa presença de elementos que coincidem (pelo menos em seus aspectos externos) com o catolicismo romano. Mais que uma “forma africana” de cultuar santos católicos, trata-se de uma devoção genuína ao Rosário; uma espiritualidade *sui generis* forjada a partir da experiência violenta da diáspora, mas que segue em movimento, é dinâmica. Uma espiritualização da experiência do cativo que junta (e atribui novos sentidos), em uma mesma malha – em um mesmo *terno*, em um mesmo *reino* –, Nossa Senhora do Rosário, Iemanjá, pretos-velhos e caboclos, escoras, antepassados, reis e rainhas congos.

Palavras-chave: Moçambique do Tonho Pretinho; pretos-velhos e caboclos; religiões afro-brasileiras; Reinado de Nossa Senhora do Rosário; congado; espiritualidade centro-africana.

ABSTRACT

Tonho and Lena's Moçambique, better known as Tonho Pretinho's Moçambique, is responsible for the festivities of the *Reinado* of Our Lady of Rosary – or *congados* – in the region of Itapecerica – MG. This thesis focuses on the spirituality of this group and festivity, and on its inseparability of the daily life. The presence of the *forças das águas e das matas* in the festivities of the *reinado*, as well as the continuity of this spirituality in the day to day can go unnoticed at first sight. This thesis explores the processes that contribute to this phenomenon, such as the complex dimension of secret and the distinction between practices restricted to initiated people and public rituals; the “*umbandização*” phenomenon of *pretos-velhos e caboclos* (and their practices); and the overvaluation of elements that coincide (at least in their external aspects) with Roman Catholicism. More than an "African way" of worshipping Catholic saints, the *congado* constitutes a genuine devotion to *Rosário*; a *sui generis* spirituality forged from the violent experience of the diaspora, but that continues in movement, is dynamic. A spiritualization of the experience of the captivity that brings together (and attributes new meanings), in the same mesh – in the same *terno*, in the same *reino* – Saint Benedict, Saint Efigênia, Our Lady of Rosary, Iemanjá, *escoras*, ancestors, kings and queens.

Keywords: Tonho Pretinho's Moçambique; pretos-velhos and caboclos; afro-brazilian religions; Reinado of Our Lady of Rosary; congado; Central African spirituality.

SIGLAS

AMETRAMO – Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique

ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEA / UEM – Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane

CNFCP – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular / IPHAN

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CRESPIAL – Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina

DAN/UnB – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

DPI – IPHAN – Departamento do Patrimônio Imaterial – IPHAN

DTGI/UFMG – Departamento de Tratamento e Gestão da Informação da Universidade Federal de Minas Gerais

FAPEG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás

FUNAPE – Fundação de Apoio à Pesquisa – UFG

IEPHA – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais

INCTI – Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MIS|GO – Museu da Imagem e do Som de Goiás

PDSE – Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior

PPGAS/UnB – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília

SUS – Sistema Único de Saúde

UEM – Universidade Eduardo Mondlane

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UnB – Universidade de Brasília

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

NOTA PRÉVIA

As reflexões que desenvolvo nesta tese são fruto do convívio e do aprendizado com as pessoas com quem dialoguei ao longo dos últimos anos. Assim, os nomes que aparecem no texto são verdadeiros. Há apenas um caso, especificado em uma nota, que julguei ser melhor resguardar a identidade da pessoa substituindo seu nome. Optei por utilizar os nomes ou apelidos pelos quais as pessoas são mais conhecidas – como Tonho Pretinha e Dona Lena. No entanto, apresento seus nomes e sobrenomes de registro na primeira vez que em que elas são citadas no texto.

As fotografias constituem a(s) narrativa(s) da tese. Tanto junto do texto escrito, quanto de forma independente. Na maioria dos casos optei por deixá-las falarem por si, sem legendá-las. Os retratos, no entanto, são identificados. Dada a diversidade de autoria das imagens, os nomes dos autores são sempre citados. Comparecem fotografias de Paulo Barreto, Diana Landim, Marcelo Feijó e Rafael Sávio. Com exceção das fotografias de Paulo Barreto, as demais imagens foram realizadas no âmbito do projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*.

No intuito de facilitar a compreensão de alguns depoimentos e falas registradas, optei por editá-las quando julguei necessário. Também escolhi, em geral, utilizar a ortografia da língua portuguesa, em vez de tentar reproduzir, no texto escrito, expressões próprias da oralidade. No entanto, alguns termos e expressões que vêm da oralidade, mas que quase que se transformaram em novas palavras – como *nêgo* –, foram mantidas em suas versões originais. A transcrição dos cantos, por outro lado, foi mais fidedigna ao que foi cantado. Num caso e no outro, coloquei uma interrogação (?) em passagens e palavras que não consegui compreender.

Cumprе lembrar que cada canto aqui transcrito se refere a uma versão destes cantos: o registro em áudio ou audiovisual é sempre de uma forma, de um momento de cada canto. Os cantos têm a seguinte estrutura: o capitão puxa os versos e os demais integrantes do Moçambique respondem, em coro, o refrão proposto pelo capitão. Achei por bem não repeti-lo, a cada verso, nas transcrições que compõem esta tese. Para destacar o refrão de cada canto que aparece nesta tese, optei por grafá-lo em itálico e posicioná-lo geralmente na primeira linha. Em

muitos casos em que determinada frase é repetida em um canto optei por repetir também na transcrição, uma vez que o “valor semântico cresce ainda mais com a repetição integral da frase” (Carvalho, 1998, p. 19).

Expressões específicas dos contextos pesquisados estão grafadas geralmente em itálico na primeira vez que aparecem no texto – como *amargosa*. Falas breves de meus interlocutores também aparecem em itálico.

Nomes de cantos aparecem entre aspas. E títulos de livros, CDs e DVDs estão grafados em itálico.

SUMÁRIO

I – Caminhada no Rosário	
-----	21
II – O Reinado é <i>espiritual</i>	
-----	49
III – Irmandades dos Homens Pretos e espiritualidade centro-africana	
-----	135
IV – O Moçambique de Tonho Pretinho e Dona Lena	
-----	177
Considerações Finais	
-----	241
Referências Bibliográficas	
-----	245

*Então nós vem tocando essa tradição. A tradição do meu avô, sabe?
Que eu venho aguentando, com as forças dos meus irmãos. Quando
eu ficar velhinho, eu já falei pra minha esposa que eu vou
acompanhar Nossa Senhora nem que seja com bengala. Eu vou até o
fim da minha vida, porque eu sou muito agradecido dela. Tem muitas
graças que eu já alcancei.*

Tonho Pretinho

CONHECI TONHO PRETINHO E DONA LENA numa noite de janeiro, em 2009, na casa deles, no bairro da Boa Viagem, em Itapecerica-MG. Conheci também, naquela noite, um preto-velho. Ele, por meio de Tonho Pretinho, me *olhou*, *puxou* os males que vinham me atrapalhando e, por fim, me *benzeu*. Sebastião, meu companheiro, foi igualmente *capinado* e benzido.

Dona Lena trabalhava de *cambona* e mediava minha interação com o guia. Em dado momento, durante a consulta com o preto-velho, ela acendeu duas velas no altar do *injó*, onde acontecia este atendimento: uma para Sebastião e uma para mim. A chama da minha vela logo atingiu um tamanho “normal” e assim permaneceu. A de meu companheiro, por outro lado, ficou com uma chama ínfima, o que logo chamou a atenção de Dona Lena. Ela nos mostrou o ocorrido e começou a rezar um Pai Nosso. À medida que a oração avançava, a chama da vela de Sebastião ia aumentando, até atingir o tamanho “normal” e assim permanecer.

O preto-velho nos receitou dois banhos. Nos dias seguintes, Dona Lena os preparou e me ensinou como utilizá-los.

Depois dessa noite, nunca mais deixei de frequentar os trabalhos de benzeção que acontecem no injó de Tonho e Lena, que se tornaram, paulatinamente, minha principal referência de mestres espirituais. Com o passar do tempo, e após a aproximação com o Moçambique do Tonho Pretinho, Deco, que é segundo capitão na guarda, se tornou igualmente uma referência espiritual pra mim.

Para além dos benzimentos de rotina – para usar uma expressão comumente utilizada nos consultórios médicos – em situações de adversidade – nos mais diversos âmbitos, como a família, o trabalho, a saúde ou, num plano mais geral, quando as coisas estão *embarrancadas* – é para Tonho Pretinho (Antônio Geraldo do Nascimento), Dona Lena (Irene Silva

Nascimento) e Deco (José Luzia dos Santos Filho) – e seus guias – que peço ajuda. Como não moro em Itapecerica, grande parte destes “pedidos de ajuda” acontece por telefone. Quando estou na cidade, no entanto, é no injó que os trabalhos acontecem.



Fotografia de Diana Landim

O injó¹ é a casa, a sede do Moçambique – nos sentidos mais amplos de Moçambique, de sede, de casa (o que ficará mais claro ao longo da tese). Ali está um belo e extenso altar sobre uma construção de alvenaria, onde moram as imagens dos santos e dos guias protetores. Para além de suas existências enquanto objetos – imagens de cerâmica, de barro, de gesso – não se pode olvidar a dimensão da força (de cada guia) que também integra a “imagem”, tornando-a

1 Do quimbundo *njo*; do umbundo *onjo*, significa casa (Lopes, 2006, p. 118). Por exemplo, segundo Yeda Pessoa de Castro, “os escravos domésticos, os escravos de jó (do quimbundo *njo*, casa) que jogavam caxangá (jogo de tabuleiro) da conhecida brincadeira infantil brasileira (Castro, 2011, p. 02). Dona Lena e alguns pretos-velhos também costumam falar *gonjó*. Sônia Queiroz (1998), em seu trabalho sobre a Língua do Negro da Costa em Tabatinga (Bom Despacho – MG), identificou a palavra *conjolo* (e as variações *conjor*, *conjô*, *canjolo*) com o sentido de casa.

também sujeito. Por isso utilizei o verbo *morar*. Elas de fato moram ali, e dali não devem ser retiradas. Algumas oferendas para os pretos-velhos, para as *moças* – as pombagiras – e para os caboclos são feitas ali.

Alguns bastões do Moçambique, instrumentos musicais e outros objetos de força, de proteção, também ficam no injó quando não estão dentro do terno, nos dias de festa. E é ali que os capitães se concentram, a cada dia, para dar início ao *fechamento do terno* durante a festa e as visitas (de reis, rainhas e festeiros) – que acontecem durante alguns fins de semana antes dos dias da festa. Também é no injó que Tonho Pretinho e Dona Lena conduzem os trabalhos de benzeção.

Ah, lá é uma coisa muito preciosa, lá é muito bom. Lá é onde a gente conhece as verdades. Muitas coisas que a gente pensa que não é nada, chega lá a gente entende o quê que é que a gente tem que cumprir na vida da gente. Porque lá é muito bom e lá é onde a gente reconhece o erro da gente, né? Eu gosto demais de lá. **Dona Esmeraldina.**
Setembro, 2014

O fechamento do terno instaura a *corrente* do Moçambique. O ritual tem início no injó, primeiramente conduzido apenas por Tonho Pretinho, e depois com a participação de Deco e demais capitães. A sequência ritual inclui várias orações; o acendimento de velas, defumadores, *tocos* (cigarros) dos pretos-velhos e das *cabocladadas*, cigarros das pombagiras, a luz de Santo Cruzeiro e de São Miguel Arcanjo; a colocação no corpo dos capitães, uma a uma, do rosário, das correntes, das guias, dos cordões – de Iemanjá, de São Francisco, a guia do terreiro... Escoras, mensageiros, guias e santos são invocados: Mãe Ana Maria, Pai Joaquim de Aruanda, Pai João da Ronda, as moças, São Miguel Arcanjo... No injó, Tonho Pretinho também invoca as forças de capitães de moçambique, como capitão Julinho, a quem ele pede que mande *seus pretos-velhos e suas pretas-velhas pra vim proteger esse rosário de Maria*.

Eu, pra mim soltar o terno, primeiro eu vou lá no meu gonjó. Nos meus trabalhos. Eu faço as orações. Aí eu peço todas as proteção do Rosário Velho, do Bexiguento, daqueles falecidos que já foi curador, que foi puxador de terno. Do chefe da festa, o seu Zé Gominho. Eu

peço proteção a eles. Peço proteção dos vivos: primeiro do Seu Julinho. Eu peço também as proteção dele. Peço proteção do Demar Elia, do Zé Calazencio [Calazans]... Daqueles capitão falecido que também pode dar força, eu peço a proteção. Aí eu rezo um Pai Nosso e uma Ave Maria. E falo os nomes dos Santos, rezo, peço a luz de Jesus, a luz de Maria Santíssima, a luz do Divino Pai Eterno pra cobrir nós. Pra não deixar nada de ruim acontecer com nós e com ninguém.
Tonho Pretinho. Agosto, 2014

Encerrada esta etapa, Tonho Pretinho convoca a atenção e presença de todos os dançadores – que já terão chegado na casa de Tonho e Lena enquanto ele estava no injó – a se concentrarem na varanda da casa (a varanda que aparece na imagem da página 22). *Gente, põe sentido!* – dá início Tonho Pretinho...

A instauração desta unidade se dá mediante uma série de etapas rituais com orações, cantos, gestos, danças, objetos, entidades, capitães, dançadores, instrumentos, espíritos ancestrais, santos protetores. A partir desta sequência ritual o cordão do Rosário é fechado e cada conta passa a ter uma existência coletiva, para além de suas existências individuais: enquanto corrente, enquanto cordão, enquanto Moçambique.

Fotografia de Rafael Sávio



Tonho Pretinho e Dona Lena estão há mais de 40 anos à frente deste Moçambique. O terno foi instituído em 1972, por Bastião Preto, tio de Tonho, por ocasião do levantamento do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no bairro da Boa Viagem, em Itapecerica – MG. Tonho Pretinho assumiu o comando da guarda por volta do ano de 1976.

Apesar de sua data recente, a festa da Boa Viagem é herdeira de uma tradição forte e enraizada na região, que remonta ao ano de 1818, quando foi criada na cidade a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. O capitão Tonho Pretinho também se insere numa linhagem mais extensa: além do tio Bastião, fundador do terno, seu pai, Geraldo Nascimento, foi o primeiro rei congo da festa da Boa Viagem e seu avô havia sido capitão-mor na festa de Lameus, distrito rural da cidade.

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário da Boa Viagem acontece no segundo fim de semana de maio. A abertura da festa acontece com o levantamento das bandeiras dos santos padroeiros, na sexta-feira. No entanto, algumas semanas antes desta cerimônia, os ternos já estão em atividade, visitando a realeza conga, mordomos e festeiros – e, por vezes, pessoas importantes no reinado, ainda que não estejam envolvidas diretamente com a festa naquele ano. Cantando, tocando e dançando em suas casas. Durante as visitas, geralmente é servido um lanche para os ternos.

No dia do levantamento dos mastros

os mordomos e mordomas se reúnem no convento, de onde os ternos os levam em cortejo até o largo em frente à Igreja de Nossa Senhora Aparecida, onde fica o palanque. Os registros com as imagens dos santos são trazidos pelos mordomos do convento até o palanque e dali, de um em um, acompanhados por um terno, são encaixados nas pontas dos mastros que serão levantados. As bandeiras no alto do mastro instituem a ligação do céu e da terra e marcam o tempo da festa [...]. Em torno de uma hora da tarde do sábado, cada terno se reúne em sua sede. Depois de seu fechamento, se dirigem para o almoço, que é dado por um dos reis. Terminado o almoço e feito o agradecimento, os ternos vão buscar os integrantes da corte de São Benedito e de Santa Efigênia, a princesa Isabel e os festeiros de Nossa Senhora do Rosário, no convento. Dali, saem todos os ternos em um único cortejo, com pequena distância entre eles, em direção ao largo da Igreja de Nossa Senhora Aparecida. Cada terno puxa os integrantes de uma das cortes.

No palanque, eles são apresentados e homenageados e entregam um envelope com sua joia. No domingo, repete-se o mesmo esquema, mas com o reinado de Nossa Senhora Aparecida e de Nossa Senhora das Mercês. Os festeiros de Nossa Senhora do Rosário – reis da coroa grande – e a princesa Isabel participam dos dois dias. No domingo, saem ainda a rainha e o rei congo, que fazem a transmissão das coroas para os festeiros do ano seguinte, no palanque. Na segunda-feira à noite, forma-se novamente o cortejo com os mordomos e mordomas, mas desta feita para a cerimônia de descida dos mastros. Depois da retirada do registro das bandeiras, essas são levadas pelos mordomos, acompanhados de todo o reinado, para a igreja, onde é realizada a missa conga. Na missa, que encerra a festa, os ritos são acompanhados, alternadamente, pelo coral da igreja e pelo Moçambique (Viana e Rios, 2016, p. 61).

Os principais santos homenageados são Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês – os oragos mais frequentes da devoção negra em Minas Gerais – e Nossa Senhora Aparecida, padroeira do bairro. Os santos têm sua corte composta por rainha e rei congo e rainhas e reis eletivos. Rainhas e reis congos bem como rainhas e reis perpétuos herdaram a coroa e a missão de dar continuidade à tradição do reinado de seus ancestrais. Eles são, geralmente, negros, e fazem parte da comunidade dos reinadeiros. Sem eles o Reinado não pode sair.

Os festeiros, reis e rainhas eletivos, são escolhidos anualmente e são os principais responsáveis pela sustentação material da festa, o que é feito mediante a contribuição chamada joia; e arcam igualmente com a alimentação dos ternos. Uma promessa pode estar na origem do oferecimento para integrar a corte do santo como festeiro, mas não é condição necessária.

Luiz Maria (mais conhecido como Mudo), atual rei congo do Reinado da Boa Viagem, vestiu de rei pela primeira vez em função de uma promessa. Dona Esmeraldina, sua *mãe de criação*, explicou-me:

Quando ele foi operar ele ficou por morto, então ele mesmo que fez a promessa pra Nossa Senhora do Rosário. Ele ajoelhou no chão e pediu pra Nossa Senhora do Rosário. Se ele sarasse, ele ia se vestir de rei.

Até hoje ele ainda veste. Ele ainda era novo, ele estava com vinte anos mais ou menos. Hoje ele tem mais de sessenta. Ele ficou até hoje vestido de rei. **Dona Esmeraldina**. Setembro, 2014

Uma promessa também pode ser o motivo pelo qual as pessoas passam a integrar um terno de reinado. No Moçambique do Tonho Pretinho, esta foi a motivação de Marina, Dona Divina, Dona Esmeraldina e Dona Nenzinha.

Uai, filha, eu, o motivo que eu fui parar no terno de Moçambique, é porque meu filho adoeceu, ele sentiu uma dor de cabeça e levou uma queda, e dessa queda pra cá, ele pegou a sentir dor de cabeça, e a gente levou ele no médico e o médico falou que ele deu uma bolha de sangue na cabeça. Quando fez o exame mesmo completo, deu que era muito próximo do cérebro. Se ele fizesse uma cirurgia... Se ele morresse, ele ia ficar no fundo da cama. Eu gritei para Nossa Senhora do Rosário, que tivesse dó de mim e não deixasse meu filho morrer que eu ia dançar reinado. Sendo que eu morava na roça, era uma mulher tão tímida, sabe? Aí ela curou ele pra mim, só que ele ficou comigo uns sete anos. Mas depois, ele era dela mesmo, está com ela lá no céu. Daí pra cá, eu peguei a dançar reinado e estou até hoje. Gostei sabe? **Dona Nenzinha**. Maio, 2015²

O terno, embora conhecido pelo nome do seu capitão, poderia ser chamado de Moçambique de Tonho e Lena, uma vez que esta união é fundamental e constitutiva da guarda, desde o momento em que Tonho a herdou de seu tio. Embora Dona Lena tenha deixado, já há algum tempo de participar das funções públicas dos reinados, sua atuação e responsabilidade na guarda é imprescindível: sem ela, e os papéis que desempenha, o Moçambique não sai. *A mãe do terno* – denominação cunhada por Keminho (Kemerson Rodrigo Oliveira Pinto), um dos dançadores mais jovens – “possui uma responsabilidade central na espiritualidade da guarda, além de ser responsável por tarefas de ordem mais prática, como cuidar do fardamento e comunicar as pessoas dos compromissos, horários e locais de encontro etc” (Viana e Rios, 2016, p. 121).

2 Depoimento registrado no filme *Na Angola tem* (2016).



Dona Lena. Fotografia de Diana Landim

O Moçambique é o principal responsável pelos mistérios e fundamentos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário da Boa Viagem (bairro rural de Itapecerica). E participa também, como convidado, de outros reinados da região – como Lameus, Inácio Caetano, Camacho e Quilombo. Até o ano de 2016, a guarda também participou, como o principal moçambique, da Festa do Alto do Rosário, também conhecida como “festa da cidade” (a festa que tem mais prestígio em Itapecerica e que acontece no segundo fim de semana de agosto): com o fim do moçambique da cidade – cuja decadência começou com o adoecimento e morte de Olivério, seu primeiro capitão e dono do terno – o Moçambique do Tonho Pretinho foi se tornando, paulatinamente, o moçambique responsável pela festa da cidade³. Este processo,

3 Caso a localidade promotora da celebração não tenha um moçambique, é bastante provável que se convide um moçambique de fora para estar presente durante todos os dias da festa, assumindo as responsabilidades que cabem à guarda – responsabilidades estas que são exclusivas desta guarda e fundamentais em uma festa de reinado.

contudo, não se deu sem conflitos, ciúmes e desavenças⁴. E após uma série de situações conflituosas, Tonho Pretinho e Dona Lena decidiram deixar de ir à festa da cidade:

A descida das bandeiras (dos mastros), na festa de 2016, escancarou este cenário de tensão: começou a chover nas proximidades da hora de descer as bandeiras e a maioria dos dançadores – muitos deles senhoras e senhores com faixa etária entre 65 e 80 anos – procurou abrigo numa residência, muito próxima ao local, de pessoas que sempre oferecem um café para os ternos. Tonho Pretinho se encontrava, ainda, fragilizado pela cirurgia de ponte de safena, realizada em junho daquele ano. Chegado o momento de descer as bandeiras, a diretoria da festa deu prosseguimento à cerimônia sem procurar o capitão e seus dançadores. O episódio gerou indignação por parte de vários dançadores que, além de se sentirem desconsiderados e desprestigiados, consideraram gravíssima a descida dos mastros sem a presença de um moçambique – uma vez que o momento de levantamento e decida das bandeiras é considerado de grande perigo e exige a presença de uma guarda de moçambique e suas responsabilidades espirituais (Viana, 2014). Algumas dançadoras ficaram muito abaladas e manifestaram o medo de que alguém viesse a morrer por causa deste desrespeito aos preceitos do reinado. Este fato, somado a tantas outras desavenças, desencadeou o fim da participação deste Moçambique na festa da cidade.

Antes da extinção do Moçambique da cidade, o Moçambique do Tonho Pretinho não frequentava esta festa: em Itapeçerica as festas são fortemente territorializadas. Além das festas dos povoados (comumente denominados *roças*) a cidade tem três festas, com três diretorias distintas: a da Boa Viagem (segundo domingo de maio); a do Alto do Rosário (segundo domingo de agosto); e a do Alto Alegre (último domingo de agosto). Em 2006, no entanto, Sebastião encontrou com o Moçambique do Tonho Pretinho na festa do Alto do Rosário e começou a se aproximar do terno.

Houve um tempo em que algumas pessoas saíam com Olivério na festa da cidade, e com Tonho Pretinho na festa da Boa Viagem. Hoje, alguns dançadores que saíam com Olivério estão neste Moçambique. Esta presença de dançadores comuns a um terno e a outro, somado à presença, por alguns anos, do Moçambique do Tonho Pretinho na festa da cidade, por vezes

4 A realização do projeto *Memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho* também acirrou disputas antigas entre alguns grupos e pessoas.

gera a confusão de que ele seria o antigo Moçambique da cidade. Os dois moçambiques, no entanto, têm histórias e genealogias completamente diferentes.

CONHECI O MOÇAMBIQUE DO TONHO PRETINHO na festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário de Itapecerica, em agosto de 2010. A guarda estava na rua, *malhando* – ou seja, batendo as caixas, cantando, dançando, louvando Nossa Senhora do Rosário. Nos anos subsequentes estive com o grupo em, pelo menos, uma das festas das quais participam. Nestas ocasiões, no entanto, acompanhei o Moçambique desde a casa de Tonho e Dona Lena, o que fez toda a diferença na minha percepção e envolvimento com o terno, com as pessoas, com os guias. Passados mais ou menos dois anos destes primeiros contatos, comecei a dançar no Moçambique do Tonho Pretinho a convite de Tonho e Dona Lena.

O encontro com Tonho Pretinho, Dona Lena, Deco, e com o Moçambique, transformou e ampliou compreensões e percepções que eu tinha sobre os reinados, os moçambiques, as espiritualidades afro-brasileiras, antepassados, guias, saúde. Sobre a vida. Estas transformações me levaram a refletir, na pesquisa que originou minha dissertação de mestrado (Viana, 2014), sobre a presença de forças – malignas e benignas – tanto no Reinado quanto na vida cotidiana, e as práticas necessárias para manter o terno e as pessoas, no dia a dia, em equilíbrio e livre de todo e qualquer mal. Foi nesta pesquisa que comecei a perceber que havia um *continuum* entre as cosmologias da festa e as do cotidiano; entre as responsabilidades de Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco no Moçambique e as práticas de benzeção e cura realizadas por eles – junto dos guias – na vida cotidiana; que pretos-velhos, caboclos e escoras estão presentes tanto na festa como na vida ordinária.

As práticas de benzeção que ocorrem no injó com a fundamental presença dos guias me levaram a refletir sobre noções de adoecimento, terapêuticas, cura e saúde, assim como a compreender a figura do capitão de moçambique num *continuum capitão-curador*. O dom espiritual, condição *sine qua non* para o cumprimento das atribuições e responsabilidades destes capitães-curadores, se relaciona intimamente com o caráter espiritual do Moçambique, do Reinado.



Tonho Pretinho e Seu Zé Pelintra. Fotografia de Diana Landim

Esta pesquisa com o Moçambique, com Dona Lena, Tonho Pretinho, Deco, não terminou com a dissertação. O projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho* – de minha autoria junto a Sebastião Rios – foi um dos aprovados no “Edital de Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial relacionado à música, canto e dança de comunidades afrodescendentes na América Latina”. O edital foi proposto pelo Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da América Latina – CRESPIAL, Centro de referência da UNESCO, em maio de 2012, e realizado, no Brasil, por meio do IPHAN – Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dele participaram, em âmbito internacional, treze países da América Latina e Caribe.

O edital vetava a participação de projetos relacionados a bens culturais de natureza imaterial que já tivessem sido alvo de ação de patrimonialização do IPHAN. Os congados, reinados, moçambiques, foram maioria dentre as propostas e o IPHAN optou por aprovar três projetos em vez de um: o *Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*,

proposto pela Associação Filmes de Quintal; o *Mapeamento e Resgate de Aspectos da Cultura Tradicional de Comunidades Afrodescendentes de Mogi das Cruzes*, da Casa do Congado; e o *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, realizado pela Universidade Federal de Goiás, via a Fundação de Apoio à Pesquisa – FUNAPE – UFG.

O projeto *Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial* envolveu três reinados da Região Metropolitana de Belo Horizonte – MG: Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Ibirité; Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário; e Irmandade Nossa Senhora do Rosário Os Ciriacos. O *Mapeamento e Resgate de Aspectos da Cultura Tradicional de Comunidades Afrodescendentes de Mogi das Cruzes*, trabalhou com grupos do Reinado de Congos de Mogi das Cruzes, a saber: Congada Batalhão de Nossa Senhora Aparecida; Congada do Divino Espírito Santo; Congada Marujada de Nossa Senhora do Rosário; Congada de Santa Efigênia; Congada de São Benedito de César de Souza, Congada de São Benedito do Santo Ângelo, Moçambique Capela Santa Cruz e Moçambique de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

O projeto realizado por Sebastião e por mim centrou-se no Moçambique do Tonho Pretinho, do bairro rural da Boa Viagem, em Itapecerica-MG. Suas ações tiveram como eixo a salvaguarda e divulgação das concepções e práticas religiosas e culturais “próprias dos descendentes de africanos na América, que constituíram os congados; concepções e práticas muitas vezes obliteradas pela maior visibilidade de elementos do catolicismo nos espaços públicos” (Viana e Rios, 2016, p. 20). Neste sentido, visamos dar visibilidade a

um problema muito comum com respeito às percepções externas sobre o congado, que terminam por deixá-lo “sem lugar no mundo”. Desconfiado da ortodoxia do culto, o clero apostólico romano, muitas vezes, vê o congado como uma religião sincrética e não entende que ele seja suficiente ou puramente católico. No lado oposto, alguns segmentos do movimento negro, geralmente vinculados ao candomblé ketu / nagô reafricanizado, não percebem o congado como religião afro-brasileira por entender que ele seria católico, logo, da religião do colonizador europeu. Pessoas que têm acesso apenas às funções públicas dos congados também costumam considerá-lo estritamente católico. Na somatória dessas percepções externas, temos a situação esdrúxula e paradoxal de o congado não ser visto por uns como católico, por ter elementos de religiões africanas, e de não ser visto

como religião de matriz africana pelos outros, por ser ou ter elementos da religião católica (Ibidem, p. 20 e 21).

A execução deste projeto me abriu a possibilidade de conhecer outras realidades de reinados, irmandades, guardas e festas. De dialogar com pesquisadores de contextos distintos, com mestres de outros moçambiques e congos. Além disso, esteve sempre presente nas reuniões de alinhamento que fizemos junto ao IPHAN, o exercício de reflexão sobre quais são os elementos encontráveis nos congados, reinados, festas de Nossa Senhora do Rosário que nos permitem pensá-las como uma manifestação comum a despeito de suas especificidades. Este esforço, que contribui para os trabalhos relativos à proposta de registro destas manifestações como patrimônio imaterial brasileiro, foi deveras importante para esta tese.

Esta experiência na execução do projeto para o CRESPIAL teve um papel relevante no desenvolvimento das perguntas e reflexões que desenvolvi nesta pesquisa. O exercício comparativo de aspectos do Moçambique do Tonho Pretinho (e das festas das quais participa) com outras guardas e festas possibilitou que eu começasse a pensar em termos de uma cosmologia mais ampla dos reinados, moçambiques e congados, ao mesmo tempo em que pude refletir sobre as singularidades de cada irmandade, festa ou guarda. E o encontro com os pesquisadores e guardas envolvidas nos projetos também funcionaram como gatilhos para outros encontros, com irmandades, pesquisadores, guias. Aconteceram igualmente encontros entre capitães que não se conheciam, como foi o caso dos dois Antônio: o Pretinho e o Ciriaco.

A elaboração e execução do projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho* possibilitou o maior aprofundamento nas relações com Dona Lena, Deco, Tonho, Dona Nenzinha, Dona Marcelina, outras pessoas do Moçambique e também com os guias. O tempo de convívio, de *prosas*, de conhecimento mútuo foi fundamental para que pudéssemos conversar sobre determinados temas, sobretudo aqueles mais relacionados aos guias, às forças, ao dom espiritual. Este projeto foi também muito importante por nos mostrar, durante sua realização, o interesse de Tonho, Dona Lena e Deco em divulgarem para um público maior – já que o projeto originou um livro, CD, DVD e exposição de fotografias – dimensões menos conhecidas publicamente do Moçambique, do Reinado.

À experiência junto ao Moçambique do Tonho Pretinho, acompanhada de um contato mais recente com as irmandades e guardas que participaram diretamente do “Edital de Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial relacionado à música, canto e dança de comunidades afrodescendentes na América Latina”, acresce as experiências pregressas que também constituem minha caminhada *no Rosário*, iniciada em 2007, durante a graduação em Ciências Sociais.

Naquele período pesquisei elementos da cosmologia da festa do Reinado do Rosário dos Fagundes (município de Santo Antônio do Amparo – MG), interessada, principalmente, nas etapas rituais da festa e em seu mito fundador – o episódio de retirada de Nossa Senhora do Rosário da água (ou da gruta, em algumas variantes). Durante a graduação atuei ainda no *Inventário e Documentação das Festas do Rosário e Congados no Estado de Goiás*, para o Departamento de Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – DPI / IPHAN, projeto no qual me coube investigar especialmente a Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO e cujos dados trabalhei na minha monografia de conclusão de curso (Viana, 2010).

A partir de questões levantadas durante uma disciplina de Antropologia da Saúde Popular, ministrada pela professora Soraya Fleischer, já no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, comecei a delinear as perguntas e reflexões que dariam origem à pesquisa de mestrado junto ao Moçambique do Tonho Pretinho. Revisitando dados obtidos em 2007 junto ao Moçambique do capitão Julinho, do Reinado do Rosário de Fagundes, chamou-me a atenção o quanto elementos da cosmologia do “congado” estavam presentes cotidianamente e orientando práticas de cura (Viana, 2013). Na dissertação, já trabalhando com Tonho Pretinho, Dona Lena, Deco e o Moçambique, aprofundei-me nesta perspectiva que integra a “cosmologia do Reinado” e a vida cotidiana.

Esta tese é, destarte, o fruto da minha caminhada *no Rosário*. Uma caminhada que transformou o meu olhar para o Rosário assim como ampliou minha compreensão do cosmos – constituído também pelos guias, ancestrais, escoras, forças das águas e das matas – e desta forma singular de estar no mundo. *O Moçambique de Tonho e Lena: um eixo na tradição afro-brasileira do Reinado de Nossa Senhora do Rosário* é uma tentativa de síntese deste processo, desta caminhada. É construída como um somatório destas várias experiências que

inclui ainda um período de cinco meses em Maputo, Moçambique: de abril a agosto de 2017 realizei, na Universidade Eduardo Mondlane, o estágio doutoral do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sob supervisão do professor Severino Ngoenha. Durante estes meses, de aprendizado intenso, pude dialogar com pesquisadores moçambicanos sobre espiritualidade, curandeiros, ancestrais e sobre os eixos desta pesquisa. Para além destes diálogos de âmbito mais acadêmico, a vida cotidiana em Maputo contribuiu intensamente para as reflexões que aqui desenvolvo.



Fotografia de Diana Landim

Em função da diversidade dos moçambiques, reinados, congados, irmandades, da própria noção de Rosário, não é possível pensá-los no singular. No entanto, as particularidades de cada contexto – daqueles que conheci via experiência, em maior ou menor profundidade, mas também via CDs, vídeos, livros, teses e dissertações – são entendidas não como empecilhos

para pensarmos este sistema cosmológico, mas como fruto e espelho de sua complexidade, riqueza e dos diversos fluxos que os constituem.

Assim, além do Moçambique do Tonho Pretinho, comparecem neste trabalho – em diferentes medidas – as pessoas, as práticas, as concepções e narrativas de outras guardas, irmandades e festas que tive o privilégio de conhecer – em diferentes intensidades – tanto presencialmente quanto por meio de produções bibliográficas. Mas é fundamentalmente a partir do convívio mais estreito, duradouro e do dia a dia com Tonho, Dona Lena, Deco, o Moçambique, e com os guias que trago as questões da tese. É com base no exercício de transitar entre dimensões micro e macro, micro e micro, macro e micro, que vou tecendo as reflexões desta pesquisa. Estes interlocutores todos – e aqueles presentes nos livros, vídeos e CDs – comparecem na feitura deste complexo emaranhado. A base, no entanto, se encontra nos aprendizados que tive com Tonho Pretinho e Dona Lena. E é a partir deste centro que estabeleço as conexões, os afastamentos e aproximações, interlocução e criação; é o ponto de partida para as reflexões – e os caminhos – desta tese.

O Moçambique do Tonho Pretinho é parte de um sistema cosmológico cotidiano que extrapola o calendário festivo. Perpassa este sistema uma espiritualidade afro-brasileira cuja dimensão “afro” muitas vezes passa despercebida devido a uma série de fatores; ou que, quando percebida, é geralmente classificada como umbanda.

A despeito das particularidades de cada contexto – cada reinado, cada terno – argumento, estabelecendo uma certa generalização, que não se trata apenas de uma “forma africana” de cultuar santos católicos, mas de uma devoção genuína ao Rosário. Uma espiritualidade *sui generis*, uma forma de viver forjada a partir da experiência violenta da diáspora, mas que segue em movimento, é dinâmica. Uma produção criativa; uma composição nova e não a preservação ou o somatório de blocos, de ortodoxias.

Uma novidade (na cidade de Angola) e no Novo Mundo. Os conteúdos, as formas, os seres, as forças circulantes são *sui generis*. Uma espiritualização da experiência do cativo que junta (e atribui novos sentidos), em uma mesma malha – em um mesmo *terno*, em um mesmo *reino* –, Nossa Senhora do Rosário, Iemanjá, pretos-velhos e caboclos, escoras, antepassados, forças das águas e das matas, reis e rainhas congos. Uma trama cotidiana – e dinâmica. Nesta

pesquisa, Tonho e Lena são os principais cosmólogos desta forma de estar no mundo, deste mundo.

TONHO PRETINHO E DONA LENA são os principais mestres orientadores desta tese. Deco, o segundo capitão do Moçambique – e um tanto aprendiz de Tonho e Lena –, também é grande responsável pelas reflexões que aqui desenvolvo. Capitão Julinho, Dona Josefa Cunha, Candinho, Seu Satiro, Dona Nenzinha, são igualmente – embora em diferentes modos e medidas – orientadores desta pesquisa.

O longo tempo de relação – que inclui a realização do projeto do CRESPIAL, além da minha pesquisa de mestrado (Viana, 2014) – com Tonho, Lena, Deco e outras pessoas que integram o Moçambique, abriu um espaço de confiança mútua que nos permitiu falar sobre assuntos *da vida*, além de temas da espiritualidade que geralmente não se fala com desconhecidos. Esta longa relação se desdobrou ainda numa convivência mais estreita (e cotidiana) com os guias, especialmente com o Pai Benedito.

Não tive, evidentemente, o mesmo grau de profundidade – e liberdade – na relação com os demais capitães, guardas e festas que conheci ao longo desta pesquisa. Tampouco pude vivenciar o cotidiano, períodos fora do calendário festivo. E ainda que o fato de ter chegado a estas irmandades por meio da relação com pesquisadores que já as conheciam há bem mais tempo tenha me aberto algumas portas – que talvez ficassem fechadas caso eu chegasse desprovida de qualquer referência – é deveras importante não olvidar esta diferença. A estas pontuais experiências de campo em outras irmandades e festas, acresce a leitura de bibliografia e o contato com CDs e DVDs.

As narrativas e depoimentos de capitão Julinho e do congado de Fagundes (MG) que comparecem na tese são parte da pesquisa realizada nos anos de 2007 e 2008, quando eu era bolsista de iniciação científica e participei do projeto que produziu o CD *Foi o que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* e o DVD *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG*. Por sua vez, a pesquisa com a Congada de Santa

Efigênia, de Niquelândia (GO), se deu no âmbito da realização do *Inventário e Documentação das Festas do Rosário e Congados no Estado de Goiás*, para o DPI / IPHAN; e do *Registro Audiovisual da Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO*, realizado em parceria com o Museu da Imagem e do Som de Goiás – MIS|GO, e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG. Embora realizadas em outros contextos e com motivações outras, estas pesquisas são parte da trajetória que me permitiu chegar às questões que me levaram a esta tese.

A percepção de que elementos da cosmologia do Moçambique fazem parte de uma espiritualidade cotidiana foi possível na medida em que comecei a vivenciar este cotidiano e a participar das práticas de benzeção e cura que Tonho e Lena desenvolvem no injó. Esta perspectiva apontava ainda para um complexo sistema, com noções particulares de pessoa, de dom espiritual, de saúde e adoecimento, de cosmos – questões que comecei a desenvolver na dissertação de mestrado, defendida em 2014. E esta dimensão espiritual – tanto do reinado quanto da vida como um todo – tem implicações também no fazer antropológico. As pessoas que possuem um dom espiritual – *força* – são dotadas de habilidades específicas e exclusivas, como a capacidade diferenciada de percepção e de compreensão de certos fenômenos. Numa realidade espiritual, a presença deste “elemento” por parte da pesquisadora consiste igualmente em um diferencial. Na realização da pesquisa, na produção de conhecimento. Trata-se de uma habilidade específica que permite à pesquisadora ver “certas coisas” a partir de um outro sentido. O reconhecimento por parte dos interlocutores de que um pesquisador *tem força* pode acarretar, ainda, em uma abertura diferenciada de certos conteúdos tanto por parte destes, quanto por parte dos guias.

Ainda, a fundamentalidade da dimensão espiritual nos reinados e moçambiques – compreendidos em sua totalidade, que inclui o cotidiano – impõe à universidade que se abra aos saberes espirituais, intuitivos; para o dom espiritual como forma de produzir conhecimento. Necessidades – dentre inúmeras outras – sobre as quais o projeto *Encontro de Saberes* tem se debruçado.

O *Encontro de Saberes* é um projeto estruturante do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, coordenado pelo professor José Jorge de Carvalho, que vem inserindo mestres da cultura popular no quadro de professores das universidades. Uma proposta de formação

intercultural para o ensino formal, capaz de promover uma dupla inclusão: das artes e saberes tradicionais na grade curricular e, simultaneamente, dos mestres e mestras tradicionais na docência. Trata-se de uma intervenção teórico-política de tipo transdisciplinar, que busca descolonizar o modelo de conhecimento ensinado nas universidades (Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015, p. 2).

A inclusão dos mestres e mestras tradicionais como professores visitantes em cursos regulares nas universidades se ancora na figura jurídica denominada “Notório Saber”. A partir do reconhecimento de seus conhecimentos acumulados fora do sistema formal de ensino, a categoria admite o exercício da docência, mesmo que os mestres não tenham diplomas ou títulos formais. Esta inclusão lança ainda um desafio para as fronteiras disciplinares vigentes no atual modelo de universidade, uma vez que geralmente os mestres e mestras atravessam várias áreas, de forma transdisciplinar: se pensarmos em Tonho Pretinho e Dona Lena, por exemplo, como mestres da cura, este campo vocacional não é descolado do conhecimento de mitos, de música, de plantas, da espiritualidade.

A fundamentação teórica do projeto passa necessariamente pela crítica ao modelo de universidade moderna ocidental “monoepistêmico e basicamente monodisciplinar, acenando para as possibilidades de diálogo interepistêmico e intercultural entre diferentes paradigmas civilizatórios”. Neste sentido, o projeto de transformação da universidade proposto pelo *Encontro de Saberes*

suspende temporariamente os critérios de cientificidade, de prestígio e produtividade já estabelecidos, tocando necessariamente na recomposição desses critérios (Carvalho & Flórez, 2014b). Em termos abrangentes, a proposta atinge o modelo cristalizado do ensino superior a partir de quatro dimensões – étnico-racial, política, pedagógica e epistêmica (Ibidem, p. 5).

Ao propor uma perspectiva pluriépistêmica que promove um encontro fronteiriço entre diferentes paradigmas civilizatórios, cada qual com seus sistemas de conhecimento, o projeto de alguma maneira rompe o processo de invisibilização e exclusão ao qual as inúmeras civilizações que compõem as Américas foram condenadas a partir do violento processo colonial (ver Carvalho, Cohen, Corrêa e Chada, 2016). Acresce a este ponto o intuito de que “as ciências sociais reconheçam os saberes tradicionais e populares não apenas como objetos de estudos, mas também como referentes de conhecimentos tão válidos quanto os modernos”, reconhecendo, igualmente, como pares, os mestres e mestras tradicionais (Ibidem, p. 3).

Assim, o *Encontro de Saberes* vem abrindo a universidade à pluralidade de conhecimentos – como o corporal, o espiritual, o intuitivo – e rompendo com várias das dicotomias que ainda pautam o modelo hegemônico de ciência, tais como oralidade e escrita; prática e teoria; sujeito e objeto. Com relação ao derradeiro par, “a proposta baseia-se em uma relação sujeito-sujeito, conferindo horizontalidade às conexões e processos. E, rompendo com o antropocentrismo, plantas e animais também podem ser sujeitos, como nos ensina, por exemplo, a mestra raizeira Lucely Pio” (Ibidem, p. 8). Nesta perspectiva – na qual tentei me ancorar nesta pesquisa –, Pai Guiné, o cipó-caboclo, Pai Alecrim e outros seres – que à primeira vista seriam classificados dentro do Reino Vegetal, segundo uma taxonomia das ciências biológicas – são tão sujeitos quanto Tonho Pretinho ou eu.

A proposta de inclusão dos mestres – e seus complexos e diversos conhecimentos (incluindo metodologias, taxonomias, perspectivas analíticas) – nas universidades é, portanto, uma proposta de reformatação desta instituição e dos profissionais ali formados. Ou seja, trata-se também de uma proposta de mudança da sociedade.

Embora Dona Lena, Tonho Pretinho e Deco ainda não estejam formalmente vinculados ao *Encontro de Saberes*, são eles os principais cosmólogos, teóricos, desta tese. Dentre uma infinidade de mestrias, possuem a capacidade de leitura de outros códigos, outras linguagens (que não as mais convencionais e ensinadas nas universidades), como a das plantas, a da espiritualidade. Capacidades de leitura que eu não tenho e provavelmente tampouco os professores com quem convivi mais diretamente no PPGAS/UnB. Além disso, foram eles – e

outros capitães e mestres com quem dialoguei ao longo da pesquisa – que me ensinaram a mudar o meu olhar para o Moçambique, os reinados e congados. Apresentaram-me outras formas de produzir e transmitir conhecimento; outras formas de ler o mundo; outro mundo. E estes aprendizados todos me fizeram repensar categorias até então “naturais”, como natural e sobrenatural; sagrado e profano.

A oferta de disciplinas regulares conduzidas pelos mestres, com viés transversal, já vem ocorrendo, com particularidades, nas universidades federais de Minas Gerais, do Pará (campus Belém e campus Bragança), do Sul da Bahia, de Juiz de Fora, na Universidade Estadual do Ceará, na Universidade de Brasília e na Pontifícia Universidad Javeriana, na Colômbia.

Dentre os diversos desdobramentos do *Encontro de Saberes*, a publicação *Vissungos no Rosário*, organizado pela professora Sônia Queiroz, da UFMG, teve o privilégio de contar com as explicações de capitães do Reinado do Rosário. Eles participaram da disciplina *Injira de ngoma*, lecionada por mestres de saberes tradicionais, em 2015. A compilação e edição dos cantos tiveram início em 2010 e ganharam força nos anos de 2012 e 2013, com o início do projeto *Cantares em línguas africanas rituais*, no Festival de Inverno da UFMG. Na disciplina, no entanto, que “trabalhou-se na revisão e atualização das duas edições anteriores, agora tendo ao nosso lado capitães do Reinado do Rosário que ainda cantam e eventualmente conversam nessa língua de antigos reinos que se reinventam no Brasil (Queiroz, 2016, p. 139).

O projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, embora não estivesse vinculado diretamente ao *Encontro de Saberes* se guiou por alguns princípios que norteiam o *Encontro*. Dentre eles, tivemos uma especial preocupação em valorizar e divulgar a mestria de Tonho Pretinho e Dona Lena, principalmente, mas também de outras pessoas da guarda. O projeto propiciou a ampliação da visibilidade da atuação do Moçambique, promovendo impactos no reconhecimento e na valorização da trajetória destas pessoas, que herdaram e deram continuidade a uma tradição de seus pais e avós, “muitas vezes enfrentando preconceitos e restrições à liberdade de expressar sua religiosidade.” Com relação à inclusão destas pessoas e de seus saberes na universidade brasileira, na viagem à Brasília e à Goiânia, os integrantes do Moçambique Chicão, Wagner e Vitor conduziram uma oficina de música,

canto e dança com estudantes da Faculdade de Artes Dulcina de Moraes, em Brasília – DF. Em Goiânia, foram Deco, Tinico, Edna e Ana Elisa que conduziram a oficina para o Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22, composto por estudantes e professores dos cursos de Artes Cênicas e de Dança da Universidade Federal de Goiás (Viana e Rios, 2016, p. 37). Neste dia, segundo Deco, muitos pretos-velhos estiveram presentes, dançando ao redor do grupo de pessoas que aprendiam os cantos do Moçambique⁵.



Fotografia de Diana Landim

Minha experiência na pesquisa passa pela vivência desta espiritualidade. Conheci o injó, o trabalho espiritual de Tonho e Lena, os guias e escoras durante dias comuns da vida. Depois conheci o terno, na rua. E então, conheci a preparação do terno – no injó e na varanda da casa – para poder sair para as funções na rua. Vivenciar estes diferentes momentos ao longo de vários anos me permitiu perceber a totalidade destas instâncias, transformando, assim, a

5 Sobre esta oficina ver o texto *“Esse é o Moçambique”*: partilha de saberes populares no espaço da universidade, da professora Joana Abreu (2016). Ele está disponível em: https://mosaicocoletivo22.fefd.ufg.br/up/819/o/Mo_%C2%BAambique.pdf

minha forma de olhar para o Moçambique e para o reinado. Este novo olhar, ainda que eu tenha ciência das particularidades de cada irmandade, festa ou guarda, de alguma forma passou a me acompanhar nas incursões por outros congados, na leitura bibliográfica, na reflexão sobre esta espiritualidade, na interpretação de cantos e também na releitura das pesquisas pregressas ao trabalho com o Moçambique do Tonho Pretinho. A vivência desta espiritualidade extrapola os contornos da pesquisa. Passou a fazer parte, como dito anteriormente, da minha vida cotidiana.

Dançar no Moçambique tem impacto direto na produção desta tese. A maior parte da pesquisa de campo realizado no contexto das festas que o Moçambique participa foi realizada a partir de uma perspectiva de dentro da *corrente*; a pesquisadora como integrante do terno – ao longo de quase seis anos. Esta posição, evidentemente, trouxe vantagens e desvantagens à pesquisa.

A pesquisa e escrita desta tese passam necessariamente por uma relação de afeto e comprometimento com Tonho, Dona Lena, Deco e outras pessoas do Moçambique, e com os guias. Ainda que ancoradas nas interpretações e explicações de meus interlocutores, as interpretações que aqui aparecem são minhas – de mulher, jovem, branca, pertencente à classe média brasileira, doutoranda em uma universidade pública, herdeira de uma série de privilégios. Espero fazer jus à grandeza do aprendizado que tive ao longo destes anos.

Além da vida cotidiana, acompanhei o Moçambique do Tonho Pretinho nas seguintes festas (no período da pesquisa do doutorado): Reinado do Rosário da Boa Viagem, Itapecerica – MG (segundo domingo de maio, em 2014, 2015, 2016 e 2018); Reinado do Rosário de Itapecerica – MG (segundo domingo de agosto, em 2014 e 2016); Reinado do Rosário do Quilombo, Carmo da Mata – MG (meados de setembro, em 2014 e 2015). Participei da cerimônia no Rosário Velho, na sexta-feira da Paixão, em 2015 e 2016. E já durante a escrita deste trabalho acompanhei o levantamento dos mastros do Reinado do Rosário de Inácio Caetano, em setembro de 2018.

A partir dos contatos estabelecidos no *Seminário Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*, em setembro de 2015, pude acompanhar, nos dias que seguiram ao evento: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário Os Ciriacos (Contagem – MG) em visita ao Reinado do Bairro Industrial, no dia 06; e, no dia 07, a Irmandade de N. S. do Rosário de

Ibirité (Ibirité – MG) nas cerimônias do dia de levantamento da bandeira de aviso – que teve um candombe no almoço. Na noite do dia 07, prestigiámos o evento de lançamento do livro *A voz dos tambores* (2015), que também teve um candombe, além de uma deliciosa janta⁶.

Com o Moçambique da Irmandade Os Ciriacos tivemos, Sebastião, Deco, Tonho Pretinho e eu, a feliz oportunidade de visitar a Festa de Pai Guiné de Aruanda, no Unzó Atim Obatalocy (Tenda Espírita Pai Oxosse), em Contagem – MG, no 13 de maio de 2016. Com Tonho e Deco também visitamos a Festa do Congado do Povoado dos Fagundes (município de Santo Antônio do Amparo – MG), no último fim de semana de setembro deste mesmo ano.

Em outubro de 2017, conheci a Festa de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade Quilombola dos Arturos, em Contagem – MG. Devido à relação antiga e duradoura da pesquisadora e professora Glauro Lucas com os Arturos, pudemos prestigiar também a cerimônia do candombe, que não é divulgada no programa da festa⁷.

Além destas experiências, em setembro de 2018, durante a escrita da tese, conheci e acompanhei o maravilhoso Massambique de Nossa Senhora das Mercês, da capitã Pedrina e do capitão Antônio, na Festa do Congo, em Oliveira – MG.

Como já foi mencionado, integra a pesquisa que deu origem a esta tese a realização do projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*. A proposta apresentada ao edital do IPHAN tinha como um dos eixos a valorização da espiritualidade do Moçambique; um dos pontos centrais na pesquisa do doutorado. A execução do projeto – que também tinha a dimensão da pesquisa e produziu um Inventário Nacional de Referências Culturais – caminhou paralela e transversalmente à pesquisa acadêmica. E tanto a execução quanto o produto final do projeto – bem como sua divulgação – constituem igualmente dados da pesquisa.

Os roteiros de filmagem, das entrevistas, da captação de áudio, das fotografias continham muito das questões que já vinham me intrigando e que nortearam meu projeto de pesquisa. E muito do material que escapou aos roteiros, ou seja, que foi produzido a partir das situações

6 Agradeço a Rafael Barros e a Marcelo Vilarino por terem compartilhado suas relações junto às irmandades de Ibirité e Os Ciriacos, respectivamente.

7 Agradeço a professora Glauro Lucas por nos ter aberto esta oportunidade.

etnográficas, das reflexões dos interlocutores, constituem preciosos dados nesta tese. O projeto, que “foi realizado em uma perspectiva transdisciplinar que, além de envolver profissionais de distintas áreas como ciências sociais, história, música, artes, fotografia e audiovisual, incorpora também as dimensões sensível / artística e intuitiva / espiritual do conhecimento” (Viana e Rios, 2016, p. 23), aparece neste texto em variadas formas: em falas que foram gravadas para o filme; em cantos registrados para o CD; em fotografias profissionais de Marcelo Feijó e Diana Landim; nas reflexões surgidas a partir da realização do projeto; de questões surgidas a partir de sua divulgação; do encontro com outras guardas e outros pesquisadores etc.

A atuação de Rafael Sávio Santos, Edna Silva, Vitor Gabriel Santos Silva e Wallace Henrique Santos – os então mais jovens integrantes do terno – na realização da pesquisa do INRC e como assistentes de câmera de Diana Landim, diretora de fotografia do filme, enriqueceu ainda mais a pesquisa ao trazerem suas perspectivas para os diálogos. Esta participação teve também uma dimensão de salvaguarda do Moçambique, na medida em que estes jovens integrantes se viram frente a questões que eles desconheciam e precisaram recorrer aos capitães ou outros moçambiqueiros mais velhos:

Esses dias eu mais Rafael nós fomos no tio Tonho. Nós estávamos fazendo umas perguntas pra ele, porque o Rafael já entrou nessa parte das fichas, né? Eu perguntei a ele o quê que ele fica fazendo quando ele fica parado no terno: porque tem hora que ele fica parado no terno olhando assim, parado, fica parada olhando pro chão assim. Aí eu fui, perguntei pra ele o que é que ele fica parado pensando. Ele fala que fica firmando pra não acontecer nada de ruim, que ali ao redor tudo de ruim, que tem tudo de ruim ao redor, pra não acontecer nada com ninguém. Aí eu fui lá com Rafael, nós estávamos fazendo as perguntas pra ele, pro Rafael colocar na ficha dele. **Edna**. Maio, 2015

A execução do projeto esteve colado, na maior parte do tempo, na vida real das pessoas. No filme – que tem uma perspectiva etnográfica – é mais fácil de perceber isto. Com relação ao CD, no entanto, já fica mais difícil. Por isto vos narro este pequeno episódio: durante a visita dos técnicos do IPHAN à Itapecerica para conhecerem o Moçambique do Tonho Pretinho e apresentarem um pouco do projeto do CRESPIAL, uma das conversas com as pessoas aconte-

ceu na Fazenda Palestina⁸. Aproveitamos a presença do terno, formado, para testar a acústica da senzala, uma vez que planejáramos fazer ali a gravação do CD. Neste dia, assim como no dia da gravação, Deco, cantando, parou a guarda na porta da senzala e pediu licença aos pretos-velhos, permissão, para o Moçambique poder entrar. Não era um dia de reinado; eu sequer imaginava que ele faria isso. No entanto, na presença de pretos-velhos, caboclos ou outros guias, os capitães e/ou aqueles que têm a capacidade de vê-los, provavelmente farão alguma reverência. Deco estava cumprindo, portanto, uma obrigação, independente se aquela “entrada” na senzala era apenas pra fazer um teste, uma experiência – ou só um projeto.

Acresce às experiências etnográficas, e em menor escala, o estudo bibliográfico sobre tráfico de africanos escravizados, cristianismo africano, cosmologias centro-africanas e pesquisas sobre outras manifestações afro-brasileiras de matriz. Compreender um pouco do processo histórico da formação do mundo atlântico – embora eu não seja historiadora – ajuda a compor a complexa malha de significados que constituem as manifestações, religiões, espiritualidades afro-brasileiras.

Alguns seminários e oficinas foram bastante importantes no processo de pesquisa e na elaboração deste trabalho: o *Seminário Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*, realizado pela Associação Filmes de Quintal, a Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de N. Sra. do Rosário e as Irmandades do Rosário de Ibirité e Os Ciriacos; o *Africanias: linguagens, culturas, histórias*, realizado pela Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da UFMG; o seminário de devolutiva dos projetos vinculados ao edital do CRESPIAL; e as oficinas de jongo, com o pesquisador Paulo Dias, e de toadas e musicalidades das bandas de congo do Espírito Santo, com Jonathan Silva, promovidas pelo Núcleo Coletivo 22. Espetáculos, CDs, DVDs, são igualmente parte da rede que constitui esta tese.

O estágio doutoral em Moçambique, para além da dimensão mais acadêmica, me permitiu vivenciar aspectos da vida moçambicana que me fizeram refletir sobre o Moçambique e os con-

8 A Fazenda Palestina, localizada em Itapecerica – MG, foi construída provavelmente na década de 1790, tendo como primeira atividade econômica a extração de ouro. A fazenda passou por vários donos e atravessou ciclos econômicos. Desde 1999 a fazenda se tornou o Hotel Fazenda Palestina, projeto realizado por Sebastião Rios Corrêa, proprietário desde 1997 (ver <http://www.hotelpalestina.com.br/hotel-fazenda-palestina>).

gados. A oportunidade de apresentar o livro e o filme sobre o Moçambique do Tonho Pretinho em distintos espaços em Maputo – desde universidades a centros culturais e cafés – abriu possibilidades de diálogo sobre os “povos bantu⁹” no Brasil, bem como sobre o quão pouco se sabe sobre o legado destes povos no Brasil, em Moçambique. Doutor Manoel, curandeiro que atende no bairro do Lhamanculo, foi um grande professor nos temas dos espíritos e da cura tradicional; e com quem pudemos conversar os capitães-curadores do Moçambique do Tonho Pretinho.

Sobre o uso da categoria *bantu* neste trabalho, gostaria de ressaltar que ela faz parte do sistema colonial e serviu para organizar várias dimensões deste sistema. Trazê-la para as reflexões que aqui desenvolvo não significa comprar todo o pacote que a acompanha; no entanto, dada sua importância na organização dos estudos afro-brasileiros e seus impactos sociopolíticos, bem como sua presença em várias discussões e reflexões que tivemos em Moçambique, é fundamental trabalhar – de maneira crítica – com ela. Trago, mais adiante, uma breve historicização da categoria bem como algumas reflexões a partir do período de estudos em Maputo.

Doutor Manoel, Tonho Pretinho, Dona Lena, Deco, Júlio Antônio – e outros interlocutores desta pesquisa – são tão pesquisadores e produtores de conhecimento como os historiadores, antropólogos e etnomusicólogos que comparecem nesta tese. Esta, embora escrita e arguida por mim, é também um esforço e produto coletivo. Muitas pessoas contribuíram na feitura desta malha – me ensinando, esclarecendo, questionando, estabelecendo pontes, compartilhando contatos... Um trabalho sobre uma manifestação tão complexa e variada talvez não pudesse ter sido realizado de outra forma.

9 Inspirada em Slenes (2007, p. 110), optei por utilizar a grafia padrão dos estudos internacionais sobre povos e línguas africanos – bantu – sem inflexão para número e gênero.



Vitor Gabriel. Fotografia de Marcelo Feijó

A EXPLICAÇÃO DE CASSIANO¹⁰ sobre a variedade das folias de reis se aplica bem ao contexto dos reinados, congados, moçambiques e outras guardas. Dizia ele: “Folia de Reis é tudo igual. E cada vez que você dobra uma serra, muda tudo!” (Rios e Viana, 2015, p. 23). Assim, embora acabe fazendo algumas generalizações, é preciso não olvidar que “cada casa – cada injó! – é um caso”. Neste sentido é mais profícuo pensarmos em reinados, congados, moçambiques. Sempre no plural. E estas particularidades podem ser observadas entre festas, entre irmandades, entre guardas – tanto de localidades distintas, quanto dentro de uma mesma festa.

No Brasil, as festas de coroação de reis congos são mais conhecidas pelo nome de congado. Em algumas localidades, como Catalão – MG, é mais comum o termo no feminino: congada. A denominação Reinado de Nossa Senhora do Rosário ou, simplesmente, Reinado do Rosário, é mais difundida em Minas Gerais. O estado, devido ao ciclo da mineração, tem o maior número de guardas e festas no país; a coroação de rainhas e reis congos nas festas das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de outros santos de devoção negra é documentada a partir do segundo quartel do século XVIII, em Minas Gerais (Viana e Rios, 2016, p. 65).

Apesar de próximos, estes termos não são exatamente sinônimos. Terno, guarda ou corte são os grupos de dançadores, instrumentistas e seus capitães. Congado significa a festa religiosa de que participam as guardas, podendo estar reunidas ou não em irmandades, vinculadas ou não a um reinado. Já este representa uma estrutura simbólica mais complexa, com ritos que incluem não só a presença das guardas, mas uma série de atos litúrgicos e cerimoniais. Na região metropolitana de Belo Horizonte, esses atos se referem, especialmente, à instauração do reino ou império. Em Itapecerica, ao cortejo com os reis congos, perpétuos e eletivos de cada santo, procedendo os reis congos e

10 Cassiano é o nome artístico de João Monteiro da Costa Neto, da dupla caipira Zé Mulato e Cassiano.

perpétuos à troca de coroa dos reis eletivos (Viana e Rios, 2016, p. 65).

As guardas (ternos ou cortes) dos reinados são compostas pelos capitães, músicos, dançadores, meirinho (também conhecido como gerente) e bandeireiro. Também pelos guias, ancestrais, os *conjuntos*. E podem ser de vários tipos: moçambique, catopé, vilão, congo, marinheiro etc. Cada terno tem fardamento, instrumentos, linhas de canto e dança específicos, ademais de funções na estrutura do reinado (Viana, 2014).

Percorrendo longos trajetos a pé, as guardas cumprem as obrigações de devotos cantando, tocando e dançando nas ruas e nas casas para os santos e suas cortes. A música, os cantos e a dança são fundamentais na manifestação e exercem papel central na devoção e na intermediação com o plano espiritual. Por meio deles, Tonho Pretinho e seu Moçambique acessam a esfera do divino, louvam os santos e se comunicam com os espíritos dos ancestrais e com as entidades protetoras. Também é por meio dos cantos que o capitão se comunica com os reis e rainhas e com os demais festeiros e devotos (Viana e Rios, 2016). “Trata-se, portanto, de uma música que ocupa lugares variados, preenchendo casas, capelas, igrejas, e que se desloca no espaço [...] num processo em que texto, música e dança não se dissociam” (Comunidade Negra dos Arturos, 2006, p. 15).

É muito marcante as idiossincrasias de cada irmandade, guarda e, dependendo do contexto, de cada festa no universo dos reinados e congados. As festas de uma irmandade, como é o caso, por exemplo, da Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Ibirité e da Irmandade Nossa Senhora do Rosário Os Ciriacos, têm as características – “a cara” – daquela irmandade. No caso dos Fagundes, um povoado pequeno, o Reinado tem os contornos dados pelo capitão-mor e capitão do terno de moçambique, Júlio Antônio Filho, conhecido como capitão Julinho. Seu Júlio é igualmente um afamado curandeiro da região.

O Moçambique do Tonho Pretinho destoa bastante das guardas e diretorias das festas de Itapecerica e região, que têm priorizado cada vez mais os festeiros e desprestigiado as coroas congas e perpétuas. Os cortejos se transformaram em desfiles de vestidos cada vez mais pomposos, acompanhados de penteados e muita maquiagem. Além disso, é comum ver ternos

cantando músicas fora da *linha da Angola* – fora da tradição do Rosário –, como músicas sertanejas e de pagode, por exemplo, e dançadores com copo de cerveja na mão (ver Viana e Rios, 2016; Viana, 2014).

Esta personalização, que acaba ficando mais forte se concentramos nosso olhar em cada terno ou guarda, pode se dar em torno de algumas pessoas de referência, e não necessariamente apenas de um capitão, um rei ou uma rainha. Há também mestres que evitam esta identificação tão estreita entre a guarda e eles e se esforçam para que os ternos tenham “a cara” da comunidade da qual fazem parte.

Este fenômeno de identificação, de personalização de uma guarda pode passar ainda pelos seus guias, pelos guias a quem aquela guarda pertence e, ainda, pela combinação destes dois fatores (já que a construção da pessoa se dá também nestas relações). Capitão Julinho, em depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008), explica:

Eu tenho uma entidade que é como se fosse um dono do Moçambique, o responsável pelo Moçambique, que é uma coisa que, essa entidade, no meu caso, ela vem desde o tempo do meu vô. Ele nasceu, o terno, consagrado com aquela entidade e aquilo nunca muda. Isso aí nunca muda, pode passar até a quinta, sexta geração, mas aquilo ali não muda. **Capitão Julinho**. 2008

Em 2008, no Reinado do Rosário dos Fagundes, município de Santo Antônio do Amparo¹¹, vivenciei uma experiência que me permitiu *ver* esta entidade de uma forma diferenciada, sem a presença do capitão Julinho. Em um dos dias da festa, o capitão passou mal e precisou ir ao hospital. Seu Moçambique ficou a cargo de Geraldinho, segundo capitão, que deu continuidade às visitas que o terno deveria fazer. Ao fim do dia, o grupo se encaminhou para a casa que é uma espécie de sede do Moçambique. Ela fica na entrada do povoado e é onde Seu Júlio recebe os ternos visitantes. Antes dele adquirir uma casa no povoado era nessa casa que

11 Santo Antônio do Amparo localiza-se há aproximadamente 180 km de Belo Horizonte por meio da rodovia Fernão Dias, no sentido São Paulo; para chegar ao povoado dos Fagundes, existe uma estrada de terra a partir do município e outra, de mais ou menos 10 km, que sai da rodovia em um ponto entre Santo Antônio do Amparo e o município de Perdões. O povoado possui cerca de 200 casas e a maioria dos moradores trabalha na lavoura de café (como meeiros, principalmente), ou no retiro de leite (Viana, 2013, p. 18).

ele e sua família ficavam durante os dias da festa, já que sua casa principal e local de atendimento ficava em Perdões.



© PAULO BARRETO

Durante todos os anos que acompanhei a festa, a cada dia capitão Julinho celebra um ritual de abertura dos trabalhos, de *formar* o terno, antes dele ir pra rua. E ao final do dia, um ritual de encerramento no qual, por fim, ele autoriza os dançadores a *desarrearem as armas*. Durante estes rituais, há um momento em que Seu Júlio “se transforma”: mudam a voz e a postura corporal, e ele faz alguns gestos bem particulares com o bastão. Além disso há uma sequência no ritual, com cantos e oração, que é sempre realizada da mesma forma¹². E é sempre Seu Júlio, com a entidade, quem celebra estes rituais. Uma ou outra vez em que ele não pôde chegar para o ritual inicial, Geraldinho ou outro capitão fez uma oração e puxou um canto. Mas nunca da mesma forma que capitão Julinho fazia.

Na ocasião deste adoecimento de Seu Júlio foi diferente. O grupo entrou na casa *formado*, cantando. Em dado momento, uma das filhas do capitão entrou no terno e, com o bastão, se “transformou” naquela mesma pessoa na qual seu pai se transforma neste momento ritual. E

12 Trechos desta sequência ritual podem ser vistas no DVD *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

com a mesma voz e postura corporal, realizou, exatamente na mesma sequência, o ritual de encerramento dos trabalhos do dia. *Pode desarrear as armas, meus filhos.*

Já desconfiava que naqueles momentos capitão Julinho não estava sozinho. Assim como em muitos outros momentos durante as festas. Também sabia da dimensão espiritual do Moçambique, dos seus trabalhos de cura e que aquele Moçambique tinha um dono. No entanto, ver a entidade na filha do capitão – que nunca está no terno, pois este é exclusivamente masculino – foi como poder vê-la a despeito dos médiuns, do *cavalo*.

Este episódio também permite ver a questão da presença da mediunidade em uma guarda, o que é igualmente um fator de diferenciação entre ternos, reinados, festas e, num plano mais macro, de concepção dos congados e reinados. Nem todo terno ou irmandade tem essa dimensão mediúnica – que pode se manifestar, além dos capitães, na realeza ou em dançadores. Há, inclusive, ternos que condenam esta dimensão, denominando-a, pejorativamente, de macumba ou feitiçaria – o que guarda relação com o histórico preconceito por parte de vários setores da sociedade com as manifestações afro-brasileiras.

O episódio também ilumina a diferença entre capitães que têm este dom espiritual e aqueles que não têm. Ou que, ainda que o tenham, não o desenvolveram ou não estão aptos a utilizá-lo. Embora as entidades possam influenciar ou mesmo eventualmente se comunicar com qualquer pessoa, é com aquelas que possuem um dom mediúnico – espiritual – que essas relações se aprofundam e se tornam perenes. As pessoas que desenvolvem e exercem esse dom, normalmente, assumem uma missão de ajuda ao próximo.

Um capitão pode ser responsável, saber criar versos, conhecer dos fundamentos do reinado, mas algumas responsabilidades só serão de sua alçada – e de sua capacidade –, caso ele tenha este dom desenvolvido. E este dom é uma dádiva divina:

E o problema da pessoa não é tanto a pessoa, como diz os outros, querer. É você ter aquele dom e, como se diz, ser desenvolvido pra aquilo. Porque não adianta se eu não tenho o dom, se Deus não me deu o dom eu posso pelear que eu não consigo. É como diz o ditado “isso aí é pra quem é, não é pra quem quer. **Capitão Julinho**. 2008¹³

13 Depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

Esta dimensão *espiritual* – da comunicação, da relação com as entidades e os antepassados, da percepção e manipulação de forças circundantes – é fundamental na constituição do Moçambique do capitão Julinho, assim como no do Tonho Pretinho. Não se pensa estes dois moçambiques sem a presença dos pretos velhos e outras entidades, de ancestrais. Para lidar com esta dimensão, é igualmente fundamental a presença do dom mediúnico de Tonho Pretinho e de Dona Lena – e, de uns tempos pra cá, também de Deco, segundo capitão; e de Seu Júlio. Sem esta dimensão espiritual estes moçambiques se transformariam em outros moçambiques. As responsabilidades no reinado – do moçambique e seus capitães – têm relação direta com essa dimensão e dom espiritual. Em algumas irmandades este dom espiritual se encontra em alguns reis e rainhas.

Faz parte também deste dom espiritual as práticas de benzeção e cura desenvolvidas por Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco – no injó de Dona Lena; e de capitão Julinho em sua casa em Perdões. Receber este dom divino implica uma missão na vida. E as obrigações relativas a ser um capitão e ser um curador – ou um curandeiro – estão completamente imbricadas. Nas palavras de Seu Júlio:

Tudo é junto. Porque eu muita das vezes, menina, eu pra ser um capitão eu dependo de ser curandeiro. E às vezes eu pra ser curandeiro eu dependo de ser capitão. [...] Eu não tenho como, uma comparação, não tenho jeito de separar uma coisa da outra, porque o grupo da minha curandagem, digamos assim, às vez é o mesmo grupo de eu ser capitão. [...] Tão juntas na minha vida. **Capitão Julinho**. 2004¹⁴

A ausência de Tonho Pretinho ou de Seu Júlio em seus respectivos moçambiques não implica a ausência dos pretos velhos ou dos ancestrais. Falta, no entanto, o médium, a pessoa com dom espiritual para interagir com eles e permitir que eles se manifestem por meio de um aparelho. O dom mediúnico, no entanto, não é suficiente para que o capitão consiga realizar todas as responsabilidades em uma festa de reinado. É necessário o desenvolvimento do dom juntamente à iniciação nos saberes e nos mistérios do Rosário.

14 Este depoimento foi registrado no ano de 2004, durante a realização do CD *Reinado do Rosário de Itapeçerica: da festa e dos mistérios* (2005). O projeto foi realizado pela Viola Corrêa e coordenado por Sebastião Rios. Agradeço a disponibilização deste material, produzido antes de eu vir a conhecer os reinados.

Esta personalização das guardas ficou bem aparente durante a vinda do Moçambique do Tonho Pretinho à Brasília, em junho de 2016, para a abertura da exposição *Na Angola tem: memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, de fotografias de Marcelo Feijó (no âmbito do projeto do CRESPIAL). Esta viagem, apesar de todo sofrimento e preocupação gerados pelo adoecimento de Tonho gerou, foi um belo acontecimento – para além das obrigações do projeto – e será retomada em outro momento da tese.

No caminho de Itapeverica para a capital federal, Tonho Pretinho apresentou uma série de sintomas que indicavam infarto. Sua filha, Joana Darc, nos contatou ao passarem por Cristalina – GO. Encontramos com eles na entrada de Brasília e Sebastião o levou imediatamente para o Hospital Santa Lúcia, enquanto eu levava o grupo para o alojamento. Foi diagnosticado um grave infarto. No dia seguinte, Tonho Pretinho foi encaminhado para o Hospital de Base, onde permaneceu por vários dias, e então para o Instituto de Cardiologia do Distrito Federal onde fez a cirurgia de ponte de safena, no dia 24 de junho, dia de São João.

Além da abertura da exposição de fotografias, fazia parte da programação da viagem uma visita ao IPHAN: consideramos deveras importante que as pessoas do Moçambique conhecessem a instituição e a equipe do DPI (sobretudo a diretamente envolvida com o CRESPIAL), para que “IPHAN” fosse deixando, aos poucos, de ser apenas algo abstrato e, para muitos moçambiqueiros, muito longe de suas vidas. Era igualmente muito importante que os funcionários do Instituto, principalmente os lotados no setor de convênios¹⁵, conhecessem as pessoas que “dão vida” ao Moçambique. Compunha ainda a agenda de eventos de lançamento uma sessão de teste de audiência do documentário – *Na Angola tem* (2016) – no Museu Nacional do Conjunto Cultural da República, em Brasília, e no Cine UFG, em Goiânia. A abertura da exposição de fotografias e as sessões de exibição do documentário foram precedidas por cortejos do Moçambique (ver Viana e Rios, 2016, p. 32).

15 Ao longo da realização de alguns projetos junto ao IPHAN passamos, Sebastião e eu, por situações de incompatibilidade entre as exigências formais do setor de convênios e a realidade da execução dos projetos, como o pagamento de diárias para pessoas que não costumam ter conta bancária; ou a exigência de notas fiscais em serviços realizados por artesãos que não operam com esta lógica. Nesse sentido a gente vem tentando apresentar “estas outras realidades” para as pessoas que trabalham nos setores de gestão, finanças, convênios, no intuito de que elas possam, em alguma medida, compreender por que, muitas vezes precisamos relativizar certas exigências burocráticas ou formais.

Todas estas ações aconteceram sem as presenças físicas de Tonho Pretinho – que perguntava, em vários momentos, pelo andamento dos trabalhos – *a gunga tá malhando?* – e de Dona Lena, que preferiu não viajar pra Brasília. A guarda ficou no comando de Deco, primeiramente; e de Juranda e Chicão, também capitães.

Deco é médium desenvolvido e vem assumindo cada vez mais responsabilidades no Moçambique e nos trabalhos no injó. No entanto, nunca desempenhara algumas responsabilidades, como a condução do fechamento do terno – ritual que instaura a corrente do Moçambique – e tampouco precisara ser o principal responsável pela tomada de decisões. Nesse sentido, a temporada em Brasília e Goiânia foi uma espécie de provação para Deco – que se tornou temporariamente primeiro capitão –, mas também para os demais capitães e dançadores. O grupo precisou dar conta de uma grande responsabilidade na ausência de suas principais lideranças – tanto de ordem prática quanto espiritual. As *colunas de casa* que *aguentam todo peso*¹⁶.

No entanto, apesar da difícil e dolorida situação, revelaram-se, nos capitães e dançadores, talentos e responsabilidades até então não manifestados. E a corrente do Moçambique se manteve forte, e enviando continuamente forças para a *conta do rosário* que estava internado.

Esta experiência explicitou, por meio da ausência de Tonho e Lena, o quanto as idiosincrasias do Moçambique do Tonho Pretinho estão notadamente relacionadas a eles, – o dono e a mãe do terno – e a seus guias – um preto velho e uma cabocla, respectivamente. Foi interessante perceber ainda o quanto Deco esteve empenhado em cumprir com as obrigações da forma que ele imaginava que Seu Antônio gostaria. A sua forma de conduzir o Moçambique, contudo, foi paulatinamente aparecendo: com sua força e seu guia, Pai Benedito.

Pai Benedito é um preto-velho e sua presença tem sido fundamental no Moçambique. Ele e suas bençãos são invocadas a cada fechamento do terno. E, do fechamento em diante, durante todo o tempo no qual o Moçambique estiver formado – ou seja, com a corrente instaurada (ver Viana, 2014), lá estará ele. Outros pretos-velhos também se fazem presentes: *Eles não*

16 Este verso se encontra registrado na faixa 02 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* (2008) e faz referência ao poder de sustentação espiritual que o capitão de moçambique deve ter.

largam. Desde a hora que bateu o apito: quando eles não estão no meio, estão de lado. Tanto os pretos velhos como os caboclos, explicou Deco em depoimento registrado em maio de 2015. Pai Benedito, no entanto, é uma presença muito explícita, visível e constante, possivelmente por ser o guia de Deco. Na verdade, como se verá a seguir, Deco veio a se integrar no Moçambique justamente devido a esta relação – de guia e *burro* (forma pela qual alguns guias se referem ao médium). Pai Benedito está sempre presente também nos trabalhos no injó e no Rosário Velho – um local de muita força espiritual – nos rituais realizados na sexta-feira da Paixão.

Tonho Pretinho sempre canta para o guia nos fechamentos do terno, pedindo as bênçãos do preto-velho¹⁷. Nestas ocasiões Pai Benedito e o capitão se cumprimentam (ambos com a mão direita, fazendo o sinal da cruz primeiro em um, depois no outro. Uma forma de cumprimento, de saudar, deveras comum no universo dos congados) e ajoelham, muitas vezes segurando, juntos, o bastão de Tonho Pretinho e o bastão de Deco e Pai Benedito. O guia, então, abençoa o capitão.

No filme *Na Angola tem* é possível ver com clareza o momento desta saudação durante um dos fechamentos do terno da festa da Boa Viagem, em maio de 2015. Neste fechamento, um dos vários que registramos com equipamento de vídeo e áudio, Tonho Pretinho cantou para Pai Benedito na *toada* (expressão que Tonho utiliza para se referir ao refrão do canto) que ele havia aprendido com o guia na Sexta-feira da Paixão deste mesmo ano durante um ritual que o capitão faz no Rosário Velho.

*Na Angola tem, na Angola tem / olha que beleza, na Angola tem*¹⁸

Ô mamãe do Rosário, peço a vossa proteção / eu peço por caridade
abençoar os meus irmãos

17 Na dissertação de mestrado (Viana, 2014) fiz uma descrição e análise pormenorizadas do ritual de fechamento do terno. Me atarei, portanto, neste trabalho, a passagens pontuais.

18 Como já foi dito na nota prévia desta tese, os cantos têm a seguinte estrutura: o capitão puxa os versos e os demais integrantes do Moçambique respondem, em coro, o refrão proposto pelo capitão. No caso do canto em questão, o refrão é *Na Angola tem, na Angola tem / olha que beleza, na Angola tem*. A cada verso, portanto, o coro responde este refrão. Esta estrutura de canto é a modalidade mais comum da forma canto solo / resposta coral e constitui uma marca distintiva das tradições de origem africana, presente também no jongo, no samba de roda, no partido alto e nas *puyas* – uma prática cubana semelhante ao jongo (ver Slenes, 2007, p. 126 e 127).

Ô mamãe do Rosário, abençoa nosso cordão / pede para Jesus Cristo,
vem fechar nosso cordão [...]

Papai Benedito, ai de nós o que será / sem a vossa proteção hoje o
nêgo não sai

Papai Benedito, peço a vossa proteção / ponho meu joelho em terra,
vou tomar santa benção

Papai Benedito, a virgem Santa Efigênia / pede para Jesus Cristo vim
curar nossa corrente

A benção que me deu, coberto de alegria / Nossa Senhora abençoa o
senhor e a família

Papai Benedito é da minha devoção / já me deu sua proteção vamo
alevantar do chão

Sempre nas horas de Deus, vamo alevantar do chão [?] / a benção do
senhor pra cumprir nossa missão [...]

Mamãe do Rosário, ai de nêgo o que será / já me deu sua proteção o
nêgo pode viajar

Chefe de terreiro, ai de mim o que será / pra parar a minha gunga a
licença vai me dar

Capitão Tonho Pretinho

A proteção de Pai Benedito é fundamental na instauração da corrente do Moçambique. E, sem ela, Tonho Pretinho e seu Moçambique não vão para as funções públicas da festa (as etapas rituais que acontecem fora do terreiro de Lena e Tonho). À medida que vai cantando, Tonho e o guia vão executando as ações: pondo o joelho em terra, o guia abençoando Tonho, ambos alevantando do chão. Por fim, Tonho Pretinho agradece as benções recebidas pedindo a Nossa Senhora que abençoe o guia e a família; e, no meu entendimento, aqui também se inclui o burro, Deco, com sua família. Finalizada a sequência de pedidos, agradecimentos e benções, com a corrente do Moçambique fechada e protegida, o terno pode *viajar*. Para encerrar o cantório, o capitão pede então licença a Dona Lena, sua esposa e chefe do terreiro.

A trajetória de *Deco – Pai Benedito – Moçambique* ilustra a relação entre *médiuns – guias – terno*. Desde que conheci o Moçambique, Deco vem assumindo cada vez mais responsabilidades e aprofundando seu desenvolvimento como médium e capitão – condições que, neste caso, estão interligadas. Antes de ir para o Moçambique, ele dançou na guarda de Quatro Pés¹⁹ (também conhecida, em Itapecerica, como terno de Congada ou de Congo) e no corte de Vilão do bairro da Boa Viagem. A guarda foi extinta e, sem lugar para continuar brincando reinado, ele procurou Tonho Pretinho no intuito de *virar moçambiqueiro* (Viana, 2014).

Essa trajetória minha, tanto faz no Quatro Pés, no Vilão, a tendência minha era chegar no Moçambique. Por eles [os guias]. Pelo Pai Benedito, porque ele é moçambiqueiro. E como ele é moçambiqueiro... Eu podia estar até hoje num Quatro Pés, mas o final, pra eu terminar o Reinado era moçambiqueiro. Esse eu não podia ficar sem, ele não deixava eu parar sem dançar no congado dele.
Deco. Outubro, 2013

O desenvolvimento da mediunidade e de sua relação com seu guia, Pai Benedito, coincide com sua trajetória no Moçambique: foi a partir de sua entrada no terno que Deco começou a desenvolver sua mediunidade e a trabalhar com o preto-velho.

Como se diz [risos], o moçambique é o terno dos pretos. E como eu gosto de trabalhar com os pretos, eles mesmos que me levaram pra lá. São os pretos-velhos, donos de todas as congadas. [...] Eles que começaram o batuque do reinado. O moçambique, os pretos-velhos dançavam nele. E os pretos-velhos são eles que ajudam, que protegem as guardas. **Deco.** Maio, 2014

Esta explicação de Deco traz à baila alguns pontos que desenvolvo no decorrer da tese. Por ora, resalto a profunda conexão entre os moçambiques e os pretos-velhos. E o fato de Pai Benedito, um preto-velho e, portanto, moçambiqueiro, conduzir seu burro à sua guarda. Os detalhes deste itinerário serão trazidos em outro momento.

19 Em alguns contextos as denominações *Quatro Pés* e *Catopés* são utilizadas como sinônimo.



Deco. Fotografia de Marcelo Feijó

Esta personalização da guarda, da festa ou mesmo de uma irmandade pode ser reconhecida ainda na atribuição destes capitães como referência para demarcação temporal e das particularidades daquele tempo. Expressões como *no tempo do capitão João Lopes* (da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, em Belo Horizonte – MG) ou *no tempo*

de Modesto (de Itapecerica – MG) marcam não só um período de anos, mas as forças, as singularidades, os feitos dessas lideranças e suas sustentações espirituais.

O mesmo vale para reis e rainhas congos e perpétuos que marcaram as irmandades e guardas com sua força espiritual e suas realizações. A saudosa Dona Isabel Casimira das Dores – a Dona Isabel do Concórdia – com certeza se tornou uma referência também temporal, de um tempo em que exerceu seus poderes como rainha, para as gerações de reinadeiros vindouras. A Rainha da Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário (de Belo Horizonte – MG) e Rainha Conga do Estado Maior de Minas Gerais, falecida em junho de 2015, segue zelando dos que aqui continuam na lida mundana, agora morando do lado dos ancestrais, junto com sua mãe, Maria Casemira, fundadora da guarda:

Todo treze de maio tem a festa de Nossa Senhora do Rosário. Uma guarda com sessenta e sete anos e nunca parou um ano. A minha mãe iniciou com seis meses de idade, ela foi princesa e o lugar da festa se chamava Angola, tem essa região até hoje, lá pros lados de Betim... Quando meu irmão e eu já éramos nascidos, ela teve uma visão que era pra formar a guarda e então ela formou. Ela contou que estava na nossa casa, uma casa pequena, com muito mato, muito morro, ela morava aqui nesse lugar praticamente sozinha. Ela contava que um dia, ela estava precisando das coisas, porque dois filhos pra criar, não é fácil. Então ela tava sentada na porta da sala e que de repente apareceu uma guarda de congo e uma de moçambique conversando com ela, falaram que tinha a missão de ser rainha e que era pra formar uma guarda que falasse sobre a escravidão, provavelmente eram os antepassados dela que, sem dúvida, foram muitos escravos e índios pegos a laço. Era assim que ela contava. Eles coroaram ela, os antepassados, coroaram ela e a mim. E ao Ephigênio, meu irmão, deram um bastão de capitão. Mas então ela falou: como eu vou fazer isso: fundar uma guarda? Então, ela fez com a ajuda deles, dos antepassados, e ela conseguiu tudo o que ela precisava. Isso foi em 1944. [...] ela foi a única heroína que conseguiu fundar uma guarda [de moçambique] sendo mulher [...]. Eu a acompanhei em todos os lugares que ela ia, ou como princesa, ou como mucama, dama de companhia. Ela era rainha da cidade de Belo Horizonte e, depois disso, foi eleita Rainha Conga do estado de Minas Gerais, o que ela foi até os últimos dias da sua existência. Daí pra frente, eu tive que assumir o cargo, como eu era filha única, a obrigação era minha,

assumir aquilo que ela, Maria Casemira, tanto quis fazer. **Dona Isabel Casimira das Dores Gasparino**. Depoimento registrado no encarte do DVD *Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário*, 2012.

O convite para o *Seminário Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*, realizado pela Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, Irmandade N. S. do Rosário de Ibirité, Irmandade N. S. do Rosário Os Ciriacos, Associação Filmes de Quintal e IPHAN dá bem a dimensão desta importância dos feitos já realizados, mas também da potência de continuidade da força espiritual, do poder de proteção, que extrapola os limites de vida e morte da matéria – do corpo.



*Seminário Saberes do Sagrado:
Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*

À Rainha Isabel Casimira das Dores, por uma vida devotada ao Reinado. Que siga nos abençoando ao lado de *Mangãna*.
4 e 5 de setembro de 2015 na Funarte (Rua Januária, 68, Centro, Belo Horizonte)

Apoio:    Realização:    
Guarda de Moçambique Treze de Maio de N. Sra. do Rosário
Irmandade N. Sra. do Rosário de Ibirité
Irmandade N. Sra. do Rosário Os Ciriacos

A força espiritual destas pessoas peculiares se mantém para além de suas existências mundanas. Tonho Pretinho, por exemplo, em algumas situações convoca as forças de Zé Gominho, curador e antigo capitão-mor do Reinado da Cidade, e de outros curadores com quem o capitão contava, como Chico Paca, de Camacho – MG. Retomarei a reflexão a respeito desta continuidade da força espiritual para além da vida física em outro momento. Por ora ressalto que, nos casos em que existe uma linhagem – familiar ou não – de um dom espiritual, sempre que a pessoa, em terra, estiver exercendo ou em contato com esta força, de alguma forma a sua ascendência se faz presente, ainda que não haja uma “convocação explícita” – como nos versos em que capitão Julinho invoca a ajuda de *minha pai*:

Mandei lá na Angola buscar minha pai, buscar minha pai, buscar
minha pai, olha lá / eu canto meu ponto, meu pai vai chegar, me chora
ingomá / ôh jombê, ôh jombe, ôh jombá, veio aprender me meu pai
vai chegar, ôh jombinho, me chora ingomá / êh mamãe, meu pai vai
chegar, meu pai vai chegar, meu pai vai chegar, eu chamo meu pai pra
me ajudar, me chora ingomá

Capitão Julinho. Faixa 06 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho*

No caso das três rainhas – Maria Casemira (avó e mãe), Dona Isabel Casimira das Dores (filha e mãe) e Isabel Casimira Gasparino, a Belinha (filha de Dona Isabel e atual detentora da coroa) – não tenho conhecimentos sobre a existência de um dom espiritual. Não conheci Dona Isabel e tive apenas umas poucas vezes na presença de Belinha. No entanto, nas três oportunidades que tive de ouvi-la em apresentações – seminário *Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial*; seminário de devolutiva CRESPIAL; e no *Africanias: linguagens, culturas, histórias* – o intenso reconhecimento e homenagem ao legado de sua mãe foi constante, o que, pelo menos desta forma, a tornou presente. Trazer estas pessoas, estas forças, seus feitos, a cada fala, é também uma maneira de presentificá-las. A valorização e a honra aos antepassados os presentificam e mantêm vivas suas forças.

Nos monastérios, assim como na tradição dos candomblés, é igualmente comum a marcação do tempo, da história das casas, por meio de seus mestres, de seus pais e mães de santo. Ainda que pertençam a tradições coletivas, com preceitos e fundamentos, é inconteste que cada

liderança – cada capitão, rainha, mãe de santo ou mestre (de um mosteiro) – imprima sua “marca” ou suas especificidades durante o tempo de comando. Com relação aos Xangôs no Recife:

Em um sentido, cada velho que morre é insubstituível, gera uma crise no projeto do culto de manter-se em conserva, de permanecer vivo e idêntico a si mesmo. Por outro lado, sua morte libera os vivos de sua autoridade incontestada e permite aos mais novos a investigação de caminhos alternativos que garantam a continuidade do culto. Mais importante ainda, estes sobem de categoria e importância e têm a oportunidade de implantar seu próprio estilo de liderança e sacerdócio (Carvalho, 1987, p. 40).

NUMA MANIFESTAÇÃO TÃO DIVERSA e plural como os reinados e congados, é de se esperar a coexistência de concepções diversas e até mesmo divergentes. Afinal estão espalhados por 317 municípios mineiros, por cerca de 20 em Goiás, além de algumas localidades em São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Rio Grande do Norte (Viana e Rios, 2016, p. 80). Congados, ticumbis, massambiques, congos e reinados guardam, para além de distintas denominações, inúmeras especificidades, como as embaixadas, a corte da Rainha Ginga (Nzinga) (ver Lopes, 2006), de Chico Rei, de penachos, de marinheiros, de moçambiques, candombes... Riqueza nascida no violento processo da diáspora – que reuniu, à força, povos de distintos lugares, formas de estar no mundo, divindades e ancestrais –, mas que continua sendo recriada, reinventada infinitamente, pelas pessoas, guias, espíritos que a vivenciam e a tornam viva.

Não é, portanto, da alçada desta tese estabelecer tipos, padrões ou mapear toda esta diversidade. Tampouco comparar as distintas concepções ou discutir o mérito delas. Como dizem os próprios congadeiros, apesar das diferenças, todos fazem parte da festa, da irmandade: são “irmãos do Rosário”. Minha *caminhada no Rosário* me trouxe até aqui, até esses dados, até estas reflexões. Ficam pontos de partida para outras caminhadas, para pesquisadores que porventura tenham se inspirado em alguma das trilhas deste trabalho.

Trazer um pouco desta diversidade, no entanto, é importante para pensarmos o Moçambique de Tonho e Lena como um eixo na tradição dos reinados. Eixo que se aproxima e se afasta de outros eixos; que juntos constituem pontos, encruzilhadas. E que, todos juntos, formam uma malha de tamanha diversidade, de tantas encruzadas.

O capitão Zé Rosa, do Moçambique de Formiga – MG, por exemplo, se aproxima do movimento de Renovação Carismática Católica e “não aceita em seu terno o que considera introdução inapropriada de elementos da umbanda ou da macumba no reinado, embora reconheça a presença dessas concepções em outros ternos”. Por outro lado, para a pesquisadora e capitã Pedrina de Lourdes Santos, do Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira – MG, o congado não é estritamente católico e há uma correspondência entre os santos cultuados e alguns inquices²⁰. Segundo ela, a necessidade de ocultar esse conhecimento era tão severa em algumas circunstâncias que teria acarretado a interrupção da transmissão desse conhecimento em algumas guardas. Estas, desprovidas desse fundamento, acabaram se tornando católicas (Viana e Rios, 2016, p. 80 e 81). E cumpre não olvidar que estas diferentes concepções podem operar, ao mesmo tempo, dentro de uma guarda ou de uma irmandade.

A capitã Pedrina tem uma bela e ecumênica trajetória de vida espiritual. Atualmente ela circula – e atua intensamente – pelo espiritismo kardecista, pela umbanda e pelo candomblé, além de ser capitã do Massambique. Para Dalva Soares, que produziu um riquíssimo trabalho sobre estas circulações e o ecumenismo de Pedrina (Soares, 2016), a lógica da “evolução e progressão do espírito” do espiritismo kardecista orienta a vida e todas as experiências religiosas da capitã:

Para ela, Jesus, assim como os nkisis, foi evoluindo ao longo de várias existências, em outros quadrantes da Terra. Jesus, hoje, tem uma posição grandiosa, como governador da Terra, mas teve que reencarnar há cerca de dois milênios. Segundo Pedrina, os nkisis estão acima dos santos católicos, mas ela ainda não conseguiu descobrir

20 Divindades dos cultos de origem bantu, “correspondentes aos orixás iorubanos. O termo é ‘aportuguesamento’ do quicongo *nkisi*, ‘força sobrenatural’ e, por extensão, o receptáculo ou objeto em que se fixa a energia de um espírito ou de um morto. No Brasil, passou a significar o próprio espírito e ser usado, nos cultos bantos, como sinônimo de orixá” (Lopes, 2004, p. 342).

nesta hierarquia, entre Jesus e os nkisis, quem está acima de quem (Soares, 2016, p. 81).

Pode ser que haja mais semelhanças entre as festas, guardas e irmandades que costumam se visitar e/ou que fazem parte de uma mesma região, como a metropolitana de Belo Horizonte. Estas visitas são espaços também de troca, de convivência, de aprendizado e de circulação de saberes, cantos, ideias e, talvez, guias, escoras. No entanto, embora os grupos circulem pelas festas uns dos outros, geralmente as cerimônias internas – do terreiro, do injó, alguns candombes – são fechadas: mesmo os capitães raramente têm acesso a estas funções “no terreiro do outro”, o que contribui para a manutenção desta personalidade de cada guarda ou irmandade²¹.

Acresce a este fenômeno de personalização das festas e guardas a ausência de uma ortodoxia homogênea e ainda a inexistência de federações de reinados ou congados que sejam reconhecidas e legitimadas em âmbito nacional pelas comunidades envolvidas; ainda que hajam associações aqui e ali, elas não são fortes e reconhecidas suficientemente para regular ou regulamentar as práticas que cada grupo, irmandade desenvolve. Geralmente, estas entidades, ainda que de maneira menos eficaz do que gostariam seus membros, acabam exercendo, junto dos mecanismos de controle, ao menos alguma mínima padronização das práticas.

Releva observar ainda, na conformação das festas, irmandades e guardas, os macroprocessos sociais, históricos e econômicos que constituem cada contexto e suas idiossincrasias. Os diferentes momentos do ciclo da mineração, a substituição desta atividade pela produção agropastoril e a expansão da fronteira agrícola, por exemplo, são processos macroeconômicos que têm implicações nas especificidades das festas.

A dinâmica do tráfico de escravizados – e suas variações demográficas, de regiões de aprisionamento, portos de embarque, desembarque e rotas de comércio na colônia portuguesa –, intimamente relacionada a estes processos macroeconômicos, também influenciou a

21 Os festivais de cultura popular, os encontros de culturas tradicionais e outros eventos que reúnem grupos de distintas manifestações e lugares constituem outrossim espaços de trocas, circulação e aprendizados. A seu modo, os registros em áudio e audiovisual de festas, ternos e de depoimentos de capitães contribuem também para esta circulação de saberes, de cantos e de sentidos.

configuração das festas. A presença de ternos de moçambique, por exemplo, parece estar diretamente vinculada ao tráfico de povos oriundos da região de Moçambique (país), segundo a hipótese de Sebastião Rios. Localidades cujas festas não têm moçambiques – como o Serro – MG, Niquelândia – GO e a Cidade de Goiás – GO – passaram por um processo de decadência da mineração em um momento anterior à expansão do tráfico para os portos de Quelimane, Ilha de Moçambique e outros no atual Moçambique; o que acarretou na interrupção de importação de mão de obra escrava para estes sítios, uma vez que a aquisição de africanos escravizados era deveras dispendiosa.

A narrativa do aparecimento de Nossa Senhora do Rosário no mar, mito fundador dos congados, pode também ser um indício da coincidência entre a presença de ternos de moçambique e a chegada tardia, em solo brasileiro, de pessoas vindas das regiões do atual país Moçambique: o terno de moçambique foi formado pelos pretos mais pobres, *descalços*, sem recursos; representação que condiz com a condição dos “recém-chegados”, que ainda não ingressaram na ordem social. Esta é, contudo, apenas uma hipótese a ser investigada, sobretudo com a atuação conjunta de historiadores.

A MAIOR OU MENOR PRESENÇA de extratos da sociedade mais brancos e/ou mais favorecidos economicamente constitui igualmente um fator de diferenciação entre as festas. Os reinados de Itapecerica, por exemplo, têm uma grande participação de uma parcela destes extratos, ocupando sobretudo os cargos de *reis da coroa grande* – os reis, eletivos, de Nossa Senhora do Rosário –, da princesa Isabel e de outros festeiros. Principais responsáveis pela sustentação material da festa, esta realeza – eleita a cada ano – transforma os cortejos em um desfile de roupas pomposas (cheias de bordados), penteados e maquiagem. Estes “desfiles”, com uma supervalorização dos reis da coroa grande, são atualmente um elemento estrutural das festas de Itapecerica e região, e vem acompanhado de um desprestígio da realeza conga – cosmológica e tradicionalmente os mais importantes nos reinados; uma configuração que levanta uma série de questões que retomarei em momento posterior.

A Comunidade Quilombola dos Arturos, de Contagem – MG, elege apenas um casal de reis festeiros, que deve seguir as orientações e regras estipuladas pela comunidade: a festa é da comunidade e as coroas mais importantes são as congas e outras coroas perpétuas. A sensação que tive ao acompanhar a festa no ano de 2017, é que os Arturos têm uma força comunitária muito poderosa – o que não quer dizer ausência de diferenças e conflitos. Este sentimento vai ao encontro de trabalhos produzidos sobre e junto à comunidade (Goulart, 2018; DVD *Comunidade dos Arturos*, 2013; Csermak, 2013; Comunidade Negra dos Arturos, 2006; Lucas, 2002; Gomes e Pereira, 2000) e se reflete na festa e na sustentação da força espiritual e dos saberes e fundamentos.

No Reinado do Rosário do povoado dos Fagundes – MG, a realeza também cumpre suas obrigações sem esta dimensão de ostentação de vestidos caros, maquiagens e penteados. A festa é feita na e para a comunidade, ainda que eventualmente conte com a presença de pesquisadores, artistas – como o grupo *Caixeiros da Guia* – e outras pessoas, de fora da comunidade, mas que estabeleceram algum tipo de relação com a festa ou com o capitão. Vez ou outra, pessoas de fora do povoado²² também participam da festa vestindo de rei ou rainha, para pagar uma promessa, cumprindo, contudo, as orientações dos capitães e os fundamentos do reinado. Sem “desfile” de vestimentas. A coroação (de responsabilidade de capitão Julinho) e o cortejo da realeza acontece no domingo, dia também em que o povoado recebe os ternos visitantes²³.

22 Capitão Julinho e seu moçambique costumavam participar, como terno visitante, do Reinado de Itapecerica – MG. Na festa de 2004, portanto, quando foram realizadas as gravações que deram origem ao CD *Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios* (2005), eles estavam presentes, participaram do projeto e têm alguns dos seus cantos registrados em quatro faixas no CD (faixas 15 a 18). A convite de Roberto Corrêa, diretor musical do CD, o Moçambique do capitão Julinho participou do evento de lançamento do trabalho em Brasília, junto ao terno de Marinheiro do Geraldinho. Paralelo a estas atuações, capitão Julinho e seu moçambique começaram a participar anualmente do Encontro de Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, na Vila de São Jorge – GO. Acresce ainda a realização do projeto, coordenado por Sebastião Rios, que gerou o DVD *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* e o CD *Foi o que que me trouxe: capitão Júlio Antônio Filho*. Mais recentemente, em 2015, participou da disciplina *Ingira de Ingoma: Africanias*, no projeto *Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais*, da UFMG. Estas ações – e tantas outras as quais nem poderia listar – contribuíram para a divulgação do Moçambique do Seu Júlio, da festa dos Fagundes – MG, assim como do trabalho de curandeiro do capitão (que já era famoso na região de Perdões – MG). Hoje, capitão Julinho é reconhecido como um dos falantes e mantenedores da língua da costa (Queiroz, 2016), além de ter participado de pesquisas acadêmicas. Toda esta divulgação – por diferentes meios e com diferentes alcances – contribuem para a presença de pessoas de fora da comunidade no Reinado do Rosário dos Fagundes – MG.

23 Existem redes de frequentação mútua entre guardas, reinados e irmandades. Geralmente, cada visita de uma guarda ou irmandade a uma festa institui uma reciprocidade: ou seja, ao ser convidada e visitar um

Capitão Julinho tem um grande zelo com a festa e sua dimensão espiritual. É também muito ciente dos preconceitos vivenciados pelos reinadeiros, capitães e demais pessoas que vivenciam o reinado, os moçambiques, as relações com os pretos velhos e ancestrais. Ele e sua ascendência atravessaram situações de preconceito e dificuldade para vivenciarem sua espiritualidade. Ele tampouco permite que padres exerçam algum tipo de mando ou controle em sua festa. A capela de São Benedito, construída por ele e pela comunidade, é gerida autonomamente, sem vinculação institucional com a Igreja Católica, cujas relações históricas com os reinados são no mínimo ambíguas ou contraditórias, pendendo, muitas das vezes, para a tentativa de controle e “domesticação”.

O surgimento das celebrações de reis congos no interior das irmandades dos Homens Pretos já carrega o germe de toda contradição e tensão que permearão as relações entre as várias instâncias reguladoras – Estado, Igreja, polícia – e os reinados. É parte de um grande projeto colonial. Estas cerimônias de coroação de reis congos eram, afinal, celebrações de africanos escravizados e seus descendentes em uma sociedade que costumava desconsiderar o estatuto de humanidade destas “pessoas”. Infelizmente, este grande projeto colonial perdura ao longo dos séculos, com novos e antigos atores. Dona Esmeraldina (Maria Esmeralda Silva), hoje com 78 anos de idade, dançadora e muitas vezes a responsável por levar a bandeira do Moçambique do Tonho Pretinho, nos deu o forte depoimento:

Na roça o que eu já trabalhei foi capinar, plantar, ajudar a colher, zelar do mantimento... Até a gente pôr o mantimento dentro de casa dá trabalho: a gente tem que soprar o mantimento, secar, pra guardar. Então isso tudo é serviço que eu já fiz na minha vida. Eu trabalhei demais. Eu levantava de madrugada pra buscar vaca no pasto pro patrão tirar leite, porque não tinha filho homem e era só eu que tava no empreito trabalhando lá com eles; o menino que eles tinham era pequenininho. Eu que ia buscar vaca no pasto, ia tratar de porco, buscar leite na outra fazenda pra tratar de porco. Eu já trabalhei como escrava, por isso que hoje, eles falam de escravidão, eu falo: “Isso tudo já aconteceu comigo”. Eu, bem dizer, já fui uma escrava. **Dona Esmeraldina**. Setembro, 2014

reinado, esta guarda ou irmandade espera a retribuição desta visita em sua festa (para uma análise mais detalhada desta rede, ver Viana, 2014, p. 41 e 42).



Dona Esmeraldina. Fotografia de Diana Landim

No Brasil, a maior parte dos descendentes destas pessoas africanas escravizadas continua tendo que brigar pelo reconhecimento de sua humanidade. Batalha cotidiana que presenciamos nas dificuldades de acesso a instituições formais de educação, sobretudo no ensino superior; à rede de serviços do sistema de saúde do Estado; na violência vivenciada pelos cultos de matriz africana; na destruição das igrejas do rosário e outros espaços tradicionais de comunidades afrodescendentes, como o largo da Igreja de Santa Efigênia de Niquelândia – GO; no altíssimo índice de jovens negros assassinados pelo Estado.

Em 2009, em Niquelândia, Sebastião e eu assistimos a um impasse entre os Congos de Santa Efigênia e o padre local, na ocasião do levantamento dos mastros, em frente à Igreja de Santa Efigênia. O padre insistia em fazer a bênção das bandeiras durante a missa. No entanto, isso implicava em levantar o mastro à noite, o que os congos relutavam em aceitar, uma vez que o mastro precisa ser levantado na luz do dia para que tudo ocorra bem. Já começando a escurecer e vendo o impasse que não se resolvia, seu Satiro, já com mais de oitenta anos de

idade, declarou: *a missa é dele; o mastro é nosso*. E convocou os congos para levantar o mastro ainda que sem o consentimento do padre.

Este, vencido, acabou fazendo a benção dos mastros antes da missa e fora da igreja, mas criticou os congos durante a missa e reclamou da “desorganização da festa”. A Congada de Santa Efigênia da antiga São José do Tocantins acontece ininterruptamente pelo menos desde 1753, data do compromisso da Irmandade. Aquele padre, no entanto, estava na frente da paróquia havia apenas dois anos e foi transferido para outra localidade no ano seguinte (Viana, 2010; Viana e Rios, 2016).

Capitã Pedrina, em um belo e forte depoimento registrado na dissertação de Fernanda Rubião (2010), marca com clareza esta tensa histórica relação dos *negros do Rosário* – os congadeiros – com padres e outros setores da Igreja Católica:

Eu acho que o padre não tem que se intrometer na maneira de fazer do negro não. Deixa eu te falar uma coisa: Missa começou de 1970 pra cá, nunca existiu missa não, entendeu. Agora que muita gente acha... Tendo missa ou não a festa vai acontecer. Ela não se iniciou com a missa não porque os padres eram a favor da escravidão a maioria. A maioria tinha escravos, a Igreja sempre ficou do lado da elite, do poder. De 1960 pra cá, depois do Concílio II que começaram a fazer várias missas [...] Aí arrumaram a missa conga [...] às vezes nem tem. Tem lugar que eu fico muito triste porque os congadeiros não têm muita consciência do que fazem, tem lugar que é o padre quem manda. Eu aprendi com os capitães mais velhos na região que eu estou, lá em Belo Horizonte, o padre dá o sacramento. O fundamento, o mandamento da festa, são os congadeiros. Se não tiver congadeiro pra saber o que é mandamento e fundamento da festa, a festa fica bonita só por fora [...]. **Capitã Pedrina** em depoimento à Fernanda Rubião (Rubião, 2010, p.53).

A pesquisadora e capitã Pedrina de Lourdes Santos, do Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira – MG, começou a dançar e tocar nesta guarda quando tinha 11 anos de idade, para suprir a falta de dançadores homens, já que tradicionalmente mulher não podia participar do terno. A partir daí Pedrina foi se especializando nas artes e saberes do reinado, história e cultura afro-brasileiras, e cantos e oralidade em línguas africanas de matriz banto; e

é amplamente reconhecida como pesquisadora destes temas e como pensadora negra sobre relações étnico-raciais. Com a morte do capitão Leonídio dos Santos, seu pai, em 1980, Pedrina assumiu a capitania da guarda com um irmão, sendo uma das primeiras mulheres capitãs de uma guarda de moçambique. Pedrina também participou da disciplina *Catar folhas: saberes e fazeres do povo de axé*, no ano de 2016, no projeto *Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais*, da UFMG (<http://www.saberestradicionais.org/pedrina-de-lourdes-santos/>).

Pedrina defende com afincos a fundamental importância da demarcação de espaços e papéis, deixando claro que os negros, os congadeiros são os donos da festa. A capitã é uma interlocutora devesas importante na dissertação de Fernanda Rubião (2010), que levantou uma série de notícias de jornais da região de Oliveira ao longo da primeira metade do século XX, deixando explícita a conflituosa relação do reinado com a Igreja Católica, além da visão preconceituosa de segmentos não ligados à celebração – que consideram o reinado e os negros como “não civilizados” e “africanos bárbaros”. A *Gazeta de Minas* de 20 de outubro de 1918, por exemplo, noticia a festa dizendo que “Durante três dias viu-se Oliveira dominada por uma algaravia ensurdecidora partida dos terços dos negros que saracotearam danças litúrgicas, de um bárbaro e horripilante ritual hotentótico ou de Moçambique (Gazeta de Minas, Ano XXXIII, no 1607, 20 de outubro de 1918 *apud* Rubião, 2010. p. 24).

Em 1927, após a proibição da festividade por parte do bispo de Belo Horizonte, em 1923, a *Imprensa Oficial de Minas Gerais* publicou: “Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados Reinados ou Congados que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas” (Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Bello Horizonte, *Imprensa Oficial de Minas Gerais*, 1927 *apud* Rubião, 2010, p. 26).

Já nas décadas de 1950 e 1960, após a retomada da festa, a *Gazeta de Minas* publicou inúmeras críticas defendendo a completa extinção do reinado. A coluna de Zé Canela de Ferro, publicada em 1951, afirma que o congado deveria ter acabado junto com a escravidão: “Acabou-se a escravidão. Ficou o reinado. Aquilo era feito como um ato de devoção, entremeado das danças e comedorias abundantes. [...] Ora, aquilo se tolerava num ambiente de negros escravos e de gente simples e ignorante, porque tinham reta intenção e pretendiam agradar à Senhora do Rosário”. Em outro artigo, *O tal do Reinado*, ele afirma: “Já não

estamos mais na África e a senzala já se acabou! Será que os tais estão com saudades de escravidão?” (Rubião, 2010, p. 34). Segundo a autora, há uma hipótese de que Zé Canela de Ferro seja o pseudônimo de Monsenhor Leão, então vigário de Oliveira.

Rubião chama atenção ainda para o fato de muitas das matérias publicadas na *Gazeta de Minas* durante a década de 1950 marcarem uma posição que separa o congado da religião católica, como parte de um movimento maior de aversão ao espiritismo. Colunistas afirmam que “o Congado e o espiritismo são praticados por negros”, ratificando a

ideia de que o Congado é ligado a práticas espíritas. Zé Canela de Ferro em “Espiritismo – a maior superstição de todos os tempos”, em 31 de maio de 1959, afirma que: “Esses espíritas de macumba deviam dar um passeiozinho à África ou à Índia, onde sua majestade infernal tem templos e adoradores (Gazeta de Minas, Ano LXXII, no454, 31 de maio de 1959, p. 3) (Rubião, 2010, p. 36 e 37).

Este posicionamento permanece, ainda que com menos força, na década de 1960, com textos fazendo referência à “macumba como uma prática exclusiva dos negros” e, implicitamente, relacionada ao congado. Como exemplo, Rubião apresenta outro artigo do Zé Canela – *Macumba é indústria no Brasil* –, onde ele afirma que “A macumba é de origem africana. Para aqui a trouxeram os escravos, que era a religião dos pagãos de diversas tribos africanas” (Ibidem, p. 37).

A relação entre o congado e práticas espíritas também aparece nas memórias dos congadeiros com quem Fernanda Rubião conversou. Segundo ela, para alguns participantes da Festa de Nossa Senhora do Rosário, ainda existe uma “ligação entre o Candombe e determinadas práticas espíritas [...] o que faz com que muitos não aceitem este ritual” (Ibidem, p.30). Esta observação ajuda a iluminar a complexidade dos congados e reinados, e as diversas espiritualidades, atores e motivações que os constituem. Além disso, lança luz sobre a necessidade que muitos grupos ainda sentem de manterem alguns elementos de sua espiritualidade – geralmente associadas às “práticas espíritas” – em segredo²⁴.

24 No século XX, era comum a negação dos jongueiros, quando entrevistados por pessoas de classe média, de que sua arte estivesse ligada de alguma forma à macumba. “Sua reticência, dado o preconceito contra essa religião no mundo branco, é compreensível” (Slenes, 2007, p. 154).

O tom de preconceito e de deboche também está presente em relatos de viajantes e naturalistas que escreveram sobre os congados – e sobre manifestações “de negros”, de forma geral – como é o caso do naturalista Johann Emanuel Pohl, que assistiu e descreveu a Congada de Santa Efigênia do Arraial de Traíras, em 1819 (Pohl, 1976; Viana *et al*, 2010). Às concepções e etnocentrismos que estes observadores e estudiosos carregavam consigo, acresce a dificuldade de entender o que se passava. E de fato pouco, ou quase nada, entenderam do que se passava. No caso dos congados, a complexidade das cerimônias tão ricas em significados difíceis de serem desvendados – alguns inacessíveis aos não iniciados – passou despercebida a muitos viajantes, folcloristas, etnógrafos e historiadores (Viana *et al*, 2010). Com relação ao uso das insígnias da realeza, por exemplo, Pohl não conseguiu ver a sua função simbólica.

Hebe Mattos e Martha Abreu (2007) constataram esta incompreensão e incapacidade de ver (de reconhecer) por parte de viajantes e cronistas também no contexto dos jongs e batuques – manifestações com significados igualmente difíceis de serem desvendados. Segundo as autoras, em alguns relatos sobre batuques escritos por estes observadores é impressionante a presença de traços, nas descrições, que poderiam hoje ser identificados como de jongs. As autoras explicitam ainda o tom de deboche e crítica presente em alguns desses relatos – com expressões como “estranha” e “selvagem” festa ou “espetáculo de miséria moral e física” (Mattos e Abreu, 2007, p. 76).

Viajantes e senhores, entretanto, não viram – muito menos entenderam – todos os *batuques* que os escravos realizavam. [...] Os arredores e o interior das senzalas, as roças e as matas, os terreiros das casas ou choças de escravos casados ou idosos serviam para os encontros de caxambu. [...] Os conteúdos desses encontros, por sua vez – como as críticas irônicas aos senhores, senhoras e feitores, as disputas internas, as reverências ao passado, o respeito aos africanos e ancestrais – cantados em versos e em crônicas orais musicadas, também não foram compreendidas por aqueles que registraram o jongo no século XIX. Os provérbios, as imagens metafóricas e as mensagens cifradas não foram percebidos, nem mencionados pelos viajantes. Até mesmo muitos folcloristas do século XX [...] não perceberam os sentidos dos versos cantados (Mattos e Abreu, 2007, p. 79).

A própria denominação batuque está carregada desta incompreensão. O termo foi usado genericamente pela maioria dos viajantes para se referirem a “qualquer reunião de ‘pretos’”. Sem dúvida, foi o nome utilizado pelos ‘de fora’. O termo é encontrado também nos códigos de repressão e controle, como nas posturas municipais de várias cidades do Brasil, ao longo do século XIX, e nos jornais da Corte, que costumavam reclamar dos incômodos que tais práticas causavam à vizinhança e ao trabalho” (Mattos e Abreu, 2007, p. 73).

AO OLHARMOS COM ATENÇÃO para a localização das igrejas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, podemos visualizar, por meio da materialidade das construções, terrenos e caminhos, a estratificação do sistema escravista. Enxergamos uma clara delimitação do espaço nas vilas mineradoras, que marcam fronteiras e ditam quem pode circular aonde.

No interior das Irmandades mantiveram-se as oposições e contradições do sistema escravista. Lendo nos índices extralegais, confirmamos nossa hipótese no que se refere à disparidade topográfica das construções das igrejas de negros e brancos, espelhando a distância entre dominadores e dominados e o grau de negatividade da atividade paternalista dos senhores, conforme observamos em Tiradentes, Minas Gerais. A Igreja Matriz de Santo Antônio, mandada erigir pelos senhores brancos, localiza-se na parte superior do morro ao passo que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em terreno cedido pelos senhores, localiza-se na parte inferior (Gomes e Pereira, 2000, p. 54).

Acompanha esta disparidade topográfica um distanciamento espacial que delimitava, geralmente longe dos centros das vilas, os espaços permitidos aos negros. Em apresentação no *Encontro Nacional das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* (2017), o arquiteto e historiador Gustavo Neiva mostrou esta cisão na formação espacial da Cidade de Goiás. Situações semelhantes podem ser observadas em Pirenópolis – GO, em Itapecerica – MG e também com relação à Igreja de Santa Efigênia, em Niquelândia – GO.

Esta estratificação e opressão dos negros – e de quase tudo que lhes dizem respeito – é visível ainda nas várias demolições de igrejas de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: Cidade de Goiás – GO; Pirenópolis– GO; Bom Despacho – MG (Queiroz, 1998); Contagem – MG (informação dada por Seu Mário Braz da Luz, capitão mor e patriarca da comunidade dos Arturos); Oliveira – MG. Embora não seja um tema ao qual tenha me dedicado neste trabalho, várias pistas sobre estas demolições apontam para um provável apagamento de memória e para uma triste combinação entre patrimônio e racismo.

Com relação à Oliveira, por exemplo, a antiga Igreja do Rosário de Oliveira foi demolida em 1929 e outra foi construída em seu lugar – a qual foi denominada Igreja de Nossa Senhora de Oliveira. Até a data de sua demolição, os reis congos e festeiros eram coroados no interior da antiga Igreja do Rosário. Fernanda Rubião (2010) afirma que “os congadeiros acreditam que o espaço da antiga Igreja do Rosário lhes foi roubado. Ainda a consideram um lugar sagrado, uma relíquia do tempo do cativo, que faz parte da sua história e que foi construída pelos seus antepassados.” Pedrina dos Santos, a capitã do Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira, afirma ainda que ali era o cemitério dos negros e avalia sua demolição como “uma tentativa de tirar os negros do Rosário do centro da cidade de Oliveira, já que a antiga Igreja se situava neste local” (Rubião, 2010, p. 51 e 52).

A fala de Pedrina traz bem a dimensão da estratificação socioespacial que perdura nos dias atuais e que é visível também na geografia das festas e irmandades do rosário. A maioria das sedes das irmandades e dos ternos, e das moradias dos congadeiros e reinadeiros se encontra nas periferias ou locais mais afastados do centro das cidades. Esta exclusão socioespacial das pessoas de baixa renda – que no Brasil coincide em grande medida com a parcela afrodescendente da população – é visível ainda nos programas governamentais de moradia popular e na escassez de transporte público conectando estas pessoas, que estão nos bairros mais afastados, às regiões centrais ou consideradas “nobres” das cidades (sobretudo nos finais de semana, quando elas não precisam se deslocar ao trabalho) – “espelhando a distância entre dominadores e dominados e o grau de negatividade da atividade paternalista dos senhores”. Esta estratificação – e opressão – é vivenciada em vários aspectos da vida cotidiana das pessoas do Moçambique do Tonho Pretinho, de seus familiares – e de congadeiros e foliões, de forma geral. São inúmeras as histórias de dificuldade ou impossibilidade de acesso a

hospitais e postos de saúde públicos ou trágicos relatos vinculados ao tráfico de drogas, por exemplo. No caso específico do infarto que Tonho Pretinho sofreu em 2016, ele provavelmente não teria sido socorrido a tempo se não estivesse em Brasília e com condições de ser levado inicialmente a um hospital particular.

CONFLITOS ENTRE PÁROCOS E IRMANDADES são antigos e estão documentados, em Minas Gerais, desde o século XVIII. E, como vimos, continuam na atualidade. Muitos destes conflitos têm relação com as diferenças de entendimento e de práticas religiosas em uma “mesma” celebração; e ainda com a multiplicidade de grupos e interesses em interação. A existência de conflitos, entretanto, não corrobora, necessariamente, a ideia da simulação do culto católico para dissimular ritos de origem africana ou ameríndia. Tal perspectiva acaba por reduzir a complexidade cosmológica dos congados, reinados e moçambiques.

Para alguns segmentos da Igreja Católica, o reinado não é católico: o clero apostólico romano muitas vezes vê os congados como uma religião sincrética e não entende que ele seja suficiente ou puramente católico. Por outro lado,

alguns segmentos do movimento negro, geralmente vinculados ao candomblé ketu / nagô reafrikanizado, não percebem o congado como religião afro-brasileira por entender que ele seria católico, logo, da religião do colonizador europeu. Pessoas que têm acesso apenas às funções públicas dos congados também costumam considerá-lo estritamente católico. Na somatória dessas percepções externas, temos a situação esdrúxula e paradoxal de o congado não ser visto por uns como católico, por ter elementos de religiões africanas, e de não ser visto como religião de matriz africana pelos outros, por ser ou ter elementos da religião católica (Viana e Rios, 2016, p. 20 e 21).

Dada a complexidade e a diversidade dos reinados, irmandades e guardas é impossível chegar a qualquer generalização que valha para qualquer contexto. Sobretudo se pensarmos nos dias de festa, nos quais convivem distintas instituições, catolicismos e grupos sociais. As diversas

guardas, reis eletivos e reis congos e perpétuos, padres e grupos ligados à instituições religiosas, personalidades políticas, cada grupo “vivencia uma festa”; confere um sentido particular para os rituais de acordo com sua visão do mundo e seus interesses.

As cosmologias relativas a cada grupo ou festa – no caso desta tese, mais centrada no Moçambique do Tonho Pretinho – podem não existir ou sequer fazer sentido para outras guardas, festeiros e demais pessoas que acompanham uma festa. Em Itapecerica – MG, por exemplo, *vestir de rei ou rainha* nem sempre é motivado pela fé e devoção à Nossa Senhora do Rosário²⁵. As diferenças podem ser tão grandes a ponto de participantes dos mesmos rituais, na mesma hora e local, vivenciarem festas distintas.

É igualmente neste sentido que argumento sobre a existência, concomitante, de múltiplas festas em uma festa: estamos diante de ternos, instituições, pessoas e grupos vivenciando distintas cosmologias e, portanto, realidades. Destarte, algumas etapas rituais, como o *fechamento do terno* contra os males presentes na festa, só ganham sentido para os grupos que compartilham uma mesma cosmologia. Ou ganham sentidos distintos na medida em que se habita distintos cosmos – estando estes, justapostos nos reinados. (Viana, 2014, p. 53)

Chamo a atenção, contudo, para a existência, dentre os vários catolicismos presentes na festa, de um “catolicismo” com elementos cosmológicos de origem africana (notadamente centro-africana), elementos do catolicismo da Igreja Católica, além de elementos ameríndios; uma espiritualidade que extrapola a dimensão da festa.

Ao reduzirmos os reinados e os congados estritamente a celebrações do catolicismo popular, por exemplo, perdemos muito da complexidade desta espiritualidade. Esta redução, no entanto, também pode estar vinculada ao olhar do pesquisador – que pode não ter visto determinados elementos; ao fato de certos conteúdos não terem sido a ele revelados; ou, ainda, ao fato de ele não ter sido autorizado a publicá-los. Pesquisas que concentram nas etapas rituais das festas acabam perdendo a conexão com a espiritualidade cotidiana; e, dentre estas pesquisas, existe ainda a diferença entre as etapas rituais de caráter público – da rua – e

²⁵ A expressão *vestir* (de rei, de rainha) é sinônimo, em Itapecerica, de ser festeiro no reinado, “vestindo” de algum membro da realeza eletiva.

aquelas privadas – de dentro das irmandades, dos terreiros. Talvez por isso deixem de ver os pretos-velhos, Nossa Senhora e Iemanjá, os caboclos e os capitães-curadores. Viajantes, cronistas e folcloristas se ativeram basicamente às externalidades da celebração.

É importante ressaltar ainda que existem grandes – e cruciais – diferenças de acesso a certos conteúdos por quem é “de dentro” e quem é “de fora”. Quem é de dentro do Moçambique do Tonho Pretinho, por exemplo, *criado no Congo*, lida com os pretos-velhos, caboclos, as forças da natureza, ancestrais, guias e divindades africanas de forma aberta e quase “natural”; e geralmente desde criança. Quem não conhece estas manifestações, ao contrário, terá dificuldade de reconhecê-las na rua, o que faz com que passem despercebidas (Viana, 2014; Viana e Rios, 2016).

O elemento *tempo* – de duração da pesquisa, de convívio com as pessoas – é ainda um ingrediente deveras precioso em um trabalho sobre esta espiritualidade dos moçambiques e reinados. Algumas práticas, conteúdos e mesmo seres que habitam o cosmos, só se tornam “visíveis” com o passar do tempo; tanto porque o pesquisador de alguma forma amadureceu para passar a vê-los e reconhecê-los, quanto porque existem alguns assuntos que a gente só conversa com quem conhecemos há algum tempo. Dado o caráter espiritual de muitos desses assuntos, às vezes o capitão precisa conhecer melhor seu interlocutor para saber se ele pode ouvir certas coisas. Foi o que capitão Julinho respondeu a uma pesquisadora que dizia não saber se o capitão não estava dizendo “certas coisas” porque ele não sabia, se elas não tinham “explicação”, ou se ele “não queria falar”. O capitão então respondeu mais ou menos assim: “Tem umas certas coisas, minha filha, que a gente até pode falar. Mas eu tenho que te conhecer um pouco. Eu tenho que te dar uma olhada assim, pra saber se você pode ouvir, ou se não pode”.

A dimensão do segredo também pode ser um motivo pelo qual os guias, os escoras, as entidades e os ancestrais não apareçam em muitas pesquisas e publicações sobre os reinados / moçambiques. Existem conteúdos que são restritos aos iniciados. Além disso, o segredo pode ainda estar atrelado a uma estratégia de sobrevivência tanto da manifestação, quanto da comunidade, e ainda das pessoas individualmente, uma vez que as manifestações afro-brasileiras – e seus praticantes – são histórica e constantemente alvo de ataques, condenação e preconceito. Nas guardas com as quais o professor e pesquisador Rubens Silva trabalhou em

sua pesquisa de mestrado, por exemplo, certas práticas e elementos desta espiritualidade “mais africana” – como o transe mediúnico do capitão, o canto de pontos e à menção à presença de pretos-velhos e caboclos – só são permitidos em rituais internos; de forma alguma em espaços públicos nos dias da festa (Silva, 2010, p. 161). Também em algumas comunidades jongueiras, segundo Paulo Dias, líderes “encarregam-se de coibir eventuais manifestações públicas de espiritualidade nas rodas de jongo” (Dias, 2001, p. 874).

Esta dimensão do segredo pode ainda ter relação com o caráter espiritual dos moçambiques e reinados, e a constante circulação de forças – fastas e nefastas. Dada a periculosidade desta dimensão, é bem provável que os capitães – e reis em alguns contextos –, que possuem um poder espiritual que os permite lidar com estas forças, tenham cautela com relação aos conteúdos a serem divulgados mais amplamente. É importante não perder de vista ainda a tradicional disputa de poderes entre capitães. Assim, não revelar certos segredos seria também uma forma de zelar de seus poderes²⁶.

Com relação à transmissão de certos saberes e segredos há igualmente os casos em que o capitão escolhe não passar adiante seus conhecimentos por avaliar que não existe ninguém suficientemente preparado para recebê-los; nestes casos, acabam levando consigo, ao falecerem, parte dos saberes e segredos da tradição dos congados. Há portanto uma perda de saberes, em termos da coletividade da tradição dos moçambiques e reinados. No contexto do xangô do Recife, o professor José Jorge de Carvalho publicou, em 1987, que a estrutura do segredo vinha acarretando crises de perda da tradição apesar do enorme esforço de conservação dispendido pelos cultos tradicionais:

Pelo que dizem os vivos (e tendo a aceitar seu argumento), nenhum dos velhos líderes jamais passou adiante todos os segredos que sabia sobre o culto; pelo menos, não passou todos para uma mesma e só pessoa. Consequentemente, o conhecimento das fórmulas rituais, que sustentam a prática do culto, só tende a diminuir com cada especialista que desaparece (Carvalho, 1987, p. 41).

26 No caso do xangô do Recife, o professor José Jorge de Carvalho encontrou a contraditória “estratégia suicida, vista da perspectiva da comunidade como um todo: muitos rituais deixaram de ser feitos propositalmente, para impedir que indesejáveis, ou inimigos, aprendessem a fazê-los” (Carvalho, 1987, p. 40).

Apesar desta constatação, que faz muito sentido para o contexto dos reinados, acredito que, dado o caráter espiritual de grande parte destes saberes, os capitães ou outras figuras conhecedoras da tradição possam revelá-los ou transmiti-los por meio dos sonhos ou durante os trabalhos nos terreiros e injós de ternos e irmandades.

O preconceito e a violência muitas vezes sofridos pelos praticantes de religiões afro-brasileiras é um forte elemento na decisão de se revelar ou guardar certos conteúdos ou experiências. É difícil se assumir detentora de um dom espiritual “de cabeça erguida e peito aberto” quando se corre o risco de apanhar, de perder o emprego, de ser alvo de chacota na escola, no trabalho, na rua... Quando estava escrevendo minha dissertação de mestrado procurei Dona Lena, Tonho Pretinho e Deco para saberem se eles preferiam que eu omitisse os verdadeiros nomes no texto. A única e séria preocupação de Dona Lena foi que, as pessoas da cidade, ao lerem meu trabalho, deixassem de empregá-la por considerarem-na “macumbeira”. A expressão “tem muita gente ignorante” – ou seja, que não entende (e não quer entender) do que se trata esta espiritualidade e a julga como “coisas ruins”, “feitiçaria” etc – é muito recorrente nas explicações sobre o porquê de não falar sobre certos conteúdos.

Capitão Julinho conta que quando era mais jovem passou por muitas situações de discriminação:

A gente era discriminado pela sociedade naquela época, né? Os fazendeiros, as pessoas ricas, tinham pavor da gente. Eles falavam que aquilo ali era bruxaria, era macumbaria, e era aquela coisa. Então, quantas vezes, meu filho, eu já corri com bandeira na mão, do terno do meu pai, quantas vez! Às vez a gente lá ia com um terno assim, um senhor apontava lá aí a gente tinha que correr porque senão ela mandava bater, e era feio. Quantas vez! Isso foi muitas vez mesmo. Eu já entrei, pra te falar a verdade, eu já entrei com bandeira até debaixo da cama. **Capitão Julinho**. Agosto, 2004

Em sua dissertação, Fernanda Rubião (2010) afirma que a repressão e a condenação do reinado deixou sequelas na memória dos congadeiros com quem ela dialogou: “A capitã Pedrina afirma que muitos participantes da festa, especialmente os capitães de terno, eram presos quando saíam às ruas da cidade para louvarem seus santos de devoção. [...] ao acatar

ordens de representantes eclesiásticos, a polícia prendeu seu pai, o capitão Leonídio, e outros que enfrentaram as ordens do bispo” (Rubião, 2010, p. 29). Segundo a capitã, o medo era tão grande “que alguns congadeiros que participaram da Festa de Nossa Senhora do Rosário no período anterior não retornaram em 1950”. E conclui com os versos que se cantava no dia do levantamento dos mastros naquele tempo:

Negro não matou, negro não roubou, fez nada. Negro não matou, negro não roubou, fez nada. Mas o povo tá dizendo que amanhã é o meu jurado. Vou pedir Nossa Senhora que ela mesma seja minha advogada. Era comum cantar isso assim que levantava o mastro porque levantou o mastro já sabia que no outro dia a polícia podia estar lá e a pessoa já podia estar presa. É uma história que... Hoje se fosse... Não, isso já passou, né, mas tá aí essa história recente pra mostrar que essas coisas não passaram assim não. **Capitã Pedrina** em depoimento à Fernanda Rubião (Rubião, 2010, p.32).

A manifestação, muitas vezes velada, dos pretos-velhos, dos caboclos, das forças da natureza, dos ancestrais e das divindades africanas nos rituais de rua do Moçambique do Tonho Pretinho e de outras guardas pode não se dever, portanto, a uma simulação de crença católica, mas à necessidade de se precaver contra preconceitos externos (Viana e Rios, 2016). A não divulgação das cerimônias de candombe na programação pública de algumas festas, como a da Comunidade Quilombola dos Arturos, em 2017, também pode ter relação com esta precaução; ou com o desejo de guardar, em ambientes mais restritos e comunitários, certos conteúdos e forças. A estratégia da invisibilidade, adotada por muitos quilombos, ressoa com esta atitude de guardar certos conteúdos, práticas e forças: “tornar-se invisível foi uma tomada de posição, uma atitude afirmativa dos negros fugidos que lhes permitiu um caminho próprio de subjetivação e tomada de consciência” (Carvalho, 1995).

O processo pelo qual Sebastião passou até conhecer o injó ilustra um pouco desta cautela com os elementos mais secretos que, no caso do Moçambique do Tonho Pretinho, tem muita relação com a espiritualidade afro-brasileira. Sebastião já havia acompanhado o terno nas funções de rua quando foi convidado a estar presente em uma cerimônia de fechamento do terno, na casa de Tonho e Lena. O capitão fez suas orações, cantou, pediu a benção à Nossa

Senhora do Rosário, a São Benedito... Então parou o terno, se voltou a Sebastião e pediu licença “ao doutor” para pedir as bênçãos dos pretos-velhos e dos caboclos, sem as quais ele não podia sair. Em seguida veio o convite para conhecer o injó. Este processo, que contando assim parece rápido, demorou, no entanto, aproximadamente três anos. Já eu, conheci o injó numa sessão de trabalho (a qual fiz referência no início da tese), após uma viagem, de Goiânia a Itapecerica, cheia de percalços. O fato de estar com Sebastião pode ter me aberto com mais facilidade o longo caminho que ele trilhou; contudo, já presenciei Dona Lena sugerindo que pessoas que estavam com ele não participassem dos trabalhos por, segundo ela, não acreditarem na vida espiritual. Esta é uma pergunta que Dona Lena fez em outra ocasião, quando da ida da equipe do IPHAN à Itapecerica, para saber se os levaria ou não ao injó.

Os produtos resultantes do projeto *Memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, realizado no âmbito do edital do CRESPIAL, trazem conteúdos de sua espiritualidade africana; conteúdos incomuns nas publicações, CDs, filmes e registros fotográficos de reinados, irmandades, congados e moçambiques. Quando da publicação deste edital, no entanto, a ideia de “sair do cantinho” – na feliz formulação de Mãe Efigênia / Mametu Muiandê da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango – estava em vias de consolidação. Essa formulação, proferida na mesa “Saberes e fazeres do Candomblé, Umbanda e do Reinado do Rosário”, no seminário *Africanias* (2016), trazia a percepção de que, embora o segredo tenha sido fundamental como estratégia de resistência cultural, esta etapa precisa se encerrar. Mãe Efigênia defendeu “um segundo grito de liberdade” e o enfrentamento dos “preconceitos e perseguições às suas práticas de forma aberta e no espaço público”, dando testemunhos de sua vivência (Viana e Rios, 2016).

A proposta construída entre Tonho, Dona Lena, Deco, Sebastião e eu, visava valorizar a espiritualidade de origem africana no Moçambique, o que implicava, conseqüentemente, a necessidade de divulgá-la em alguma medida. “E isso era um passo delicado, uma vez que o movimento de ‘sair do cantinho’ precisava ser feito sem perder ou profanar o que é tão importante para os moçambiqueiros; uma vez que religião tem mistério e mistério não é aberto a não iniciados”. Toda a execução do projeto foi acompanhada de diálogos com os integrantes da guarda. Alguns assuntos mais delicados, como o que mostrar desta

espiritualidade africana, passaram, no entanto, primeiramente pelo crivo de Dona Lena, Tonho e Deco.

Um diálogo crucial se deu na casa de Dona Lena e Tonho Pretinho, quando precisávamos definir o argumento do filme e da exposição de fotografias. Nós havíamos registrado todas as etapas rituais da festa, incluindo atividades preparatórias, como a ida ao Rosário Velho para buscar os cipós e raízes para o preparo da amargosa e as orações dos capitães no injó, que antecedem o fechamento do terno. Restava saber, entretanto, se Dona Lena, Tonho Pretinho e Deco estavam também dispostos a mostrar publicamente as imagens registradas.

Cientes de que muitos elementos da espiritualidade do Moçambique tinham sua circulação e visibilidade restritos, selecionamos aquelas imagens que considerávamos mais delicadas e apresentamos para Tonho Pretinho, Deco e Dona Lena. Eles olhavam com atenção a sequência, até que Tonho, olhando a fotografia registrada no Rosário Velho, no momento em que recebia a benção de Pai Benedito, falou: essa foto tem que entrar no projeto! (Viana e Rios, 2016, p. 107 e 109)

Deco e Dona Lena concordaram com Seu Antônio. Sua fala, com tamanha assertividade, se tornou uma orientação para os argumentos do filme, do livro e da exposição de fotografias. Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco estavam muito imbuídos em mostrar a espiritualidade da festa, como se pode ver nas falas registradas no filme *Na Angola tem*; isto se relacionava, dentre outros elementos, com um desejo e interesse em divulgar os “verdadeiros” sentidos do reinado – a *tradição espiritual*; a *linha da Angola*; a *força das matas e das águas* – preceitos valorizados e seguidos por seu Moçambique.

A presença dos pretos-velhos se dá, portanto, em várias passagens, depoimentos e fotografias. Uma cena que não entrou no filme, mas que me parece bastante representativa deste desejo de Tonho Pretinho em mostrar os pretos-velhos e a dimensão espiritual da festa e de sua vida foi registrada em um dia que gravamos Tonho e Deco no injó. Combinamos com Tonho que faríamos uma tomada dele saindo do cômodo. Pedimos a ele que aguardasse alguns minutos para sair, dando tempo suficiente para Diana Landim (cinegrafista e diretora de fotografia) posicionar a câmera no ângulo desejado. Tonho Pretinho então saiu do injó: vinha todo

devagarinho, passos lentos, corpo encurvado, cachimbo na boca. Caminhava apoiado no bastão. Uma encenação de um preto-velho que tinha, a meu ver, relação com a imagem que ele queria passar dele e de seu Moçambique. O Moçambique é dos pretos-velhos. E ele, ali, era o próprio preto-velho.

Os pretos-velhos estiveram presentes também durante a edição do DVD, a gravação do CD e se manifestaram favoravelmente no dia em que mostramos para os integrantes do terno a última versão do filme antes de enviá-lo a fábrica. A sessão se deu na casa de Joana Darc, filha de Tonho e Lena: estávamos todos assistindo ao DVD quando, de repente seu Antônio começou a bater palmas, tirou o chapéu e fez um som com a boca. Dona Lena imediatamente sentou ao seu lado. Não entendi o que estava acontecendo. Depois de acabado o filme é que me explicaram que era um preto-velho dando sua aprovação. Por isso Dona Lena sentou-se ao seu lado; como cambona e para caso qualquer intervenção fosse necessária. Neste dia também esteve presente um querido falecido integrante do Moçambique.

Durante a escrita da dissertação vivenciei uma situação que me deu bem a dimensão da presença e atuação dos guias. Estava em Brasília, escrevendo uma passagem sobre os pretos-velhos, quando fiquei em dúvida se poderia de fato escrever sobre aqueles temas. Telefonei para Deco e indaguei. Ele, muito tranquilo, me respondeu com a seguinte pergunta: *Você está conseguindo escrever?* Se a resposta fosse afirmativa, significava que não tinha problemas; eu poderia continuar escrevendo. Qualquer coisa que não devesse ser escrita, explicou-me Deco, os pretos-velhos barrariam e eu não conseguiria escrever.

Esta constante e ativa presença dos pretos-velhos me faz pensar que era também de interesse deles que esta espiritualidade africana fosse mostrada da forma que foi.

Ainda não tenho informações das impressões e reflexões de outros ternos e irmandades a respeito da divulgação desta espiritualidade afro-brasileira do Moçambique do Tonho Pretinho. Estas impressões consistiriam dados interessantes para uma futura pesquisa. Por ora, tenho conhecimento de que um capitão da Congada da Vila João Vaz, em Goiânia – GO, que recebeu o livro com o CD e DVD, está interessado em ir para Itapeverica encontrar com Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco num movimento de se “reconectar com a tradição”. Outra experiência que valeria uma pesquisa.



Fotografia de Diana Landim

ALGUNS PROCESSOS, COMO A NECESSIDADE DE ESCONDER certas práticas e conteúdos, parecem ter contribuído para a pouca visibilidade desta espiritualidade afro-brasileira nos moçambiques, congados e reinados. A escassez de pesquisas integrando as cosmologias dos reinos, irmandades, guardas e festas com a vida cotidiana também contribuiu para a perda da totalidade do fenômeno, da espiritualidade, desta forma de estar no mundo.

Minha experiência com o Moçambique do Tonho Pretinho – somada às experiências pregressas *no rosário* – levaram-me a compreender as cosmologias da festa dentro de um sistema cosmológico maior, uma espiritualidade que está presente também na vida cotidiana. Não significa que o tempo da festa, o tempo da abertura dos reinos, não seja fundamental ou seja igual à vida cotidiana. Existe sim uma transformação temporal, de intensificação da conexão espiritual e circulação das forças, de louvação a Nossa Senhora do Rosário e outros santos de devoção negra; tempo que permite a realização de certos rituais, tempo da realeza negra. No entanto, os guias, as forças das águas e das matas também fazem parte do dia a dia. Assim como as forças fastas e nefastas, os poderes e responsabilidades dos capitães-curadores (Viana, 2014).

Esta pouca visibilidade contribui para o fato desta espiritualidade não ser considerada como um “culto afro-brasileiro” por vários pesquisadores e aparecerem, geralmente, em grupos de trabalho (em congressos) de temas como festas e cultura popular. Nos GTs de religiões afro-brasileiras geralmente comparecem trabalhos sobre candomblés, umbandas, casa das minas, xangô... Segundo o professor Sérgio Ferretti, por exemplo, em conferência na Faculdade de Ciências Sociais da UFG, em Minas Gerais não se constituiu um culto afro-brasileiro. Vários processos podem estar por trás desta percepção: o fato de não podermos generalizar “o congado”, “o reinado” como “uma manifestação”; o fato das cerimônias públicas, às quais geralmente quem é “de fora” têm acesso, “parecerem” em sua externalidade muito mais “católica” do que “afro” (congado como um auto católico; considerando a dimensão africana apenas na presença da realeza, dos tambores, dos cantos e das danças); ao fenômeno de umbandização, ao qual voltarei mais adiante; ao fato de suas origens estarem vinculadas às irmandades dos homens pretos, o que, para alguns pesquisadores significa a perda de uma “africanidade” e a submissão à religião do colonizador; à supremacia iorubá nos estudos afro-brasileiros etc.

Segundo a pesquisadora Dalva Soares, a capitã Pedrina

ressalta que a bela festa que todos os anos enche de cor e som as ruas da cidade de Oliveira é apenas a “casca”. É preciso ter olhos para ver além do exterior, ela diz. Para que a festa aconteça, existe todo um trabalho espiritual realizado durante o ano todo. A casa de Pedrina em Belo Horizonte funciona, segundo ela, como um ponto de apoio

espiritual da festa e são as reuniões mensais que dão sustentação espiritual para os participantes da festa do Rosário (Soares, 2016, p. 36).

Voltarei a estes processos. Por ora, gostaria de refletir, a partir da minha experiência de pesquisa, sobre esta espiritualidade como um complexo cosmológico que inclui a presença dos guias, dos espíritos, das forças das águas e das matas. E que opera cotidianamente, fora dos períodos das festas ou de abertura dos reinos.

Ainda que o sistema escravista tenha se esforçado para desprover africanos escravizados de sua condição de pessoas, este esforço não foi integralmente alcançado: com eles vieram suas formas de pensar, de fazer música e dançar; vieram seus ancestrais e divindades, e a forma de se relacionar com eles. Embora a violenta diáspora tenha impedido a transposição completa de seus sistemas sociais, políticos e religiosos para as Américas, a escravização não destruiu integralmente hábitos, maneiras de pensar e sentir de suas vítimas. Além disso, “apesar de o monopólio do poder pelos europeus estabelecer tanto parâmetros e limites para a manutenção de continuidades sociais e culturais com a África como as formas das inovações”, as bagagens culturais trazidas com os povos escravizados também influenciaram as formas e conteúdos que as novas comunidades se organizaram no novo mundo (Viana e Rios, 2016, p. 97 e 98).

Este protagonismo dos africanos escravizados e seus descendentes na constituição das novas cosmologias e sistemas de organização social, apesar de toda a violência da escravização, só passou a ser reconhecido por pesquisadores e intelectuais, no Brasil, a partir dos anos de 1980; nos Estados Unidos, esta mudança de paradigma nos estudos sobre a escravidão que ocorreu no final dos anos 1960 (Lara, 2007; Slenes, 2007). Até então,

a maior parte das obras havia privilegiado uma análise mais sistêmica dos aspectos econômicos e sociais, insistindo na violência da dominação escravista e da história do capitalismo. Os escravos eram considerados ‘coisas’, seres destituídos de vontade própria, incapazes de atitudes políticas – e por isso deixavam de fazer parte da história, a não ser para nela figurar como números nas análises sobre o tráfico, ou como capital investido nas análises econômicas (Lara, 2007, p. 63).

Dentro desta perspectiva, Núbia Gomes e Edimilson Pereira se propuseram, na obra sobre a comunidade dos Arturos, a “reler o escravismo em Minas através da ótica do próprio negro e não mais pelos padrões estabelecidos pela visão escravista dos senhores. [...] [chamando] para o centro da página onde se escreve a História os elementos relegados à estreiteza das margens” (Gomes e Pereira, 2000, p. 52).

Podemos enxergar este protagonismo dos africanos escravizados ao olharmos para as distintas formas a partir das quais algumas tradições afro-brasileiras lidaram e lidam com a experiência do cativo em suas visões de mundo. Nos candomblés a escravidão é recalçada, como se nunca tivesse existido. Embora a história do xangô do Recife parta das décadas próximas à abolição da escravidão,

o povo do xangô conta uma história de feitos extraordinários de pessoas que viveram no Recife depois da abolição da escravatura. [...] Jamais se referem às privações do negro oprimido, mas às glórias dos libertos. Na narrativa de fundação do culto estabelece-se um vínculo direto entre a experiência africana dos tempos da liberdade anterior ao tráfico atlântico e a experiência brasileira dos negros após a Lei Áurea. [...] Evidentemente este corte, ou suspensão do relato histórico, é um silêncio intencional (portanto ainda mais significativo), pois havia escravos na época da suposta chegada de Tia Inês ao Brasil, e é difícil crer que o culto não tenha contado, nos seus primeiros momentos, com membros ainda submetidos ao regime escravo, ou recentemente libertos (Carvalho, 1987, p.52 e 53).

No universo dos congados, ao contrário, a espiritualização da experiência do cativo é central e de certa forma organiza sua visão de mundo. A própria história fundadora dos reinados, o episódio da retirada de Nossa Senhora do Rosário do mar, revive e atualiza a escravidão. Imagens da escravidão estão presentes em inúmeros cantos, na presença dos pretos-velhos e dos caboclos, nas histórias de nascimento de guardas – como o Moçambique do capitão Julinho – e de comunidades inteiras – como a Comunidade Quilombola dos Arturos (Csermak, 2013). A macumba, a jurema e a Umbanda também ritualizam, cada uma a seu modo, a experiência social do negro brasileiro.

O professor José Jorge de Carvalho avalia que

o silêncio do xangô em relação à escravidão pode ser visto também como um sinal de repressão, uma reação da ideologia do culto a enfrentar-se com a experiência traumática do negro escravo. O que acontece, de fato, é que a degradação a que foi submetido o africano no Brasil é incompatível com a visão de mundo do culto, que transmite a ideia do orixá todo-poderoso e senhor absoluto da cabeça (ori) do filho-de-santo. [...] Por outro lado, no contexto da escravidão, o senhor tinha poder absoluto de decisão sobre a vida do negro, cuja volição (ou ori, em um certo sentido) se anulava praticamente. Como explicar, dentro da visão de mundo do xangô, que os orixás todo-poderosos hajam permitido algum dia que os senhores de escravo se apoderassem do ori do negro, quando tal domínio deveria ser, por definição, exclusivo dessas entidades sobrenaturais? Entendo, portanto, que há uma forte razão ideológica para a supressão total da história da escravidão no Brasil: ela retiraria poder tanto dos orixás quanto dos líderes dos primeiros tempos, retratados como seres extraordinariamente (Carvalho, 1987, p. 52 e 53).

Fica implícito ainda “nesta história suspensa do xangô que os orixás abandonaram o negro à tragédia da diáspora, permanecendo na costa africana e só regressando ao convívio dos seus filhos após consumada a abolição” (Carvalho, 1987, p. 54); o que reforça ainda mais a forte razão ideológica para a completa supressão da escravidão no Brasil na visão de mundo e narrativas históricas do xangô me parece.

No caso dos congados tendo a compreender a espiritualização do cativo – que traz esta experiência para dentro do mito fundador, dos cantos e de uma série de outros elementos – como uma estratégia de contar a história tão válida quanto o recalque. À identificação de Nossa Senhora do Rosário com o sofrimento dos escravos – um ingrediente central nesta visão de mundo – acresce a fundamental presença dos pretos-velhos, cujas histórias de vida estão intimamente relacionadas ao cativo.

Segundo José Jorge de Carvalho (1995), uma das figuras mais difundidas no imaginário brasileiro ainda é a do escravo, ou negro alforriado e descendente de africanos, que se formou dentro do regime da escravidão. “Essa é a figura que alcançou estatuto mítico e divino dos pretos-velhos e pretas-velhas, entidades cultuadas na macumba, na umbanda e em outras

formas similares de cultos de possessão afro-espíritas” (Carvalho, 1995, p. 50). Como se verá mais adiante, estes guias também estão intimamente relacionados às origens dos moçambiques e dos congados, que guardam algumas semelhanças com estes cultos de possessão afro-espíritas.

A imagem da senzala aparece em vários cantos dedicados a eles (Carvalho, 1995) e segue sendo, de alguma forma, sua moradia. Lembremos de Deco, com o Moçambique, pedindo sua permissão para adentrar na senzala da Fazenda Palestina. Dona Esmeraldina conta que é possível ver os pretos-velhos nesta senzala:

Aqui era um salão onde eles guardavam trem. E lá na frente, ali, era o lugar deles baterem nos escravos. Ali eu sei que era dos escravos. Quando eu trabalhava aqui sempre eles falavam com nós que aqui era o lugar dos escravos e era mesmo. Eu já vi eles aqui uma porção de vezes, porque quem tem a força de ver, vê. [...] Se a gente firmar o pensamento neles a gente vê eles aqui. O senhor acredita? **Dona Esmeraldina**. Setembro, 2014

Esta fala foi registrada dentro da senzala, onde estávamos, além dela, Vitor Gabriel Silva, Sebastião Rios e eu. Dona Esmeraldina trabalhou na fazenda em um período anterior à compra pelo atual proprietário. Sua bisavó morava em uma senzala quando sua filha – a avó de Dona Esmeraldina – era pequena:

Ela era dos escravos. Então ela [a avó de Dona Esmeraldina] era pequena, eles criaram ela debaixo do chão assim: fazia aquelas cavernas e enfiavam eles lá dentro daqueles buracos compridos, punham uns *trem* por cima assim e cobria de capim. E eles ficavam ali dentro, fechado, pra eles poderem trabalhar. Porque as patroas não deixavam os meninos dos escravos ficarem na fazenda não, eles não aceitavam. Então ela tinha de carregar ela pequena e levar ela, punha lá dentro daquela caverna, que eles diziam que era caverna, né? Onde eles ficavam, e ela ia trabalhar. [...] Minha avó sofreu demais. **Dona Esmeraldina**. Setembro, 2014

As biografias de alguns caboclos e caboclas, presença também constante no Moçambique do Tonho Pretinho, estão igualmente relacionadas ao cativo. No culto da jurema no quilombo do Rio das Rãs (município de Bom Jesus da Lapa – BA), por exemplo, “a comunidade se redime miticamente, por meio dos pontos, a dívida histórica dos escravos fugidos da região para com os índios que os ajudaram”, venerando-os por meio das entidades caboclos e caboclas (Carvalho, 1995, p. 63). Além disso, a própria cosmovisão deste culto da jurema integra o mar – que trouxe os nagôs para o Brasil – com a mata – onde eles chegaram ao fugir do cativo e terra dos índios (Ibidem, p. 63).

Narrativas mencionando esta aliança entre negros fugidos e povos indígenas aparecem em vários outros contextos. O depoimento de Dona Isabel Casimira, citado na página 61, onde ela supõe que a visão tida pela sua mãe – de uma guarda de congo e uma de moçambique – era provavelmente dos antepassados dela “que, sem dúvida, foram muitos escravos e índios pegos a laço” traz também a dimensão do lugar comum que povos indígenas e escravizados ocupavam naquela sociedade.

Não ouvi referências a caboclos durante a pesquisa com a Congada de Santa Efigênia. No entanto, a presença indígena – sobretudo dos Avá-Canoeiro – é marcante nos relatos sobre a história da Congada (que envolve disputas e relações entre indígenas e não-indígenas), nos instrumentos (*canjás* – reco-recos – feitos de buriti), nos penachos (parte fundamental da vestimenta dos Congos) e possivelmente nas coreografias circulares nas danças da Congada (Viana, 2010; Pedroso, 1994).

O culto aos espíritos “deste lado do mundo, do Novo Mundo, do lado de cá da história – o caboclo, o preto-velho, os guias, espíritos de pessoas que portam uma história concreta” (Carvalho, 1995) são comuns às juremas, às macumbas, às umbandas, a alguns moçambiques e reinados e a outros cultos de possessão afro-espíritas; o que pode ter relação com a comum origem notadamente centro-africana (bantu). A substituição dos antepassados e ancestrais, tão importantes na cosmovisão bantu, pelos espíritos da terra – índios, caboclos (Slenes, 2007) – pretos-velhos, pombagiras, meninos da angola e outros guias me parece um caminho interessante de ser explorado. Os candomblés – incluindo o xangô do Recife –, que possuem

origens notadamente iorubá (ou nagô) e jeje (ou mina), operam com entidades de outro mundo – forças da natureza –, os orixás da África, seres de um mundo puramente mítico, que não participaram da formação histórica do Brasil (Carvalho, 1997). Ressalto, no entanto, que estas separações e distinções não fazem sentido em muitos terreiros, casas ou tendas.

O ponto que Pai Benedito puxou, pedindo às pessoas presentes que o cantassem, no Rosário Velho, em 2016, conta um pouco desta sua relação com os congados. O ponto diz assim:

Pai Benedito é preto, sá dona

Ele mora no roseiral

Ele é preto e tem coroa, sá dona

Ele é chefe de congado

Este ponto, assim como vários outros cantos que comparecem nesta tese, são compreendidos como textos religiosos, com o mesmo status dos textos sagrados oriundos das chamadas grandes religiões letradas: estes “cantos de poucos versos, dedicados a caboclos, juremas, Pretos Velhos e tantas outras entidades, são de fato textos pertencentes à esfera do sagrado e isso implica uma atitude de respeito radical à sua característica básica, qual seja a de formar um grande corpus místico-poético” (Carvalho, 1998, p. 03 e 04). Pai Benedito, que mora em um local de força, num roseiral, possui a coroa, insígnia máxima do poder na tradição do congado; ele é chefe do congado.

Neste mesmo texto, Carvalho apresenta um canto para fechar um ritual de mesa numa sessão de jurema do Recife, onde aparece a imagem do *jardim das flores*, quem segundo o autor, é um símbolo do centro do mundo bastante difundido em muitas tradições religiosas. Um trecho do canto diz: *No jardim das flores / onde os caboclo mora / levanta os caboclo guerreiro / vamo-nos embora*. José Jorge de Carvalho afirma que, embora pareça tautológico falar de um jardim de flores – uma vez que a ideia da flor parece já contida na ideia de jardim – há que se lembrar, contudo, “que existem jardins de pura folhagem e ainda que a maioria dos jardins exhibe uma mistura de folhas e flores. Um jardim exclusivamente de flores não é pois um pleonismo; pelo contrário, é algo difícil de conseguir, justamente porque as flores são mais facilmente percíveis. À semelhança do jardim do paraíso, portanto, essa imagem passa a ideia de

um instante de eternidade” (Carvalho, 1998, p. 18). No caso do ponto de Pai Benedito temos, não apenas um jardim de flores, mas de rosas, cuja simbologia também remete à Virgem Maria. As flores parecem ter também o sentido de bençãos, de forças positivas. É como leio os versos do canto amplamente difundido nos reinados que diz:

Tá caindo fulô, tá caindo fulô

Tá caindo fulô, tá caindo fulô

Tá no céu, tá na terra

Ê, tá caindo fulô

Capitão Julinho, na faixa 08 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* acresce ainda, a este refrão, os seguintes versos:

olha o sopro de nêgo tá cheio de fulô

o sopro de nêgo sempre deu fulô

No Moçambique do Tonho Pretinho os pretos-velhos são centrais nas narrativas que falam do início dos congados, do *batuque do reinado*. Deco assim explica:

O moçambique, os pretos-velhos dançavam nele. Eles que começaram o batuque do reinado. E os pretos-velhos são eles que ajudam, que protegem as guardas. Protege das coisas ruins: do olho gordo, do mal olhado, inveja, quebrante e mais outras coisinhas. Aí é pedir mesmo a proteção. E eles não largam... Desde a hora que bateu o apito: quando eles não estão no meio, estão de lado. Tanto os pretos-velhos como os caboclos. A gente pede para proteger a guarda toda, circulando tudo. Pede para fechar o cordão. A gente pede São Benedito pra vir circular o cordão para nada mal entrar nem arrebentar o cordão. Pede os caboclos pra ajudar fechar, pra não prejudicar nem acontecer nada de mal com nenhum companheiro, tanto dos pequenos até os mais velhos. **Deco**. Maio, 2014

Sua presença é fundamental no Moçambique do Tonho Pretinho; uma guarda de pretos-velhos – mas que conta igualmente com caboclos, pombagiras, escoras, meninos da angola; guias que também trabalham no injó. O depoimento de Deco marca a importância destes guias na proteção e equilíbrio do terno. Eles estão sempre na corrente, incorporados ou não. O fato de terem sido os pretos-velhos a terem começado o batuque do reinado tem relação com o episódio da retirada de Nossa Senhora das águas, feito logrado por eles. Certo dia, numa conversa, um capitão de moçambique, muito zeloso da tradição do congado, criticou os ternos que saem na rua *pulando*, mas sem saber do *fundamento* – palavra que foi usada por ele algumas vezes. As pessoas, dizia ele, têm falado muito de preto-velho, mas sem saber, sem conhecer, de onde eles vêm. Ele parecia reivindicar a “origem” do preto-velho no congado, na história de Nossa Senhora do Rosário. Segundo ele, as casas de espiritismo têm preto-velho, mas não sabem a história, o fundamento; e reforçou seu argumento reiterando que foram os pretos-velhos que conseguiram retirar Nossa Senhora do Rosário das águas.

Sobre a relação dos pretos-velhos com os congados, tive o privilégio de acompanhar o Moçambique da Irmandade do Rosário Os Ciriacos na visita que eles fazem, todos os anos, à Festa de Pai Guiné de Aruanda da Tenda Espírita Pai Oxóssi / Unzó Atim Obatalocy, em Contagem – MG. A festa é realizada sempre no dia 13 de maio – data que alguns terreiros, reinados e comunidades jongueiras celebram os pretos-velhos. O compromisso deste Moçambique com esta festa teve início quando, em certa ocasião, o preto-velho dono da casa desceu e pediu para que, no dia de sua festa, um congado viesse bater no terreiro. Desde então o Moçambique dos Ciriacos tem esta obrigação.

No ano de 2016, fomos, Tonho Pretinho, Deco, Sebastião, Marcelo Vilarino – a quem agradeço por este convite – e eu à sede dos Ciriacos para, de lá e com a guarda, seguirmos para a visita. O Moçambique chegaria no Unzó apenas no momento de *bater o congado* – explicou-me Toinzinho Ciriaco (Antônio Jorge Muniz), capitão-mor da Irmandade; dadas as diferenças de tradições – o Unzó Atim Obatalocy é uma casa de candomblé Angola – haviam algumas atividades das quais o Moçambique não participaria. Naquele contexto, os pretos-velhos eram o elo que unia as distintas tradições: seres dotados de biografias, de vontades, de gostos, circulam e imprimem suas características e desejos pelos terreiros e outros espaços por onde circulam. Muitas de suas histórias de vida estão relacionadas aos congados; e, segundo

Deco, eles adoram cantar e dançar. Assim, nada mais justo do que a presença de um terno de moçambique numa festa de Pai Guiné de Aruanda: o preto-velho, entidade espiritual, fez o pedido e *nós, vivos*, o atendemos.

É interessante pensar ainda que tanto os pretos-velhos quanto outros guias podem borrar as fronteiras de casas de tradições distintas ao circularem por elas; e aqui é complexo afirmar se determinado guia passa a frequentar certa casa devido aos itinerários dos médiuns ou se estes itinerários estão submetidos aos desígnios dos guias. A descida do Caboclo das Sete Encruzilhadas em um centro espírita kardecista, no dia 15 de novembro de 1908, um dos episódios que marcam o nascimento da Umbanda, contribui para esta reflexão.

Deco e Tonho Pretinho foram muito bem recebidos pelos Ciriacos. Na saída do terreiro da Irmandade, o capitão Maurício emprestou um par de gungas e um bastão para Deco, que acompanhava o coro dos cantos. Já no Unzó, a guarda entrou batendo e os pretos-velhos e pretas-velhas, fumando seus cachimbos, dançavam com entusiasmo. Uma linda cena. Houve um intervalo para consulta com os guias. E foi servida uma deliciosa feijoada.

Fotografia de Marcelo Feijó



Essa luz, meu Pai Jacó, pedindo todas as proteção pra esses crioulo velho da Angola. Pra festejar São Benedito e Nossa Senhora, com as Vossas forças. Tonho Pretinho. Maio, 2015

A FESTA DO ROSÁRIO TEM DOIS TRONCOS: *tronco da Gameleira, com as escoras e os caboclos boiadeiro; segundo: os pretos-velhos, o tronco de Jacarandá... Tem o tronco da Senzala, a senzala dos pretos-velhos e das pretas-velhas, explicou Tonho Pretinho durante a oração no injó para fechar o terno na festa da Boa Viagem, em maio de 2015. Embora esta fala do capitão não fosse a nós direcionada explicitamente – ele estava pedindo *proteção divina, pra dar força, abrir nossas falanges* – ela sintetiza as linhas, os troncos, as forças que constituem o reinado do rosário: de um lado o tronco da Gameleira, a força das matas, com os caboclos e escoras; do outro o tronco do Jacarandá, da senzala, a força das águas, com os pretos-velhos e pretas-velhas. Estes dois troncos, duas forças, são constitutivas e fundamentais no Moçambique do Tonho Pretinho bem como nos trabalhos de cura e benzeção.*

Vários cantos entoados no terno (e em outras guardas) são dedicados a estes guias. Durante um canto na cerimônia de fechamento do terno, na varanda e na saída da casa, Tonho Pretinho saudou o Caboclo da Gameleira – que, como se verá adiante, mora numa bela gameleira no Rosário Velho:

*O dia de hoje / é um dia tão bonito / vou pedir a todo santo / festejar
São Benedito*

*No dia de hoje / ai de mim o que será / eu saio pelo mundo / o nêgo
tem que rezar*

*Nêgo de Ngola / ele temo que rezar / no trono de gameleira / o nêgo
vai saravar*

*No dia de hoje / pois eu vou me saravar / todas as força do divino /
nessa hora vai me dar*

*Pois meu irmão / nós temos que saravá / o dono da gameleira / que ele
é dono do Rosário*

Tonho Pretinho

A gravação do canto

A pedra rolou lá na ladeira

Segura, preto-velho, o meu Pai da Cachoeira

faixa 15 do CD Moçambique do Tonho Pretinho, puxado pelo capitão Juranda (Jurandir Rodrigues), reuniu alguns pretos-velhos na guarda. A faixa 12 deste CD, do capitão Tonho Pretinho, cujo verso do refrão faz referência à obrigação do capitão de pedir as bençãos dos pretos-velhos para poder sair para as funções rituais públicas, reverencia estes guias; reverência que é muito recorrente nos versos entoados pelos capitães do Moçambique:

Todo mundo tomou benção, eu não / todo mundo tomou benção, eu não

Papai de Ngola / ele sempre me falou

Pra pelejar mais com essa gunga / e na paz do senhor

Preto Velho é Preto Velho / ele nunca trabalhou

Ele sentava no toco / nessa hora nesse momento

Ele pitava no cachimbo, ô mamãe / e na paz do senhor

Todo crioulo de Ngola / é da nossa proteção

Sempre no dia de hoje / é da nossa proteção

Muitos destes cantos – assim como outros versos cantados nos reinados que não têm relação direta com os guias ou entidades – são comuns a pontos de Umbanda, de jongo, versos de partido-alto, de capoeira. É o caso do canto

A vovó não quer casca de coco no terreiro

faz lembrar do tempo do cativo

Neste canto há uma referência explícita ao cativo, imagem presente em vários versos da tradição dos moçambiques, congados e reinados, e também nas histórias das guardas e das comunidades. A história do Moçambique do capitão Julinho, por exemplo, passa pela história de seu avô, que era feitor:

Meu avô, é ele que era comprador de escravo e era feitor. Acho que era o último comboio que trouxe, esse pessoal até veio do sertão de Imburetama e eles eram bastante gente. Eles eram 25 ou 30 pessoas que veio na época. E desse pessoal que veio, uns negros foram pra senzala né, e ficou lá. E a casa do meu avô era retirada da fazenda assim 1 km, 1 km e pouco, mas ele tinha que, todo dia 20h30, 21hs, tinha que ir lá na senzala pra ver como é que tava o pessoal lá, como é que eles tava e tudo. Era sagrado, ele tinha que ir todo dia. Aí um dia, até dizia que era lua cheia, a lua tava muito clara, e ele lá ia pra lá e escutou um dueto, uma cantoria. Aí foi parou, ficou escutando aquilo e foi e falou: *uai mas eles tá é lá na Moreira, debaixo da Moreira*. Passou mais ou menos um mês, um mês e tanto, quando é um dia ele lá ia lá ver como é que tava, escutou a cantoria de novo e falou *hoje eu pego eles*. E foi por dentro do vale, que a árvore de Moreira ela é encostadinha no vale. Aí ele veio quetinho pelo vale afora e ele saiu de dentro do vale de uma vez assim e eles num tiveram como correr. Aí eles se assustaram com aquilo, quis correr e ele falou: *não, vocês não precisam correr não que...* Muitos vieram chorando, pedindo ele pelo amor de Deus pra não fazer nada com eles não que aquilo era uma brincadeira e chorando. Aí ele falou: *não, o negócio num é disso não, eu vim aqui porque eu gosto, eu quero ver ocês brincar. Aí ocês pode continuar aí que eu quero ver*. Eles num continuaram de jeito nenhum. Aí ele foi, ele viu quem que era, aí de noite ele foi na senzala, chegou lá, conversou com eles direitinho e falou que era pra eles irem lá na casa dele. E foi um sacrifício pra esses negros irem lá na casa dele. Com muito custo ele levou eles e lá eles começou com a cantoria lá que era do tipo do Moçambique. **Capitão Julinho**. 2008²⁷

A história da Comunidade Quilombola dos Arturos é uma história do cativo no Brasil. Segundo Caio Csermak, numa bela passagem de sua dissertação, a Comunidade foi fundada

27 Depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

na década de 1940 pelo casal Arthur Camilo Silvério e Carmelinda Maria da Silva. O casal teve dez filhos, dando origem, junto à outra família que também se mudou para a propriedade na época, ao tronco familiar que hoje une quase quinhentos Arturos. [...] Arthur Camilo é filho de Camilo Silvério. As informações sobre Camilo Silvério da Silva são incertas, mas ao que tudo indica este foi um escravo nascido na região sul da África e traficado ao Brasil no terceiro quartel do século XIX (Gomes & Pereira, 2000). Desembarcou no Rio de Janeiro e foi vendido para Minas Gerais, onde trabalhou em minas de ouro e esmeraldas, assim como na lida com o gado, especialmente no município de Esmeraldas, vizinho de Contagem. No Brasil, casou-se com Felisbina Rita Cândida – escrava alforriada – e foi beneficiado pela Lei do Sexagenário, alcançando a alforria antes da Abolição da Escravatura. Desta união nasceram seis filhos. Foi Camilo Silvério quem comprou a propriedade onde hoje se encontra a Comunidade Negra dos Arturos e que dele foi herdada por Arthur Camilo. [...] Contam os Arturos que na época da morte de seu pai – Camilo Silvério – Arthur Camilo trabalhava em regime de escravidão na fazenda de seu padrinho – ainda que houvesse nascido já alforriado pela Lei do Ventre Livre. Ao saber da morte do pai, Arthur Camilo pediu permissão ao padrinho para ir ao seu enterro. A permissão foi negada e, diante da insistência de Arthur Camilo, seu padrinho açoitou-o com violência desmedida. Arthur Camilo, então, foge da propriedade e promete a si mesmo que jamais permitirá que sua futura família passe pelas violências que ele estava passando. [...] Assim, Arthur Camilo passa anos trabalhando em fazendas da região, até que se casa com Carmelinda Maria da Silva, com quem se muda para a Fazenda do Macuco, próxima à cidade de Esmeraldas. Com o intuito de criar a família com relativo isolamento das relações de violência que os/as negros/as enfrentavam no dia a dia do trabalho das fazendas da região, o casal se muda para as terras herdadas de Camilo Silvério, no terreno atual da Comunidade. Outro motivo da mudança foi a presença – na cidade de Contagem – de Zé Aristide, personalidade importante para a história das tradições afro-brasileiras não só dos Arturos, como de toda a região, conhecido como ‘Chefe Supremo do Congado no Brasil’ (Lucas, 2005). Zé Aristide foi um grande amigo de Arthur Camilo, ajudando a família na mudança para Contagem. A amizade datava de antes da mudança, no entanto, quando a família se deslocava para Contagem para participar das festas promovidas por Zé Aristide. Foi de Zé Aristide que os Arturos herdaram as guardas de

Congo e Moçambique e é também a ele que os Arturos prestam homenagem quando se referem às tradições herdadas de seus ancestrais. A mudança para terras próprias – e a preocupação de Arthur Camilo em manter a família unida e relativamente isolada do mundo externo – fez com que as horas livres da família fossem quase todas preenchidas com as tradições – as sagradas e as de divertimento – ensinadas por Arthur Camilo e por Zé Aristide. Foi neste ambiente que os Arturos de segunda geração aprenderam as tradições hoje preservadas pela Comunidade, assim como entenderam a importância de passá-las aos seus descendentes (Csermak, 2013, p. 133 – 135).

Na visita que fiz à Festa de Nossa Senhora do Rosário da Comunidade, um preto-velho e uma preta-velha se encontravam no altar montado em frente à casa de Seu Antônio (Antônio Maria da Silva), filho de Arthur Camilo Silvério e capitão regente da Comunidade dos Arturos. A Escrava Anastácia fazia companhia aos guias neste altar. E estava presente também no belíssimo altar da capela da Comunidade.

O cativeiro aparece também nos versos do canto

*No tempo do cativeiro
quando o senhor me batia
eu gritava por Nossa Senhora,
as pancadas em mim não doía*

registrado no DVD *Comunidade dos Arturos*, de 2013. Este canto aparece, com algumas variações em vários reinados e congados. O Moçambique do Tonho Pretinho, por exemplo, substitui o derradeiro verso por *quando as pancadas doía*. A versão do Moçambique do capitão Julinho, registrada na faixa 02 do CD *Foi o que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* diz:

*No tempo da escravidão, quando o senhor me batia, gritava por
Nossa Senhora, quando a pancada doía*

No tempo da escravidão, nêgo morou no senzala, quando o senhor me batia, Nossa Senhora chorava

Um dia nêgo sonhou, nhonhô, sonhou com Nossa Senhora, ela me dava uma rosa, tirava nêgo de sanzala

Hoje nêgo tá cantando, canta com toda alegria, foi a Nossa Senhora, que deu nêgo arrilia

E a jomba de nêgo é de Nossa Senhora / olelê de Nossa Senhora / a Nossa Senhora que manda chamar / e a jomba de nêgo é de Nossa Senhora / Pai Véio [Velho] veio de angola / e Pai Véio [Velho] tá na terra / e a jomba de nêgo / é de Nossa Senhora / vocês fica com Deus / de Nossa Senhora / e com Nossa Senhora / de Nossa Senhora

Capitão Julinho. Faixa 02 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho*

A identificação de Nossa Senhora do Rosário com o sofrimento vivenciado pelos negros escravizados fica explícito nestes versos (em suas distintas versões): os negros pediam socorro à Santa ao apanharem do senhor, o que na versão dos Arturos resultava em não sentir dor. No canto do Moçambique do capitão Julinho, Nossa Senhora chorava com o sofrimento dos negros e, em sonho, libertava-os do cativoiro. Por isso, *a jomba de nêgo é de Nossa Senhora.*

Neste canto comparece ainda a figura do Pai Velho, um preto-velho, o que se alinha com a perspectiva de capitão Julinho de que *o Moçambique mesmo, o verdadeiro Moçambique ele tem uma ligação muito grande do lado espiritual, principalmente com o Preto Velho, com os escravos, com esse pessoal e essas coisas* (depoimento registrado no filme *Cê me dá licença*, 2008).

Na cosmovisão dos reinados esta identificação da santa com os negros escravizados – sobretudo os mais pobres, os mais sofridos – é estrutural e fica explícita em sua história fundadora, a retirada de Nossa Senhora das águas, episódio que acontece durante a experiência do cativoiro em algumas narrativas. A versão contada por Tonho Pretinho diz assim:

A Nossa Senhora quando apareceu, ela foi encontrada numa água, numa pedra. Então, eles resolveram trazer a Nossa Senhora do Rosário pra igreja, pra ficar consagrada. Aí eles falou:

– Como nós vai trazer a Nossa Senhora do Rosário?

– Vamos lá com a banda de música.

Eles mandaram a banda de música. Mas Nossa Senhora não acompanhou, não. Depois eles mandaram o padre. O padre foi, confessou, confessou. Ela também não veio não.

Aí eles falaram: “Vamos formar um terno de caixinha”, que era o catopé. Foi. E a Princesa Nossa Senhora também não acompanhou. [...] Aí formou o terno de varinha, que era o terno de vilão. Eles foram lá, dançou, dançou, pulou, bateu vara, bateu faca pra ela. Ela também não incomodou, não.

Aí, tinha uns preto-velho da África e um falou assim:

– Vamo formar um corte pra nós ir lá na Nossa Senhora do Rosário pra ver se ela acompanha nós?

Então esses preto-velho, quando saiu pra visitar Nossa Senhora, uns passou a mão no zabumba, outros passou a mão na patangome, pra ir lá louvar a Nossa Senhora, pra ver se ela acompanhava eles. Aí um nêgo mais velho passou a mão na bengala, que é o bastão. Eles pôs o xique-xique no pé, pôs carapuça no cabeça, mala no cacunda e percata no pé. Esses nêgo tinha o calcanhar rachado, cabelo enrolado, nariz esborrachado.

Então, pra eles ir aonde que a Nossa Senhora estava, eles passou na cidade de Angola. Quando eles passou na cidade de Angola, foi uma novidade doida. Então, menino, cês sabe como é que menino é, né!? Menino chegava na janela, falava assim:

– Ô, mamãe, vem cá ver uma novidade na cidade de Angola.

Elas saíram tudo correndo. Tinha mãe de família que deixava até panela de arroz queimar pra ver esses nêgo, chocalhinho nos pés. Pra ver eles na rua: xique, xique, xique, que nem um cascavel quando bate chocalho. Então, aquilo lá foi um bismado.

Aí, quando eles chegou nas águas, que eles bateu, chacoalhou as gunga, chacoalhou a zabumba e aqueles nêgo pisou e o nêgo velho cantou, a Nossa Senhora ali deu uma continência. Aí eles cantaram pra ela. Cantou. Cantou um verso pra ela acompanhar os nêgo velho. Aí, ela acompanhou os nêgo velho até chegar numa igreja.

E a Nossa Senhora tá morando na igreja até hoje. Que que é? Foi os preto-velho, com as canequinhas [as gungas]. Porque ela entreteve com as canequinhas e os preto-velho chamou ela, eles balançando, aí ela foi.

Tonho Pretinho. Agosto, 2014 e outubro, 2013²⁸

Este episódio, narrado com algumas variações segundo os contextos dos capitães e suas irmandades e guardas, é tão importante – e definidor das etapas rituais, da existência dos ternos e das coroas, dos papéis de cada terno, dos sentidos e significados – que, no intuito de construir uma narrativa com as sequências rituais da festa dos Arturos nos CDs que acompanham o livro *Cantando e reinando com os Arturos* (2006), Seu Antônio Maria, o capitão regente, orientou que a primeira faixa fosse, não o primeiro ato ritual, mas o mito fundador, na lógica do tempo primordial – “O princípio: Nossa Senhora apareceu no mar” (faixa 01 do CD 1) (Comunidade Negra dos Arturos. 2006, p. 15).

Nesta versão de Tonho Pretinho comparecem um catopé, um vilão e o terno de moçambique – o terno dos pretos-velhos. Nas irmandades que têm candombe, no entanto, como é o caso dos Arturos, ele também está presente na narrativa, assim como a guarda de congo – já que a Comunidade tem um congo, um moçambique e o candombe. Segundo Seu Mário Braz, o tambor do candombe chamado Santana tem esse nome justamente porque quando Nossa Senhora saiu das águas, sentou nele:

Aí, quando chegaram na beira do mar, os três, que foi o Congo, o Moçambique e o Candombe; aí quando chegaram, a Nossa Senhora já tava pertinho, quase do lado de fora. Aí que ela rancô de lá e pulô. Mas não chegou, assim, pegou os bastões que a gente, os capitão, tava usando, eles fizeram uma parede com os bastão e levantaram ela e sentou ela no tambor que chama Santana. Daí os tambor já num bateu mais. O Moçambique é que veio conduzindo a Nossa Senhora em cima do Santana. Aí apareceu tudo quanto é santo, para que nada atingisse aquela coroa que Nossa Senhora usava na cabeça.

Capitão Antônio Maria. Faixa 01 do CD 1 *Cantando e reinando com os Arturos*

28 Dada a riqueza de detalhes das narrativas que contam este episódio, escolhi mesclar duas versões narradas por Tonho Pretinho em momentos diferentes.

Na narrativa contada por Tonho Pretinho, e por tantos outros capitães, párocos e bandas de música – gente branca e com recursos materiais – tentam, antes dos negros, retirar a santa das águas. Nossa Senhora, contudo, os ignora e acompanha os negros (e, dentre eles, os mais pobres, mais mal arrumados, mais lentos), numa clara identificação da santa com o sofrimento dos negros escravizados e numa inversão explícita da ordem social vigente: negros, geralmente dominados, dominam os brancos, geralmente os dominantes (Brandão, 1985; Couto, 2003; Viana, 2014). Esta inversão, que se dá no episódio fundador e que orienta, portanto, toda a cosmovisão dos reinados e congados, é um elemento fundamental no processo de espiritualização da cruel experiência do cativo.

Patrícia Couto, que pesquisou a Festa do Rosário de Bom Despacho – MG, acresce a esta interpretação o fato de o moçambique ser “o único grupo que tem por representante de sua sabedoria mágica a figura ancestral do ‘preto velho’, aquele que ainda traz consigo os conhecimentos do continente africano” (Couto, 2003, p. 85). Embora minha experiência com o Moçambique do Tonho Pretinho me faça considerar os pretos-velhos mais do que representantes da “sabedoria mágica” dos moçambiques, esta observação dá gancho para algumas reflexões.

Primeiramente, a pequena visibilidade dos pretos-velhos e caboclos, dos poderes espirituais dos capitães e da espiritualidade de matriz africana (e indígena) nos reinados, bem como sua conexão com a vida cotidiana, tem causado uma perda na compreensão do fenômeno. Muitos dos feitos dos capitães de moçambique ou reis congos, por exemplo, acabam sendo considerados apenas como “coisa do passado” ou “narrativas fantásticas” irrealistas. Na dissertação (Viana, 2014) e em um artigo sobre as práticas de cura realizadas por capitão Julinho (Viana, 2013) tentei mostrar o *continuum* deste poder espiritual do capitão-curador, poder intimamente relacionado aos pretos-velhos, caboclos e outros guias. Se olharmos com atenção para esta espiritualidade, para as práticas de cura, para as responsabilidades dos capitães de moçambiques e reis congos nos reinados, veremos que existe aí uma forma diferenciada de poder espiritual, que torna estes capitães (aqueles que têm o dom, evidentemente) pessoas com habilidades incomuns.

Este poder, sobre o qual me atenho mais adiante, parece guardar semelhanças com os poderes dos jongueiros cumba (ver Dias, 2010), de mestres juremeiros e do catimbó; poder que passa pela relação com os pretos-velhos, caboclos, com “homens – brasileiros de carne e osso e já não os orixás – que viveram nos tempos da experiência escravista e quilombola e que alcançaram poderes acima do comum [...] Trata-se dos mestres, curadores, conhecedores do fumo e das ervas sagradas e que alcançaram o dom da invisibilidade, da ubiquidade, dos deslocamentos mágicos, etc” (Carvalho, 1995, p. 50).

Estabelecer aproximações entre capitães de moçambique, mestres juremeiros e jongueiros cumba seria, contudo, uma nova pesquisa. Alguns elementos do jongo, no entanto, são interessantes para pensarmos as estratégias que africanos escravizados e seus descendentes encontraram para lidar com o cativo – como a espiritualização, no caso dos reinados, ou o recalque, nos candomblés.

O jongo – também conhecido como caxambu ou tambu –, tem suas origens nas danças realizadas por escravos nas plantações de café do Vale do Paraíba (no Rio de Janeiro e São Paulo) e também em fazendas de algumas regiões de Minas Gerais e do Espírito Santo. Trata-se de “uma dança e um gênero poético-musical característico de comunidades negras de zonas rurais e da periferia de cidades do Sudeste do Brasil” que, embora seja praticado principalmente como diversão, guarda também aspectos religiosos (Pacheco, 2007, p. 16). Atualmente, segundo Paulo Dias, as rodas de jongo restringem-se a datas do calendário festivo do catolicismo popular – festas juninas, do Divino Espírito Santo, além do 13 de maio, data em que se celebra os pretos-velhos e dia da Abolição; geralmente, as rodas acontecem à noite, em terrenos e quintais de casas (Dias, 2010).

O termo jongo refere-se também aos *pontos*, as cantigas que acompanham a dança.

[Os] pontos de jongo têm como característica central o uso de uma linguagem poética metafórica, que com frequência serve para transmitir mensagens ou enigmas a serem decifrados ou, no linguajar dos jongueiros, desatados pelos participantes [...] O uso frequente de metáforas, juntamente com palavras e expressões de origem africana [notadamente bantu], dificultava a compreensão dos pontos pelos não-escravos. Isso permitia que o jongo fosse usado pelos escravos como uma forma de crônica da vida no cativo (Pacheco, 2007, p. 26).

Na descrição de Stein, o instrumental do jongo era formado por “um casal de tambores, por vezes acompanhado de um terceiro tambor ou ‘chamador’ (...) Ao grande, estrondoso tambor do ‘casal’ os escravos davam o nome de caxambu; o tambor acompanhante, o menor e de som mais agudo (embora um tocador tivesse dito que ‘ele falava mais forte do que o tambor maior’) era chamado de candongueiro” (Ibidem, p. 29)

No decorrer de uma noite de jongo, segundo Gustavo Pacheco, “os pontos podem desempenhar funções muito diferentes, conforme sejam cantados para animar a dança (*pontos de visaria* ou *bizarria*), para saudar pessoas ou entidades espirituais (*pontos de louvação*), para transmitir um desafio a outro jongueiro por meio de uma adivinha a ser decifrada (*pontos de demanda*, *gurumenta*, ou *porfia*) ou para encerrar o jongo (pontos de despedida)” (Pacheco, 2007, p. 25). Embora não tenha uma vivência de campo de jongos e caxambus, imagino que estas diferentes funções também possam por vezes se misturar.

Esta comunicação cifrada, com significados “profundos”, não literais, mesmo que fossem cantados em português, permitia aos escravizados uma comunicação inacessível aos senhores (e a quem desconhecesse aqueles códigos). Assim, pesquisadores têm utilizado estes pontos, junto com depoimentos de ex-escravos, como um meio “para obter um caminho alternativo e crítico em relação às informações oferecidas pelos relatos de viajantes e pelos manuais de fazendeiros” (Lara, 2007, p. 64). Stanley Stein, na obra *Vassouras: um município brasileiro de café, 1850-1900*, talvez tenha sido um dos primeiros pesquisadores a usar os jongos como fonte para análise histórica: “Até então os jongos haviam sido objeto de estudo dos folcloristas, que registraram muitos versos em busca de aspectos tradicionais da cultura nacional” (Ibidem, p. 64).

Os pontos dos jongos funcionavam ainda para a comunicação entre negros escravizados de diferentes fazendas, e por vezes tinham conteúdos satíricos, por exemplo zombando os senhores (ver também Dias, 2001). É o caso do jongo

Com tanto pau no mato

Embaúba é coronel²⁹

Robert Slenes (2007), com base no depoimento de um dos informantes de Stein, afirma que “a embaúba era uma árvore inútil, por ter madeira mole, e o grande senhor costumava ser ‘coronel’ na Guarda Nacional” (Slenes, 2007, p. 114). Além disso, a embaúba não dá sombra nem proteção – o que o difere completamente do “grande homem” da África Central (Ibidem, p. 138). Este ponto, assim como outros nascidos no contexto das senzalas, continuam vigentes podendo debochar ou criticar aqueles que hoje têm mais poder. O jongo

Com tanto pau no mato

Pereira passa má

por sua vez, denunciava as precárias condições de vida do escravizado. Pau-pereira (*Geissospermum laeve*) ou pau-pereira-do-campo (*Aspidosperma tomentosum*), ao contrário da embaúba, são árvores de madeira de excelente qualidade (Lara e Pacheco, 2007, p. 179); “em outra versão, o cantador fora mandado ‘cortar pau-pereira para fazer eixo de engenho’ e da árvore derrubada, numa humanização explícita, ‘saiu sangue’ (Slenes, 2007, p. 132 e 133).

Tenho pensado os pontos dos jongs também como uma forma ritual de experienciar e lidar com o cativo; como uma estratégia que traz o cativo pra dentro da forma – uma comunicação cifrada, já que escravizados não podiam se expressar como bem entendessem – e do conteúdo – ao debocharem dos senhores, falarem das precárias condições de vida nas senzalas... É muito poderoso o uso de línguas, palavras, metáforas e expressões que os senhores brancos não poderiam compreender.

Para além dos jongs enquanto palavras, cantos e danças, pesquisadores têm chamado a atenção para a dimensão espiritual dos caxambus e o provável papel de líder religioso dos jongueiros cumba. O historiador Robert Slenes diz que as fontes centro-africanas indicam muito sobre as origens dos jongs “e prováveis ligações à religião escrava, em especial ao

29 Stanley Stein registrou este jongo em um pesado gravador de fio de arame, entre os anos de 1948 e 1949, em Vassouras. Gustavo Pacheco escutou-o em 1997, na Fazenda São José, em Santa Isabel do Rio Preto (Pacheco, 2007, p.15).

complexo de crenças em torno dos espíritos territoriais e ancestrais, do fogo sagrado e dos cultos de aflição” (Slenes, 2007, p. 116 – 124). Neste mesmo texto, o autor afirma que, embora no século XX os jongueiros geralmente tenham negado que o jongo estivesse ligado de alguma forma à macumba (negação completamente compreensível dado o preconceito contra essa religião)

kumba e *makumba*, em suas várias formas e significados em kikongo, estavam no âmago do que jongueiros *cumba* faziam e do que eram. Isto significa que esses “guardiões dos tambores”, esses (futuros) integrantes da *macota*, esses *nkumbi* ou sábios cavadores de estradas para o Outro Mundo, devem ter tido um lugar proeminente nos “cultos de aflição”, frequentemente chamados na África de *ngoma*, ou “tambores [de aflição]”: isto é, na liderança escrava. Quando cativos em Vassouras, organizando-se dentro de um “tambor (comunitário) de aflição”, semelhante aos dos kongo, conspiraram em 1848 para levantar-se contra a escravidão – ajudando, assim, a destruir o consenso dos escravocratas a favor do tráfico – os jongueiros *cumba* seguramente estavam lá, abrindo linhas de comunicação entre suas várias comunidades e também com espíritos territoriais e ancestrais brasileiros (Slenes, 2007, p. 154 e 155).

Slenes termina este texto deixando para outros *caxambus* ou outros *jongueiros* a tarefa de continuar esta reflexão. Embora não tenha um conhecimento aprofundado sobre o jongo, parece-me bastante plausível que ele tenha, em algumas comunidades, uma dimensão espiritual, sobretudo ao olharmos para os poderes dos jongueiros *cumba* ou ainda para a importância e os sentidos dos tambores. Pode ser que o processo de constituição da Umbanda (como uma religião) tenha, semelhante ao que ocorreu com os reinados, também “transformado em Umbanda” os cultos domésticos e autônomos a pretos-velhos, caboclos, ancestrais presentes nas comunidades jongueiras. Um *ponto* para futuras pesquisas.

ESTA MANEIRA, DE CERTA FORMA VELADA, que os jongueiros encontraram para se posicionar dentro do sistema escravista – dentro das senzalas, na propriedade de seus senhores

– me faz refletir sobre a associação recorrente, no imaginário popular, da figura do preto-velho (sobretudo Pai João) com um sujeito manso, subserviente, que não se rebela³⁰. Podemos ver esta associação, por exemplo, no refrão da canção “Sem compromisso”, de Geraldo Pereira e Nelson Trigueiro:

Você só dança com ele e diz que é sem compromisso
É bom acabar com isso
Não sou nenhum pai-joão
Quem trouxe você fui eu
Não faça papel de louca
Pra não haver bate-boca dentro do salão

Na canção, o eu lírico, inconformado com o fato da moça que “ele levou” para o samba só dançar com outro parceiro, expressa que não vai aceitar aquela situação afirmando não ser “nenhum pai-joão”; ou seja, ele vai se rebelar, o que pai-joão não faria.

A canção “Pai João”, de Tião Carreiro e Pardinho³¹, por sua vez, exalta as qualidades do preto-velho carreiro, dentre elas a de ser querido por seu patrão:

Caminheiro quem passar naquela estrada / vê uma cruz abandonada
como quem vai pro sertão / Há muitos anos neste chão foi sepultado /
um preto velho e erado por nome de Pai João. / Pai João na fazenda
dos coqueiros / foi destemido carreiro querido do seu patrão / Sua
boiada o chibante e o brioso / No morro mais perigoso arrastava o
carretão. / Numa tarde Pai João não esperava que a morte / lhe
rondava lá na curva do areião / E numa queda embaixo do carro caiu /
do mundo se despediu preto velho Pai João. / Caminheiro aquela cruz
no caminho já contei / tudo certinho a história de Pai João / Resta
saudade daquele tempo que foi / O velho carro de boi no fundo do
mangueirão.

30 Sobre este assunto ver a obra *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas (1870-1930)*, de Martha Abreu.

31 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JwV153919uc>

Martha Abreu, no entanto, questiona este imaginário na obra *Da senzala ao palco: canções escravas e racismo nas Américas (1870-1930)*. A autora

demonstra que há mais resistência do que resignação na figura do Pai João. Ela recolheu vários exemplos na nossa música popular da segunda metade do século XIX que mostram que Pai João – ou Pai José ou Pai Francisco ou Pai Manoel ou Pai Miguel ou Pai Mateus, pois foram muitos os nomes atribuídos ao velho escravo –, longe de se vergar submisso diante da exploração e do racismo, buscava resistir, com os meios a seu alcance, à opressão e à desqualificação do cativo. Tudo bem, ele não era um Zumbi, disposto a fugir para um quilombo e a pegar em armas para lutar pela liberdade. Mas tampouco era subserviente. Não adotava os pontos de vista de seus algozes. Fazia críticas, recorria à ironia, expunha a hipocrisia, desnudava o racismo, repelia o discurso desqualificador de que os negros eram inferiores aos brancos. Ou seja, resistia como podia (Martins, 2018, p. 236).

A comparação da tradição dos pretos-velhos e pretas-velhas com a dos orixás pode fortalecer esta rotulação. Ao opormos os discursos míticos destas duas tradições afro-brasileiras teremos de um lado a celebração de uma África mítica e de orixás fortes e combativos nos candomblés (que recalca a experiência do cativo); e de outro, nas umbandas, congados e outros cultos afro-espíritas a celebração de pretos-velhos e outros guias que viveram de fato a experiência do cativo e que tiveram, portanto, de criar mecanismos para sobreviver a ela. Dentre estes mecanismos, no entanto, talvez fiquem mais explícitas as características como resistência, a capacidade de aguentar a humilhação e o sofrimento da vida no cativo, a paciência... Taxar estes sujeitos como resignados, no entanto, seria desprezar, ou pelo menos, desvalorizar a forma que eles encontraram para sobreviver à duríssima realidade da escravidão. Não fazer grandes levantes armados ou desafiar escancaradamente seus senhores não significa ser resignado.

Os jongueiros, por exemplo, ao fazerem suas rodas de caxambu (o que já exigia resistência de sua parte, dado o elevado controle nas senzalas), debocharem de seus senhores, transmitirem mensagens para negros de outras fazendas, estavam à sua forma, resistindo à opressão do sistema colonial. Fazer um canto que parecia saudar o senhor, mas que em sua “profundidade”

o criticava, é uma resistência. Da mesma forma que o uso “das línguas da diáspora para burlar a vigilância dos senhores e cumprir seus rituais sagrados” (fala da professora Leda Martins na página <https://www.ufmg.br/boletim/bol1783/5.shtml>). É como diz o Caxambu de Mãe Nininha, de Santa Isabel do Rio Preto – RJ, registrado em 1998:

Na ponte funda
cambaleão
jacaré qué me cumê
mas ele não come não

Registrado pelo pesquisador Paulo Dias (2001), o ponto afirma o poder do negro escravo – camaleão – que aprendeu a mudar de atitudes (de cores) conforme a necessidade da situação; “É difícil para o jacaré (o branco), maior e mais aparelhado para a luta, vencer o pequeno e esperto camaleão (o negro), mestre nas artimanhas da dissimulação” (Dias, 2001, p. 876).

Além disso, o conhecimento ancestral e espiritual de plantas, remédios, venenos e a capacidade de visão e manipulação de forças, além de outros poderes, tornam os pretos-velhos – e os mestres que trabalham com eles – capazes de resistir e combater as opressões de forma *sui generis*. São vários os relatos das habilidades de capitães de moçambique que conseguiam, por exemplo, neutralizar veneno de cobra, transformar bastão em cascavel, matar cobra a distância e identificar o paradeiro de objetos perdidos por meio da prática do *responso* (ver Viana, 2013). O que, com certeza, gerava medo, por parte dos senhores, das mandingas dos negros. Como diz o pesquisador Paulo Dias, a ciência dos dominadores possui inúmeros desvãos que o tornam vulneráveis: *Branco sabe lê e escrevê / só não sabe o dia de morrerê* – diz um canto do catopê de Milho Verde – MG (Dias, 2001, p. 882). Ou ainda em um candombe da Irmandade do Rosário de Jatobá, Belo Horizonte – MG, também registrado por Paulo Dias (2001), em 1993:

Em festa de preto
branco lá não vai
se ele chega não entra

se ele entra não sai

Acresce a esta reflexão o fato de que ainda que os médiuns ou os próprios guias afirmem que só *trabalham para o bem* – o que poderia reforçar a imagem do preto-velho bom –, para que se possa retirar quaisquer males e reestabelecer o equilíbrio – trazendo novamente o bem – é necessário que guia e médium conheçam o mal com profundidade. Para fazer o bem, livrar do mal, é necessário conhecê-lo: guias e capitães-curadores precisam conhecer as sombras do mundo, mas também – e talvez especialmente – as suas próprias sombras. Esta complexidade parece se alinhar ainda à integração do bem e do mal, um aspecto da espiritualidade afro-brasileira (Carvalho, 1998).

Minha experiência junto a Tonho, Dona Lena, Deco, Pai Benedito e Pai Joaquim de Aruanda me mostrou outras características dos pretos-velhos, bem diferentes da resignação ou da mansidão. *Poder de nêgo véio*. Desconfio que esta caracterização dos pretos-velhos como sujeitos mansos e resignados está relacionada aos processos de subestimação e de desprestígio da presença bantu nas tradições afro-brasileiras e exaltação da tradição iorubá. Como se verá mais adiante, a historiografia anterior à década de 1970, em geral, procurou negar a hegemonia bantu com o objetivo de “negar importância à regra, à maioria, mitificando positivamente, de certa forma, apenas a exceção. Daí o ‘negro tu’, sempre submisso e imbecilizado, contraposto ao ‘malê’ ou ‘mina’, generalizadamente mostrado como rebelde, ativo e letrado” (Lopes, 2006, p. 09). Além de esbarrar no fato histórico de que a maior e mais duradoura resistência à escravidão foi empreendida por povos bantu e seus descendentes Quilombo dos Palmares, a idealização da minoria voltada para a desqualificação da maioria acaba funcionando como fermento para o racismo (Viana e Rios, 2016, p. 102 e 103).

Intuo que faz parte igualmente deste processo a não consideração dos reinados como religião ou espiritualidade afro-brasileira, devido ao fato de eles terem se constituído no interior das Irmandades dos Homens Pretos, instituições coloniais; como se isso determinasse uma adesão ao pacote do colonizador, uma subserviência, como defende alguns autores. Se olharmos, no entanto, para as profundezas – e para quem reconhece bastam as superficialidades – veremos que os processos são mais complexos do que isto.



Fotografia de Marcelo Feijó

NÃO SE ENTENDE OS MOÇAMBIQUES, os congados, os reinados de Nossa Senhora do Rosário sem uma reflexão mais ampla sobre a natureza da criação de cosmologias híbridas na América, a partir da diáspora africana, e sobre a formação do Brasil pelo tráfico de escravos no Atlântico Sul. No desenvolvimento dos congados estão gravadas as transformações econômicas, sociais e culturais em escala mundial advindas com a colonização do Novo Mundo a partir do encontro / desencontro, assimétrico e desigual, de americanos, africanos e

européus. No sentido inverso, o entendimento da festa clareia muito sobre as implicações culturais e cotidianas desse processo (Viana e Rios, 2016, p. 101).

Não é apenas uma forma africana de cultuar santos católicos. O conteúdo é diferente. É uma espiritualidade nova, criativa. Rosário e tambores comparecem lado a lado, com novos e dinâmicos sentidos. A noção de Rosário vai além do sentido da devoção católica canônica da reza do terço do rosário de Maria e inclui os guias, os conjuntos, os ancestrais, os santos, as guardas, o reinado, a festa. É uma concepção inclusiva, que incorpora histórias e sentidos que extrapolam a hagiografia católica oficial e “remete à novidade histórica criada no processo de adoção do catolicismo pela realeza e pela elite do Congo, no final do século XV, com a emergência de toda uma nova, complexa e dinâmica cosmologia” (Viana e Rios, 2016, p. 86).

Rosário condensa – ao mesmo tempo que pode significar separadamente – lugar de força espiritual, devoção, cosmovisão, a festa de Nossa Senhora do Rosário, as energias circundantes no período da festa... É central na mística desta espiritualidade. A explicação de Tonho Pretinho que, *para sair no Rosário* ele precisa invocar as proteções dos pretos-velhos e dos caboclos, das forças das águas e das matas ilumina a complexidade desta noção. Aqui estão condensadas a *linha do Rosário* – dos pretos-velhos e caboclos; o rosário de Maria; o reinado de Nossa Senhora do Rosário; as forças espirituais desta devoção e celebração.

Muitos versos cantados na festa fazem referência a esta complexa noção de rosário. Dona Divina (Divina Maria Pereira) – uma *conta no rosário* do Moçambique do Tonho Pretinho – cantou no dia em que registramos seu depoimento para o filme:

Vamos no rosário de Maria

Vamos no rosário de Maria

Vamos esquecer o passado meus irmãos

Vamos viver um novo dia

O canto: *quem é que vai / Quem é que vai / Quem é que vai no Rosário de Maria / Quem é que vai*; ou ainda os versos: *eu vou, eu vou / eu vou, eu vou / eu vou no Rosário eu vou também nos dão esta dimensão*.

Acresce e complexifica a noção de rosário, o Rosário Velho, um *ponto* de muita força espiritual e fundamental no Moçambique do Tonho Pretinho; onde está *a força do Rosário*. Toda sexta-feira da Paixão, Tonho Pretinho vai com outros capitães ao Rosário Velho buscar as forças e as proteções. Vive, no local, o Caboclo da Gameleira, que mora em uma antiga e enorme gameleira (imagem da página 114), entidade muito importante no Moçambique, vide o canto da página 97. No local, existiu uma antiga capelinha de Nossa Senhora do Rosário (Viana e Rios, 2016). No registro audiovisual que fizemos para o filme *Na Angola tem*, Tonho Pretinho explicou:

Aqui tinha uma capelinha de Nossa Senhora do Rosário. Então, a capelinha acabou, mas ficou o ponto; mesma coisa, sabe!?! Agora aqui tem outra protetora: das mata virgem e da água, a nossa Mãe Santana. Sem as forças das matas e das águas, nós não é ninguém.

Pra nós trabalhar no Rosário de Maria, pra nós abrir a festa, todo ano nós vem aqui, na Sexta-feira da Paixão, pegar os conjunto, pedir as força dos pontos, pegar as forças maior. E todos nossos guias de luz, todos guias protetores, e todas caboclada das matas e das águas, os caboclo da gameleira, os caboclo boiadeiro vem dar força pra nós nesse trabalho, abençoar esse trabalho.

Eu venho aqui não é só pra mim não. Eu venho aqui, eu peço a proteção pra festa toda. Peço proteção pros corte, pra diretoria, pros festeiro e pros romeiros. Nós vem buscar as proteção aqui. Aqui que é a força do Rosário. **Tonho Pretinho**

Esta fala do capitão explica, a partir do local Rosário Velho e da cerimônia ali realizada, muitos elementos da complexa espiritualidade dos reinados. Dentre outros pontos, ele exalta a importância das forças das matas e das águas – os dois troncos constitutivos do reinado do rosário: o tronco da Gameleira, da força das matas, com os caboclos e escoras; e o tronco do Jacarandá, da senzala, da força das águas, dos pretos-velhos e pretas-velhas; dá a dimensão da força que tem um ponto do Rosário – onde tinha uma capelinha; e sintetiza o caráter espiritual do reinado do rosário, uma festa espiritual: para trabalhar no Rosário de Maria é necessária a realização de um ritual que instaura uma corrente de proteção mediante a invocação de caboclos,

pretos-velhos, pombagiras, escoras. E estas proteções não são restritas ao Moçambique, mas contemplam toda a festa – diretoria, romeiros, ternos.

Mediante uma série de ações rituais, de defumadores, velas, tocos e *marafa* (cachaça), Tonho Pretinho e demais capitães invocam as forças e as proteções dos guias e escoras. Além disso, é também neste momento que se pega os conjuntos para preparar a *amargosa* do terno; o Cipó Caboclo, Pai Guiné, Pai Alecrim são alguns dos seres que compõem a *amargosa* – bebida fundamental na instauração da corrente do Moçambique e na proteção dos dançadores e da guarda (Viana, 2014).



Fotografias de Marcelo Feijó

Dona Lena, Tonho Pretinho e Deco têm uma grande preocupação e empenho na manutenção da *linha do Rosário*, dos cantos na *linha da Angola*, em estreita vinculação com a dimensão espiritual do reinado, dos pretos-velhos e caboclos. Angola é igualmente um local de força es-

piritual e elemento central na mística da espiritualidade dos reinados e congados – e não uma referência geopolítica, com coordenadas precisas, o país Angola. São inúmeras as referências a este lugar de força. No canto ensinado por Pai Benedito e que deu origem ao nome do documentário sobre o Moçambique do Tonho Pretinho comparece esta noção. Na cerimônia de fechamento do terno, no domingo da festa da Boa Viagem, Tonho Pretinho cantou os seguintes versos³²:

Na Angola tem / Na Angola tem / Olha que beleza / na Angola tem
No Rosário de Maria nós temos conta que dar / todos capitão de Ngola
nós temos que saravar
Capitão de Ngola, nós temos que saravar / oração de Jesus Cristo hoje
o nêgo vai rezar
Que hora tão bonita, abençoando meus irmãos / todos pretos de Ngola
reforça nosso cordão
O pereto de Aruanda já me deu sua proteção / alevanta, nêgo velho,
pra fazer as oração

Um verso entoado por Deco no levantamento do mastro de São Benedito diz assim:

É São Benedito / que vai me guiar / pra levar no Angola / lá pro Angola
que nós vai voltar / pra guiar no Angola / lá pro Angola preto vai
voltar

Capitão Deco. Faixa 05 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Tonho Pretinho, durante o percurso para cumprimentar o capitão-mor de uma festa, cantou:

Hoje eu sou um nêgo velho / hoje eu ando devagar / hoje eu tavo em
Ngola / pois eu demorei chegar

A história fundadora dos reinados constitui esta noção de lugar de força espiritual. A versão contada por Tonho Pretinho, como vimos, se passa na *cidade de Angola*: foi neste local que

32 Outros versos deste canto estão citados nas páginas 57 e 58.

Nossa Senhora do Rosário apareceu e foi retirada das águas pelos pretos-velhos. Assim, os fundamentos desta espiritualidade, sua força, tem em *Angola* uma estreita conexão ancestral e histórica. Muitos pretos-velhos são de Angola. Esta conexão fica evidente nas referências, que aparecem em várias orações, invocações e cantos, aos pretos – *peretos* – de Ngola, aos capitães de Ngola, aos criolos de Ngola, bem como no verso muito recorrente em ternos de moçambique que diz *moçambiqueiro que veio lá da Angola*.

O crioulo de Ngola / ele sai fora de hora / pra fazer a nossa festa / de São Benedito e Nossa Senhora

Capitão Tonho Pretinho. Faixa 02 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Mandou me chamar / mandou me chamar / a Virgem Maria / mandou me chamar

Mandou me chamar / tava no Angola / fazer essa festa / por isso mesmo é de Nossa Senhora

Pra fazer a festa / da Nossa Senhora / chamar esses preto / por isso mesmo busquei no Angola

Rosário de Maria / nosso maioral / é São Benedito / por isso mesmo é louvado seja

Buscar no Angola / pra Virgem Maria / é Nossa Senhora / por isso mesmo que seja nossa guia

Minha mãe me trouxe / e vai me levar / pra levar no Rosário / festa bonita Senhora do Rosário

Capitão Deco³³

Vários versos cantados por Capitão Julinho trazem explicitamente esta conexão espiritual e ancestralidade, como o já mencionado *mandei lá na angola buscar minha pai, aqui nesse reino meu pai vai chegar*. Nesta mesma faixa estão também os belos versos:

33 Canto registrado no filme *Na Angola tem* (2016).

Mandei lá na angola buscar Pai Cambinda, corpo morreu, mas cabeça tá viva

Eu fui lá na angola, busquei Pai Cambinda, corpo morreu, mas cabeça tá viva

Capitão Julinho. Faixa 03 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* (2008).

Os Meninos da Angola – Luizinho, Mariazinha... –, entidades muito presentes no Moçambique do Tonho Pretinho e nas práticas de cura também trazem, pelo menos em seu nome, a referência a este lugar espiritual. Quando eles estão por perto, é comum que Deco puxe o canto que diz *Menino da Angola mandou me chamar*.

Esta noção de Angola como um lugar de força espiritual integra o fenômeno de espiritualização da experiência do cativo, central na cosmovisão dos congados e reinados. A região do atual país Angola foi um dos principais locais de onde vieram africanos escravizados para o Brasil, sobretudo para a região mineradora e sudeste do país (www.slavevoyages.org). E assim como Angola significa, dentro da cosmovisão dos reinados, um lugar de força espiritual, *moçambique* tampouco remete ao atual país Moçambique. Ainda que algumas vezes pensado como um lugar geográfico – sobretudo a partir de minha ida a Maputo – *Angola e moçambique* muitas vezes pareciam significar o mesmo lugar em conversas com interlocutores do Moçambique do Tonho Pretinho.

No período em que estávamos em Maputo, Pai Benedito falou, durante um trabalho no injó em que Dona Lena pediu que ele nos abençoasse: *o grandão tá lá na minha área* – se referindo a Sebastião, que é bem alto. Nesta fala, lugar de força espiritual e lugar geopolítico (país) de alguma forma se imbricavam. Este fenômeno de justaposição de lugar espiritual e geopolítico incidiu também sobre os objetos que trouxemos de Maputo – cuja escolha foi orientada pelo filho de Dr. Manoel: eles carregavam a força espiritual das práticas dos curandeiros em Moçambique e foram recebidos, no Brasil, também como portadores de uma espiritualidade “mítica” do que Angola, Moçambique e África significam na mística dos moçambiques e congados.

Fenômeno semelhante se dá com *Aruanda*, local de força espiritual invocado em inúmeros cantos e orações nos reinados (como no fechamento de terno citado acima) e em outras tradições afro-brasileiras como o jarê, a jurema (ver Carvalho, 1998) e o jongo. Segundo Doria e Carvalho (1995), o Jarê, na Chapada Diamantina, celebra o poder dos caboclos – invocados da distante “aldeia de Aruanda”, nagôs e pretos-velhos. Analisando uma versão do canto do Caboclo Pedra Preta, de uma jurema do Recife, José Jorge de Carvalho coloca que “o reino da Aruanda é uma imagem explícita de um espaço mítico, de uma África celeste, ao mesmo tempo individual e coletiva, subjetiva e objetiva, com que os adeptos se propõem entrar em contato” (Carvalho, 1998, p. 11). Alguns pretos-velhos trazem Aruanda em seus nomes: Pai Joaquim de Aruanda, Pai Guiné de Aruanda (dono da festa do Unzó Atim Obataloc), Pai José de Aruanda...

Segundo Edison Carneiro, afirma Nei Lopes (2004), Aruanda “é a forma através da qual parte da memória coletiva do negro brasileiro teria conservado a reminiscência de São Paulo de Luanda, capital de Angola, cidade que, de forma utópica, simbólica e abrangente, ganhou o significado de ‘pátria distante, paraíso da liberdade perdida, terra da promessa’” (Lopes, 2004, p. 75). A explicação coaduna com o fenômeno de espiritualização do cativo; os eventos ligados à história de africanos escravizados “são incorporados como símbolo de africanidade e a terra natal é vivenciada como lugar abstrato, geralmente um local de força espiritual” (Viana e Rios, 2016, p. 86). Mesmo no xangô do Recife, cuja cosmovisão recalca a experiência do cativo, seus membros não

compartilham a nossa consciência das inúmeras transformações que afetaram a costa ocidental do continente negro, durante os últimos 100 anos, tão profundas a ponto de as religiões tradicionais já serem hoje, mesmo na Nigéria, quase minoritárias, em relação ao cristianismo e ao avanço do Islã. Pelo contrário, imaginam que aquela África da origem será encontrada, enfim, no futuro, com o auxílio dos orixás (Carvalho, 1987, p. 56).

Assim, sonham com viagens ao continente movidos pelo desejo de, ao fecharem “o circuito geográfico da travessia do Atlântico na direção Oeste-Leste”, fecharem “também o círculo aberto da sua história, na medida em que pretendem encontrar do outro lado do mar a mesma

África intacta e gloriosa, anterior ao tráfico, que gerou seres como Tia Inês, e não a África do final do século XX” (Ibidem, p. 56).

Ademais dos lugares de força espiritual de ordem mais mítica, como Angola e Aruanda, alguns locais “com coordenadas geográficas precisas” são detentores de grande força e repositores da força espiritual dos capitães, do Moçambique, além de serem espaços privilegiados para se pedir proteção e fazer as *firmezas*, como o Rosário Velho. O Cemitério dos Bexiguentos é outro lugar de força. Locais onde moram algumas entidades, como o Caboclo da Gameleira e o Caboclo Baiano são igualmente espaços especiais para se pedir proteção. A existência destes lugares faz parte de um mundo repleto de forças (fastas e nefastas) e seres “invisíveis” para a maioria das pessoas; elementos com os quais os capitães-curadores e outras pessoas detentoras de dom espiritual conseguem – e devem – lidar (Viana, 2014).

NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO tampouco é apenas a santa que apareceu para São Domingos de Gusmão (1170-1221), ensinando-o a rezar o rosário. É também aquela que apareceu para os negros, *na cidade de Angola* e que, depois de muitas tentativas de párcos, banda de música, terno de vilão, terno de congada, decidiu acompanhar os pretos-velhos, da guarda de moçambique (ou do candombe). Durante uma entrevista com Tonho Pretinho e Dona Lena sobre os sentidos das coroas do reinado, Tonho também falou da dimensão das promessas, dos votos que levam uma pessoa a vestir de rei ou rainha:

Porque talvez o sujeito tá numa hora de amargura aí. Alguma dor, um sofrimento da família, alguma coisa embarrancada. Talvez tá enrolado, tá na escuridão. Aqueles que acreditam e aqueles que têm fé pedem a Nossa Senhora pra iluminar o caminho deles, retirar aquela dor. Então, Nossa Senhora vai com o rosário dela no corpo daquela pessoa e retira aqueles mal. E tem a Nossa Senhora do Mar. É a sereia e a nossa mãe Iemanjá. Então ela pega no seu rosário aqueles males e vai pra cachoeira e, da cachoeira, aqueles males vão de tombo a tombo. Vão até parar na mão de nossa mãe Iemanjá, a rainha do mar. E leva até o

fundo do mar, onde tá aquela areia, aquela areia grossa. E aquele mal fica depositado ali. Então aquele mal já não sai mais.

E completou:

Muita gente pede voto, pega com a Nossa Senhora e São Benedito e a Santa Efigênia e a Nossa Senhora das Mercês. Todos protetores do reinado, todos protetores desses preto-véio, sabe? Porque mexeu com o reinado, mexe com os pretos. **Tonho Pretinho**. Outubro, 2014

Esta explicação do capitão é deveras complexa e elucidativa da complexidade da visão de mundo vivenciada por ele e pelo Moçambique; desta espiritualidade; da nova cosmologia fundadora dos congados, “que passa a agrupar também elementos de distintas regiões e culturas da África com os elementos católicos, aumentando a complexidade já presente no encontro do catolicismo com a religião tradicional da região do Congo / Angola” (Viana e Rios, 2016). Tonho Pretinho sintetiza a proximidade / relação / coincidência entre Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Mar e a sereia Iemanjá. Tamanha é a complexidade que é impossível saber se são as três juntas, uma com a ajuda da outra, que retiram os males das pessoas com seu rosário, levando até o fundo do mar; ou se as três juntas são apenas uma e a mesma força, entidade, santidade ou divindade.

A sereia e o mar aparecem em alguns cantos de moçambiques e de outras guardas. No Moçambique do Tonho Pretinho, por exemplo, podemos ouvir

Sereia / sereia / sereia vamos passear / sereia

e

Na beira do mar / na beira do mar / na beira do mar / a Nossa Senhora mandou me chamar

No Moçambique do capitão Julinho é recorrente o canto:

Moçambiqueiro na beira do mar / como balanceia / quem canta na beira do mar / é mãe sereia

Em nenhum destes cantos há uma referência explícita à Iemanjá, como há no depoimento de Tonho Pretinho. A associação de Nossa Senhora com a sereia e com o mar fica, no entanto, bastante clara: foi das águas que Nossa Senhora foi retirada pela guarda de moçambique. A rainha de Nossa Senhora das Mercês na Irmandade do Jatobá e professora Leda Martins, junto com o capitão João Lopes, da Irmandade do Jatobá, explicam que, em algumas comunidades negras em Minas Gerais, os congadeiros mais velhos saúdam Nossa Senhora do Rosário com a frase *undamba berê, berê, dionê de calunga uaiá*, que, num dialeto possivelmente derivado do quimbundo, significa “mulher bonita, senhora das águas do mar” (Martins, 1997, p. 44; Viana e Rios, 2016, p. 88).

Também num jongo registrado pelo projeto da Universidade Federal Fluminense *Jongos, Calangos e Folias: música negra, memória e poesia*, coordenado pelas professoras Hebe Mattos e Martha Abreu (ver http://www.historia.uff.br/jongos/?page_id=30) ouvimos, na voz de Tia Marina, a referência da sereia como mãe:

Minha mãe é uma sereia, mora no fundo do mar

Eu também sou filha dela, ai meu Deus

Moro no mesmo lugar³⁴

O romance *O outro pé da sereia*, do escritor moçambicano Mia Couto (2006), é brilhante ao mostrar a dimensão do encontro / choque – assimétrico – de distintas cosmologias que se deu na empreitada colonial portuguesa na Índia (Goa, especificamente), Reino do Congo e atual Moçambique. Sem perder a dimensão da violência do projeto colonial, o autor trabalha os processos que escapam, que fogem ao projeto; os inúmeros diálogos entre portugueses, congoleses, “moçambicanos” que se deram em claves distintas (Souza, 2006). A complexidade de concepções em torno da imagem de uma Nossa Senhora saída de Goa em fevereiro de 1560, na nau Nossa Senhora da Ajuda, é emblemática destes diálogos – da forma como os povos africanos receberam Nossa Senhora, o batismo, o cristianismo...

34 Há uma gravação deste canto pelo *Jongo do Quilombo São José da Serra*, disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=n9807MvgsGU>

Estava, nesta nau, o missionário Dom Gonçalo da Silveira (provincial dos jesuítas na Índia portuguesa), rumo a Moçambique, com o objetivo de realizar a primeira incursão católica na corte do Império do Monomotapa:

A estátua de Nossa Senhora, benzida pelo Papa, é o símbolo maior desta peregrinação. [...] A Santa quase fica em Goa, aprisionada nas lamacentas margens do rio Mandovi. No carregamento do barco [...] a estátua escorregou das mãos do padre Manuel Antunes e tombou no lodo. [...] Um escravo acorreu, lançando-se nas águas turvas. Com as pernas enterradas na lama, o homem soergueu a Virgem Santíssima, evitando que fosse tragada pelo lodoso chão dos trópicos. O servo negro abraçou a imagem e banhou-a lentamente na água para lhe retirar o lodo. Antunes apressou a operação:

— Pronto, já está, depois lavamo-la com mais cuidado.

— Eu não estou a lavar a Santa. É ao contrário: a Santa é que está lavando a água, lavando o rio inteiro (p. 52).

Ao arrumar a estátua no camarote que estava destinado a D. Gonçalo, Nimi Nsundi, o escravo que retirara a imagem da água, indagou ao missionário se ele dormiria com ela no quarto. Ao que D. Gonçalo respondeu:

— Conheces um lugar mais seguro?

— É que eu vi como essa Santa queria ficar ali, no pântano. [...] Essa Senhora não escorregou...

— Não escorregou?

— Ela desceu, só mais nada: desceu por vontade dela.

— Como por vontade dela?

— Essa senhora, eu já conheço, na minha terra chamam de kianda. (p. 52)

Nimi Nsundi, nascido no Reino do Congo, tem todo um apreço, uma devoção à “imagem”, que comove o missionário; a devoção, no entanto, não é à mesma entidade que D. Gonçalo da Silveira enxerga e venera; mas à Kianda, a deusa das águas:

[...] Nos dias que se seguiram, o missionário iria presenciar um fenómeno invulgar: a devoção arrebatada do escravo à Santa. Não havia dia em que Nimi Nsundi não prestasse homenagem a Nossa Senhora, falando com ela, limpando-a, cuidando de que nem sol nem sal molestassem a sua pintura. Gonçalo da Silveira muito se comovia com a entrega cristã do cafre. Mal ele sabia o que essa devoção ocultava (p. 55)

Este diálogo entre claves distintas fica explícito na explicação que Nimi Nsundi dá à indiana Dia Kumari:

Critica-me porque aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de baptismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando em casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem (p. 113).

Guiado pela sua devoção (e cosmovisão) Nimi Nsundi tenta atirar a Santa ao mar. Em outro momento serra um de seus pés. Estas ações, associadas às práticas de devoção que Dom Gonçalo reconhecia como tais – uma vez que as primeiras eram igualmente ações devocionais, embora não fossem reconhecidas como tais pelo missionário – deixavam Dom Gonçalo da Silveira desconcertado. Faltava a ele a capacidade – e o interesse – em compreender que, embora fosse uma imagem, aquela entidade significava diferentemente nas cosmologias de um e de outro.

O escravizado congolês lidava com Kianda. Os povos do atual Moçambique, no entanto, ao se depararem com a imagem da santa, enxergaram Nzuzu, igualmente uma entidade das águas:

no leito do rio havia um lugar sem fundo, onde a própria água se afundava, afogada nos abismos. Nessas profundezas morava Nzuzu, a divindade do rio. De quando em vez, uma moça desaparecia nas

águas. Não morria. Apenas permanecia residindo nos fundos lodosos, aprendendo a arte de ser peixe e os sortilégios da adivinhação. Ficava anos nessa submersa moradia até que, um dia, reemergia e se apresentava às famílias para exercer, então, a profissão de curandeira (explicação de Casuarino a Rosie, p. 141).

Há, portanto, uma sobreposição de concepções em torno da imagem: Nossa Senhora para alguns; Kianda para outros; Nzuzu para outrem.

O colonialismo e a diáspora propiciaram o encontro destas diferentes entidades, concepções, cosmovisões – muito além da devoção a Nossa Senhora. Este encontro, ainda que em bases assimétricas, é criativo. A denominação *candomblé*, por exemplo, pode ter vindo da junção de um nome bantu – *candombe* – com um nome iorubá – *ilê* = casa. O sambista e pesquisador Nei Lopes (2006) argumenta, nesta perspectiva, que a transformação, no Brasil, de Iemanjá em um orixá das águas do mar é possível graças à influência de Quianda. Iemanjá – um orixá nagô – é originariamente uma divindade protetora do Rio Ogum, que banha as cidades de Oyó, Abeokutá e Lagos, na Nigéria. Quianda – ou Kianda, como vimos na obra de Mia Couto – é uma deusa, um espírito das águas atlânticas de Angola. Ou seja, há uma transformação de um orixá de água doce em um orixá de água salgada. Como indícios dessa sobreposição, Nei Lopes

apresenta a referência de Câmara Cascudo (1965, p. 16) de que as cerimônias do dia 2 de fevereiro (na Bahia, Porto Alegre e outros lugares) seriam uma recriação do banquete propiciatório oferecido anualmente à Quianda ou Sereia em suas águas. A mesa posta na praia sobre esteiras, com os tambores anunciando à sereia e seu séquito que o banquete estava servido, e a presença de vinho doce e pentes identificando o caráter feminino da entidade (Redinha, 2009) são traços dos rituais de Luanda encontrados nas festas de Iemanjá, no Brasil (Viana e Rios, 2016, p. 87 e 88).

A justaposição de cosmologias é constitutiva dos reinados. A Nossa Senhora de Tonho Pretinho – e de muitos capitães e congados – é também uma sereia; e em alguns momentos se relaciona ou se confunde com Iemanjá – que ganha uma condição diferente da de orixá

enquanto força da natureza. E estas justaposições e criações são infinitas: as pessoas continuam circulando; as entidades também. E com elas suas cosmovisões.

Em Niquelândia, a Congada de Santa Efigênia tem uma dança de Iemanjá, executada obrigatoriamente na porta da igreja, na saída das missas da festa e, com frequência, a pedido dos festeiros, é acompanhada pelo canto

Ôh, iemanjá, rainha de congo, ôh sinhá / êh /

ôh, Iemanjá, ôh ‘manjá, rainha de congo, ôh sinhá

É uma dança circular em que os Congos, apoiando o passo na perna esquerda, movem a direita alternadamente para frente e para trás, se movimentando para a direita (Registro Audiovisual da Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO, 2010).

Antes da ereção da Irmandade de Santa Efigênia, a imagem da santa ficava em um altar lateral na Capela do Rosário dos Homens Pretos da então São José do Tocantins (Moraes, 2012, p. 227). Tirante esta referência história à Nossa Senhora do Rosário não encontramos narrativas mencionando o episódio de sua aparição e retirada das águas; o que reforça nossa compreensão da complexidade do fenômeno dos congados, congos e moçambiques; da criação de cosmologias novas nas Américas.

Tanto na explicação de Tonho Pretinho, quanto nos cantos que fazem referência à sereia, ou ainda na invocação *undamba berê, berê, dionê de calunga uaiá*, do capitão João Lopes, está explícita esta complexidade; a Nossa Senhora do Rosário, a sereia, a Nossa Senhora do Mar, a nossa mãe Iemanjá estão todas presentes na devoção ao Rosário e ao Rosário de Maria. Devoção intimamente relacionada à experiência do cativo, ao pretos-velhos, caboclos e ancestrais; como ouvimos de um capitão de reinado, *os pretos-velhos são como uns filhos de Nossa Senhora*.

A Santa (as santas!) é uma entidade muito diferente da santa católica da Igreja Apostólica Romana. Fenômeno que se dá também com outros santos. Daí, mais uma vez, a complexidade – e a beleza – da espiritualidade dos moçambiques, congados, reinados. As festas, sobretudo, reúnem uma multiplicidade de cosmovisões presentes; ainda que setores distintos acreditem

louvar a mesma santa – como queria acreditar Dom Gonçalo da Silveira – não é o que acontece.

Esta diversidade passou despercebida pela Igreja e grupos afins em seu projeto de purificar o catolicismo popular. A estratégia de civilizar e disciplinar a festa do rosário, tirando as danças e deixando apenas o culto a Nossa Senhora (Rubião, 2010, p. 25) não considera que a própria Nossa Senhora era uma outra (ou outras!) Nossa Senhora. E que, ainda que desprovido de cantos e danças, seu culto era um fenômeno distinto. Esta incompreensão, da mesma forma, contribui para a classificação dos reinados apenas como festas do catolicismo popular sem considerar sua espiritualidade africana.



Dança de Iemanjá dos Congos de Santa Efigênia. Fotografia de Paulo Barreto

A água é um elemento fundamental na espiritualidade dos reinados. Tanto a água doce, quanto a água do mar. Há um *continuum* entre elas. As águas das cachoeiras, dos rios, correm para as águas do mar. E transportam entidades e forças. Como vimos no depoimento de Tonho Pretinho na página 122, os males retirados com o rosário de Nossa Senhora vão para a cachoeira e, *de tombo a tombo*, param nas mãos de Iemanjá. E ela *leva até o fundo do mar, onde tá aquela areia, aquela areia grossa*. Dali o mal não sai mais. Um verso muito comum nos fechamentos do Moçambique diz assim: *Algum mal que vier vai pras ondas do mar*.

No processo de espiritualização do cativo, constitutivo da cosmovisão dos reinados, as águas do mar, local onde Nossa Senhora do Rosário apareceu, se tornaram sagradas. *As águas do mar é santa*, diz o canto que Pai Benedito ensinou a Tonho Pretinho (página 215). É interessante observar que as localidades da grande maioria dos reinados – que estão em Minas Gerais – não têm mar.

As águas constituem um dos troncos do rosário: tem as forças das matas e das águas. Os pretos-velhos, como vimos, são das águas. O ponto citado na página 98, por exemplo, é para o Pai da Cachoeira. E é muito comum ouvirmos referências à *proteção do mar*, à *proteção das águas*.

Em um fechamento de terno no injó, Tonho Pretinho, ia pegando as guias e falando a força de cada uma; a qual entidade ou santo ela pertencia: *Nossa Mãe Iemanjá, peço a Vossa proteção pelas ondas do mar*. Em seguida, ele pegou outro cordão e falou: *Esse cordão aqui, gente, ele veio lá do galho das águas do mar. Esse cordão aqui vem trazendo as bençãos de nós lá da Aparecida do Norte, nessa hora e nesse momento. Esse Rosário aqui veio da Aparecida do Norte; pedindo a nós a boa sorte*.

Nossa Senhora Aparecida, que também foi encontrada nas águas, no Rio Paraíba, é do galho das águas do mar. A santa, que é padroeira do Brasil, é muito importante e venerada no Moçambique do Tonho Pretinho e no bairro da Boa Viagem como um todo. Todo dia 12 de outubro N. S. Aparecida é celebrada em uma grande festa na Boa Viagem, onde há uma igreja em sua homenagem.

Na Umbanda o mar tem sentido de cemitério – *calunga grande* –, já que muitos africanos foram nele jogados. Além disso, mesmo que chegassem “com vida” no “novo mundo”, a travessia do oceano continuava sendo uma morte. A pessoa morria. Este sentido de cemitério se alinha também em alguma medida com os sentidos da água na cosmologia bacongo. A separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se dava pela água. Devido também a esta concepção que os portugueses, chegando pelas águas, foram em um primeiro momento recebido como seres do Outro mundo (Souza, 2006). As águas têm, portanto, papel importante na constituição de um diálogo em claves distintas entre congoleses e portugueses; e entre europeus e africanos, de uma forma geral.

Era indiferente que o batismo tivesse ocorrido no outro lado do planeta. E pouca diferença fazia que ele tivesse cumprido os rituais católicos. Jesus Cristo, afinal, não era mais que um espírito das águas. Por isso, o filho de Deus caminhou sobre os mares. Por essa razão, ele transformou a água em vinho. E ainda por causa dessa condição, os apóstolos eram pescadores (Mia Couto. *O outro pé da sereia*. Pág. 275).

Constitui também esta teia de elementos do mar, das águas, a constante presença da expressão *balancear*. Para além do balanceio das águas do mar – e dos corpos transportados em navios na diáspora africana –, *balanceamos* quando começam a soar as caixas. Os corpos balanceiam. E aqui também podemos acrescentar o movimento da força espiritual dos moçambiques (mas também de outras expressões, como os jongos).

Não se pode olvidar, ainda, o quanto a figura de Nossa Senhora está associada ao arquétipo da mãe; aquela que protege, abençoa e concede graças. Vários cantos versam sobre esta relação:

O mãe, não deixa seu filho chorar

Não deixa a coroa cair

Não deixa o Reinado acabar

Ou

Nossa Senhora mandou um recado

Eu vou, eu vou

Eu sou filho dela, criado no congo [colo]

Eu sou, eu sou

No caso da Festa da Boa Viagem, a sobreposição do arquétipo da mãe com a data do segundo domingo de maio, que no Brasil se celebra o dia das mães, parece tornar ainda mais forte a celebração à Nossa Senhora do Rosário – nossa Mãe Maior, a Nossa Senhora do Mar, nossa Mãe Iemanjá. É muito comum Tonho Pretinho puxar o canto

Ô, mãe querida, ô, mãe amada

Quem tem mamãe tem tudo

Quem não tem mãe não tem nada

no ritual de fechamento do terno no domingo. O que vem sempre acompanhado de um *Viva todas as mães do Brasil!*

Tonho Pretinho, assim como outros capitães e dançadores, se diz devedor da santa: em distintos depoimentos ele retoma as “dívidas” que tem ela, dadas as vezes em que ele se encontrava com algum problema muito grave de saúde – às vezes desenganado pelos médicos – e Nossa Senhora o curou. Nossa Senhora, mais precisamente, operou Tonho Pretinho em duas situações em que cirurgias foram necessárias. Em um belo relato da feita em que ele teve um rompimento de um vaso decorrente de uma queda, o capitão explicou:

A Nossa Senhora do Rosário abençoou. Pelos milagres dela... Ela me operou. [...] Então eu falo, vamos trabalhar pra Nossa Senhora do Rosário, não pra fazer bunitzeza, não por dinheiro, vamos trabalhar pra ela com fé. [Por]que a Nossa Senhora do Rosário é uma Santa muito milagrosa e eu devo muita obrigação à Nossa Senhora do Rosário. [...] Eu brinco porque tenho fé. Tanto é que as proteções divinas me

abençoam, todo lugar que eu vou, louvado seja Deus, a luz do Espírito Santo me ilumina e eu saio bem. **Tonho Pretinho**. Maio, 2014

Dona Nenzinha (Maria de Lourdes Afonso) também usa o verbo *trabalhar* para se referir à sua obrigação com a santa no Moçambique: *Hoje tô trabalhando pra Nossa Senhora. Porque eu não falo dançar não. Eu trabalho pra ela de ano em ano com fé, com gosto e alegria. E acho muito bom. Quando às vezes tá terminando, eu sinto aquela tristeza, mas passa. Depois vem mais.*

Em um depoimento registrado no documentário *Comunidade dos Arturos*, realizado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, Seu Antônio Maria, capitão regente da Comunidade dos Arturos, diz mais ou menos assim: *Papai criou a gente dentro do Rosário. Se não fosse Nossa Senhora do Rosário talvez ele não dava conta: dez filhos e trabalhando no cabo da enxada* (2013).



Detalhe do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São Bento do Tamanduá. Fotografia de Marcelo Feijó

Irmandades dos Homens Pretos e espiritualidade centro-africana

A FALA DE SEU ANTÔNIO MARIA sintetiza, com beleza, o poder de Nossa Senhora e a força de se estar *dentro do Rosário*. Uma dimensão desta força comparece num canto de Jurema registrado pelo professor José Jorge de Carvalho, em Recife, que diz:

O Rosário de Maria
São balas de artilharia
Quem combate os inimigos
Credo em cruz Ave Maria

Segundo Carvalho, a ideia de transformar as contas do rosário da Virgem em balas de artilharia, neste canto de força, foi de fato original, uma vez ser comum a associação de Maria a um escudo de proteção, mas numa utilização defensiva da Virgem; e não a uma arma de combate. “Aqui, a reza é também uma arma; espiritualidade e guerra estão unidas, pois a reza é uma forma de resistência” (Carvalho, 1998, 12).

Pegar com Nossa Senhora; ou como disse Tonho Pretinho sobre *Nossa Senhora ir com seu rosário no corpo da pessoa e retirar aqueles males*, também trazem a dimensão da proteção, defensiva, de Nossa Senhora do Rosário contra os males do mundo. Os versos registrados na faixa 03 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* (2008) dão igualmente este sentido:

Igreja do rosário tem uma telha só, olha quando chove não molha ninguém
Igreja do rosário tem uma telha só, quando choveu não molhou ninguém

As noções de rosário, como vimos, condensam os processos de constituição das novas cosmologias que se forjaram no projeto colonial no continente africano e nas Américas – a conversão do reino do Congo, a formação de cristianismos africanos, a criação dos congados e reinados...

O processo de transferência da devoção mariana ao Rosário (incluindo o cordão de contas) se deu cheio de ruídos; o que aconteceu de forma semelhante a outras noções, práticas e objetos. A atribuição de significados próprios da cosmologia congoleza aos símbolos trazidos por missionários portugueses foi fator fundamental na conversão do Reino do Congo: um diálogo no qual mensagens eram emitidas em uma clave e recebidas em outra, sem que isso impedisse a relação entre diferentes (Souza, 2006, p. 85). Ao adotarem a cruz católica, por exemplo, os congolezes estavam expressando suas crenças tradicionais, ao mesmo tempo em que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé. Para muitos povos bantu 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 de divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos, um sendo reflexo do outro, estando ambos separados pela água (Souza, 2006, p. 60)³⁵.

Dentro do violento processo de imposição cultural presente em suas origens, os reinados puderam preservar em alguma medida conteúdos religiosos dos antepassados africanos escravizados. Elementos europeus de devoção foram incorporados à luz das cosmologias dos africanos e seus descendentes – cosmologias presentes em vários congados atuais –, dando origem, assim, a uma manifestação espiritual *sui generis* de devoção a santos católicos (que possuem outras biografias) conjuntamente a ancestrais e guias, forças das águas e das matas, com música e dança e celebração de reis congos.

Neste processo, as práticas culturais africanas, ligadas a saberes, valores, crenças e ritos de origem, mantiveram seu lugar estrutural central, mas foram ao mesmo tempo alteradas pelo fato de se manifestarem em uma festa de devoção católica. Os tambores, que não podiam ser tocados nas igrejas, soavam na rua nos dias de festa,

35 Robert Slenes (2007) defende que inclusive nas senzalas, em solo brasileiro, as inúmeras “transculturacões” parecem ter sido “reinterpretações” dentro dos moldes centro-africanos.

invocando de um modo africano – com música e dança – os santos católicos, mas também as forças da natureza, os antepassados, as entidades e divindades afro-brasileiras; e nesse caso, o modo africano de invocação inclui a incorporação mediúnica como forma de contato entre o mundo físico dos vivos e o Outro Mundo, das forças espirituais (Viana e Rios, 2016, p. 74).

As irmandades religiosas – instituições centrais na organização social colonial portuguesa – de negros e pardos, escravos, forros e livres, separadas das dos senhores, foram um dos principais meios encontrados pelos africanos e seus descendentes para se organizarem em comunidades de alguma forma integradas à sociedade escravista; destarte, vários elementos das manifestações religiosas e da cosmovisão bantu, em sua versão cristianizada, fluíram para as festas dos santos de devoção negra no Brasil (Rios, 2006).

A extensão do catolicismo nas diversas manifestações, religiosidades brasileiras, está intimamente relacionada ao fato de sua centralidade na experiência da escravidão – e organização das instituições coloniais – tal como foi levada a cabo por Portugal (Doria e Carvalho, 1995, p. 155). Esta centralidade é visível em grande medida também na sociedade moçambicana. O catolicismo popular e os catolicismos negros, no entanto,

são mais animados – tanto no sentido de alegre e vibrante como no sentido da concepção do universo preñado de entidades espirituais e de forças da natureza providas de alma. Em função, entre outras, da forte influência dos africanos na formação do mundo atlântico, a partir do século XV, essas duas vertentes do catolicismo têm basicamente as mesmas características no Brasil, embora nosso catolicismo popular apresente ainda elementos do catolicismo popular ibérico arcaico (Bosi, 1992) e de crenças dos povos autóctones da América; esses últimos, por sua vez, compartilhando com os africanos bantos a centralidade do culto aos ancestrais (Viana e Rios, 2016, p. 77 e 78).

O principal elemento da cosmovisão bantu consiste na grande importância da esfera espiritual – dos espíritos, ancestrais – para o equilíbrio e harmonia do mundo físico – onde é travada a luta cotidiana pela manutenção e abundância na vida. O culto aos ancestrais, portanto, acaba

ganhando centralidade nas manifestações dos catolicismos negros (Viana e Rios, 2016). Os reinados de Nossa Senhora do Rosário, explica Dona Lena, são católicos e espirituais.



Fotografia de Diana Landim

AS FESTAS DE COROAÇÃO DE REIS CONGOS surgiram no interior das irmandades religiosas leigas de devoção negra – como as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de São Benedito, de Santa Efigênia e de Nossa Senhora das Mercês. As Irmandades dos Homens Pretos estiveram presentes em todo o território da América portuguesa, e desde os primeiros séculos da colonização.

Nelas se conciliava papéis díspares e por vezes difíceis de conciliar: ao mesmo tempo em que impunham uma religião oficial e um modo de organização controlado pela Igreja e pela administração do Estado, eram as únicas instituições que permitiam a negros, crioulos e pardos, escravos, libertos e livres se manifestarem com relativa autonomia e liberdade. Força auxiliar, complementar e substituta da Igreja, estas instituições propunham-se a facilitar a vida social, desenvolvendo tarefas da alçada do poder público e representaram um canal

privilegiado de manifestação numa sociedade onde a livre formação de entidades políticas era proibida como condição básica para a própria sobrevivência do sistema colonial (Boschi, 1986).

A abrangência e longevidade dessas irmandades durante o período colonial e imperial seriam impensáveis se elas não cumprissem funções que eram de interesse tanto da classe senhorial como de negros e pardos, escravos, forros e livres. Daí não ser muito apropriada qualquer dicotomia que perceba nas irmandades negras, alternativamente, um instrumento da classe senhorial para domesticar escravos, ou um espaço de resistência cultural. Mais profícua é a percepção de um encontro de povos diferentes que, em dado contexto de dominação social, econômica e política, produziu manifestações culturais mestiças (Viana e Rios, 2016, p. 21).

Assim, africanos e seus descendentes garantiram a sociabilidade possível dentro das condições da América portuguesa escravista, reconstruindo laços de solidariedade e de identidade rompidos pelo tráfico. As irmandades significaram uma possibilidade de integração de africanos e seus descendentes na sociedade, utilizando das instituições vigentes. Os quilombos, por outro lado, garantiram uma sociabilidade destes grupos externa, contudo, à organização social institucional. Com relação ao contexto das *plantations*, no Sudeste, Robert Slenes (2007) argumenta que “os africanos encontraram relativamente poucas possibilidades para integrar-se efetivamente à nova sociedade. [...] ao negociarem uma nova cultura e identidade, os escravos de *plantation*, à semelhança de seus pares nos Estados Unidos, provavelmente se viraram “para dentro”, mas neste caso em direção a uma senzala predominantemente centro-africana” (Slenes, 2007, p. 121).

As irmandades de africanos e seus descendentes, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não eram redutos de negros acomodados, passivos e que “compraram” o pacote do colonizador. As cerimônias de coroação de reis congos bem como outras práticas, como as de cura (utilizando de meios próprios como palavras, ervas e insetos), guardam uma relativa autonomia e contestação com relação a ordem vigente. Uma mirada mais atenta e profunda para as festas de celebração de reis congos – sobretudo para elementos não tão explícitos ou óbvios – revela conteúdos e práticas próprias de africanos e seus descendentes que escapavam

– e contrariavam – a normatização colonial; o que contradiz a classificação, na crônica histórica brasileira da colônia e do império, das congadas como “diversão honesta” para os escravos, notadamente em oposição aos batuques, considerados “como diversão ‘desonesta’, sobretudo pelos representantes do poder político-administrativo e religioso, manifestando-se o temor de que se tratassem de rituais pagãos e atuassem como fermento de desordem social e revolta” (Dias, 2001, p. 859).

A simples oposição destas duas manifestações –

no terreiro, a celebração intracomunitária, recôndita, noturna, onde se reforçam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana; na rua, a festa extracomunitária, em que o negro, por meio das danças de cortejo, busca inserir-se nas festividades dos brancos e ganhar visibilidade social, *mediante a adoção de valores religiosos e morais da classe dominante* (Ibidem, p. 859)³⁶

– parece integrar o pacote que considera o congado simplesmente como uma manifestação católica, e portanto colonizada, de negros que não se opuseram ou se rebelaram contra a imposição portuguesa. Perde-se, como venho demonstrando neste trabalho, a complexidade dos conteúdos, práticas, espiritualidades em questão (muitas vezes imperceptíveis aos não iniciados); a dimensão criativa desta nova cosmologia forjada na diáspora atlântica – e que utilizou das próprias instituições vigentes.

Ambiguidade e contradição são boas palavras-chave para pensarmos estas irmandades. Prestígio e distinção, garantia de boa morte, busca por proteção, são algumas das motivações que levaram africanos e seus descendentes a se reunirem nestas confrarias. No *Encontro Nacional das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*, na Cidade de Goiás, em 2017, o pesquisador Gillian Silva trouxe uma série de elementos para pensar esta ambiguidade a partir de sua pesquisa sobre irmandades no Mato Grosso. Com relação à dimensão do controle, por exemplo, havia uma rígida normatização dos horários em que era permitido ter batuque³⁷.

36 Grifo meu.

A coroação de rainhas e reis congos fazia parte das atividades das irmandades de africanos e seus descendentes. Eles eram, junto com os juízes da irmandade, responsáveis pelo recolhimento de doações para as Festas em devoção aos santos católicos, além de exercerem certa liderança junto à população escrava e se apresentarem como interlocutores dos mesmos (Viana *et al*, 2010).

Os compromissos (estatutos), livros de receita e despesa, livros de ingresso de irmãos e livros de termos da mesa das irmandades em Minas Gerais permite que tenhamos uma noção razoável da morfologia antiga da festa e de suas mudanças ao longo do tempo:

A festa começa a apresentar elementos que apontam na direção de características próximas das atuais na virada do século XVIII para o XIX, com despesas crescentes com pagamento de músicos para missa e procissão, com compra de óleo para iluminar a cerimônia de levantamento do mastro com a bandeira do santo, com compra e reparo de caixas e outros instrumentos. Esta tendência, com música e dança nos cortejos que conduzem rei e rainha conga para a coroação, vai se consolidando a partir da segunda metade do século XIX, coincidindo com a expansão da festa para áreas de agropecuária, e atinge o ápice entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX (Viana e Rios, 2016, p. 72).

A ereção da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São Bento do Tamanduá é de 1818 e seu compromisso cita como um dos objetivos da confraria a realização das festas em louvor a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito.

Cap. XI

A Meza desta Corporação, fará Celebrar a Festa de Nossa Senhora na primeira oitava de Natal, fazendo cada anno nesse dia Missa Cantada e Sermão, e de tarde Procissão pelas ruas tudo com o Santíssimo Sacramento exposto, a publica adoração para maior consolação dos

37 A permissão ou proibição dos batuques foi um tema bastante debatido pelas autoridades municipais ao longo do século XIX: “os batuques fizeram parte da pauta de reivindicações de escravos e, conseqüentemente, das negociações políticas cotidianas mantidas por eles com autoridades municipais e policiais, com senhores e proprietários de casas particulares. Dependendo do local, da conjuntura e do modo como as demandas eram apresentadas, a autorização era concedida ou não. Mesmo em período avançado do século XX, algum tipo de negociação fazia-se necessária” (Mattos e Abreu, 2007, p. 74).

fieis, e havendo possibilidade farão com a prezença do mesmo Senhor Sacramentado Novenas, e Matinas, para o que pedirão licença ao Ordinário: na 2^a oitava farão a Festa de São Benedito conforme o Zelo do seu Juiz, e Juíza, nos domingos depois da Missa, que disser o Reverendo Capelão sahirão com o terço de Nossa Santíssima May pelas Ruas, e nos primeiros domingos de cada mez sahirá a mesma Senhora em seu andor, e quando poderem farão no oitanario da commemoração dos Fieis defuntos hum Officio pelas Almas dos nossos Irmãos, e destas Funções assistirão todos os Irmãos paramentados com as suas oppas brancas, para fazerem o acto mais religioso, e carregarão as insígnias nos terços e procissoens, conforme suas pessoas e Cargos, bem como assistirão ao mesmo Senhor exposto.

Antes de nos atermos à criação de um cristianismo e catolicismos africanos, convém não olvidarmos que a prática da conversão ao catolicismo foi justificativa ideológica, por parte da empresa colonial portuguesa, da escravização de africanos, uma vez que esta os livraria do paganismo: a polaridade paganismo / evangelização serviu para legitimar o recebimento, pelos portugueses, de escravos pagãos entregues pelos traficantes mouros em troca dos muçulmanos capturados nas guerras do expansionismo marítimo português no norte e na África Ocidental³⁸. Dessa forma, embora escravos, eles estariam salvando sua alma em Cristo. Esta “honrosa” justificativa é explícita no *Sermão XIV do Rosário*, pregado pelo Padre Antônio Vieira à irmandade dos pretos de um engenho da Bahia, no ano de 1633³⁹. Cumpre não olvidar, igualmente, que a posição contrária à escravização dos povos autóctones da América por Padre Antônio Vieira é inconcebível sem a correspondente substituição desta mão de obra pela dos africanos escravizados (Viana e Rios, 2016).

Acresce ainda, à salvação da alma, a salvação do corpo destes africanos, garantida pela extinção da prática da antropofagia pela conversão ao catolicismo – prática colada à escravização. “Segundo esse argumento ideológico, ao serem capturados ou inseridos como escravos na ci-

38 A chamada África Ocidental compreende costa e região interiorana desde (incluindo) o atual Senegal até a atual Nigéria (Slenes, 2007).

39 Trecho deste sermão pode ser conferido em Viana e Rios, 2016, p. 77.

vilização portuguesa na América, eles estariam salvando seu corpo e sua alma em Cristo” (Viana e Rios, 2016, p. 77).

O cristianismo adentrou solo africano (no norte, mais especificamente) anteriormente à chegada dos portugueses no Reino do Congo. Entre 1482 e 1486 (há controvérsias com relação a esta data), o português Diogo Cão chegou ao estuário do Rio Congo. Um ano depois, a primeira embaixada proveniente do Reino do Congo chegou a Portugal – então governado por D. João II – e foi recebida com muitas honras, banquetes oficiais e troca de presentes. Em 1491, o manicongo Nzinga Nkuyu é batizado e recebe o nome de João. E a capital do reino, Mbanza Kongo, passa a ser chamada de São Salvador (Lopes, 2006, p.125 e 126).

Mas apesar das intenções portuguesas, o manicongo Nzinga Nkuyu, batizado em 1491, não permanece católico por muito tempo. E a batalha por sua sucessão é exatamente fruto do antagonismo entre a religião tradicional e o catolicismo vindo de Portugal. [A ele] sucede, em 1508, o convertido Afonso I, nascido Nzinga Mbemba ou Mbemba-a-Nzinga, cujo filho torna-se, inclusive, em 1518, o primeiro bispo africano (Lopes, 2006, p.128).

Não vou me aprofundar neste processo de conversão do Reino do Congo ao catolicismo (ver Souza, 2006; Lopes, 2006; Gomes, 2014). Relevo ressaltar para os fins desta tese que a conversão – e a constituição do catolicismo negro – foi baseada em algumas trocas e reinterpretações nas quais predomina um paralelismo de sentido. A visão de mundo congoleza não foi substancialmente alterada com a conversão ao catolicismo: portugueses e congolezes traduziram noções alheias para sua própria cultura, forjando analogias que os levaram a achar que estavam falando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados (Viana *et al*, 2010).

Segundo Marina de Mello e Souza (2006) a característica de plasticidade e maleabilidade da cosmologia bantu permitiu historicamente a incorporação de contribuições dos povos com os quais as comunidades centro-africanas entravam em contato; o que se aplica também a rituais e objetos religiosos. Assim ao longo da história, a região do Congo / Angola vivenciou uma série de movimentos religiosos: a adoção de novos ritos e objetos de culto em situação de

contato ou dominação ou quando os antigos, em momentos de crise – como seca, fome, guerra etc.—, já não cumpriam satisfatoriamente sua função de ampliar a ventura e prevenir a desventura. A incorporação dessas contribuições, entretanto, dava-se pela leitura delas a partir de seu próprio instrumental cognitivo, aceitando-as em parte como próprias, mas resistindo a transformações radicais (Souza, 2006; Viana e Rios, 2016; Viana *et al*, 2010).

Outro aspecto dessa maleabilidade comparece na toponímia. Em suas migrações, que envolvem, ao longo de séculos, a extensa região que vai dos atuais Camarões e Nigéria à África do Sul, os povos bantos respeitavam os nomes e tradições dos povos que já habitavam as regiões a que chegavam. Essa peculiaridade ajuda a entender, por exemplo, a pequena presença de topônimos bantos no Brasil. Nas terras onde não havia donos ou proprietários, os bantos costumavam indicar sua presença pelo plantio de uma árvore. Assim, este tipo de denominação – Cedro, Gameleira, Mulungu etc. – pode indicar a presença banta na localidade, inclusive como áreas remanescentes de quilombos (Viana e Rios, 2016, p. 95 e 96).

Acresce a esta plasticidade e ao fenômeno do paralelismo de sentido o fato de que, mesmo com diferenças fundamentais em seus sistemas religiosos, o catolicismo português e as religiões tradicionais da região da África Central guardavam algumas semelhanças importantes, sobretudo no período compreendido entre os séculos XV a XVII – momento histórico da formação do mundo atlântico⁴⁰ (Thornton, 2004). Dentre os elementos comuns

destaca-se o fato de ambas as culturas aceitarem a realidade básica da religião: havia outro mundo, além do mundo dos vivos, que não podia ser visto; e as revelações eram a fonte indispensável pela qual as pessoas poderiam tomar conhecimento desse outro mundo. Além disso, havia a crença na sobrevivência da alma após a morte, que marcava a passagem para o outro mundo, de modo que as almas dos mortos habitavam o mesmo espaço das entidades e divindades, dos santos, dos espíritos e dos ancestrais (Thornton, 2004, p. 313).

Outra crença comum era na influência do mundo espiritual sobre o mundo físico e na concepção de que as revelações do mundo espiritual

40 Após este momento a Igreja Católica passa a exercer um maior controle sobre as crenças e práticas religiosas na Europa, por meio dos tribunais de inquisição (séculos XVII e XVIII); e protagoniza um processo de racionalização da fé e do culto e de romanização da Igreja (decorrer do século XIX).

não se davam em condições normais. Elas são recebidas por meio de pessoas dotadas de um dom especial, profetas, santos e apóstolos, no caso do catolicismo, e os sacerdotes africanos. Além disso, ambas as culturas concordavam em que o outro mundo parece ter mais facilidade de comunicar-se com pessoas em estados alterados de consciência. Da parte dos missionários, isso era entendido como presságios, sonhos proféticos, inspiração ou possessão pelo Espírito Santo. Do lado dos africanos, também pelo transe induzido por substâncias psicoativas, danças, cantos ou tambores; trances em que os médiuns eram possuídos por ancestrais e outras entidades e ainda por santos, após a conversão (Viana e Rios, 2016, p. 92 e 93).

Dentre estas semelhanças, as interpretações filosóficas das revelações – profecias, adivinhações ou presságios – e suas confirmações na forma de milagres foram centrais na constituição das religiões africanas, bem como do cristianismo.

E a conversão do Congo [...] começa com uma série de co-revelações, isto é, revelações validadas tanto pelos missionários católicos como pelos sacerdotes tradicionais africanos. Duas co-revelações são particularmente importantes nesse período. Dois nobres congolezes sonharam simultaneamente com uma mulher bela que rogava aos congolezes que adotassem o cristianismo. E um deles também encontrou uma pedra preta, de um minério diferente dos existentes no país, em forma de cruz. Os missionários cristãos presentes na corte congoleza interpretaram que a mulher seria a Virgem Maria e que o sonho seria um presságio. Ambos os eventos foram vistos pelos padres como milagres e revelações e sinais de graça e salvação, sendo também aceitos como revelações pela nobreza e pelos sacerdotes africanos. Assim, a primeira igreja no Congo foi dedicada à Virgem Maria e a pedra colocada nela como objeto de veneração (Thornton, 2004, p. 338) (Viana e Rios, 2016, p. 93).

A cruz, como já foi mencionado, é bastante representativa do fenômeno de constituição do cristianismo e catolicismos africanos. Símbolo assaz importante no cristianismo, representava também a intersecção dos planos terreno e espiritual, elemento central da cosmologia bantu.

Nos reinados, ela continua repleta de vários e importantes sentidos, para além da cruz de Jesus Cristo.

O ato de cruzar instaura, na maioria dos casos, uma proteção. Nos fechamentos do terno, Tonho Pretinho passa por cada integrante realizando um movimento ritual com a bola do preto-velho e cruzando – fechando – o *corpo* de cada dançador. Ele muitas vezes conclui esse movimento com a expressão *está cruzado em nome de Jesus*. As guias, usadas de forma cruzada pelos capitães e alguns dançadores, também *fecham o corpo*, protegendo de qualquer ameaça: *porque a carga vem toda em cima dos capitães. Aí as guias são deles [dos guias], são cruzadas pra eles e eles mesmos que vêm. Eles mesmos que cruzam elas*, explicou-me Deco, em maio de 2014.

Quando Deco fala que as guias são cruzadas pelos guias está trazendo um outro sentido de cruzar, qual seja fazer uma espécie de batismo daquela guia ou de um rosário, por exemplo, que foi comprado, mas ainda não passou por um processo de instauração de proteções e bênçãos. Procedimento semelhante é feito com os cigarros recém-adquiridos. Antes de serem oferecidos às pombagiras, por exemplo, eles precisam ser cruzados.

A imagem da cruz comparece ainda nas encruzilhadas, onde moram as entidades e são lugares propícios para a realização de despachos. Nestes locais, o grupo realiza a meia-lua, um movimento em que as duas do Moçambique, cada uma com uma caixa à frente, caminham em círculo, em sentidos opostos. A bandeireira e os capitães ficam no centro do círculo que é formado pelo movimento dos dançadores. Ao final do movimento, os dançadores retornam às suas posições de origem. Enquanto as filas se movimentam, os capitães, sem os chapéus, fazem o sinal da cruz e batem os bastões no chão (Viana, 2014).

Toda encruzilhada tem um dono. E tem muita gente que faz trabalho nas encruzilhadas. Para você atravessar, você tem que pedir permissão para o dono. É onde a gente faz a meia lua. A maioria dos capitães para no centro, bate o bastão e pede licença pra poder passar. Porque, se não pedir, ele entra no terno e atrapalha. Então toda encruza, porteira, tronqueira tem que pedir licença pra poder passar.

Quando a gente vê a gente já fecha. Aí que a gente toma mais cuidado pro terno passar. Não todos (capitães) veem. Tem uns que só sentem

eles lá, mas não enxergam eles. Outros já podem enxergar, pode até conversar: *deixa nós passar aí, cumpade!* **Deco**. Maio, 2014

Os *encruzos* / *encruz* remetem às encruzilhadas, lugares que, por representarem perigo ao terno, são sempre destacados nos cantos de fechamento, como estes versos registrados em 2009:

Nas horas que Deus começa / quero começar também / eu vou pedir
Nossa Senhora / pra livrar dos mal encanto

Nas horas que Deus começa / os nêgo vai começar / eu vou pedir a Je-
sus Cristo / nessa hora abençoar

Eu tô rezando minha oração / com Jesus que está na cruz / que me li-
vra de todos mal que tira todos os encruz

Eu tô rezando minha oração / para a Virgem Mãe Imaculada/ e algum
mal que vier / e vai pras ondas do mar

Capitão Tonho Pretinho

Com relação à cosmologia bantu e a imagem da cruz, o eixo horizontal é o da vida cotidiana, do trabalho: da intervenção na natureza para garantir o alimento, a vestimenta, a moradia, enfim, a sobrevivência. Esta dimensão, contudo, só funciona bem se sustentada pelas forças espirituais, pelas forças da natureza, dos ancestrais e das divindades, concebidas como um plano vertical (Rios, 2014).

A cruz representa, assim, a importância do mundo espiritual, dos ancestrais, das divindades e das entidades ligadas às forças da natureza na harmonia e bom funcionamento do mundo físico. E essa representação permanece, em grande medida, nos ritos dos congados e também de outras manifestações da cultura afro-brasileira. Uma oferenda para uma entidade é feita na encruzilhada, porque ela é um símbolo do cruzamento do plano vertical com o plano horizontal. Pelo mesmo motivo, os ternos de congado realizam uma meia lua para passar um cruzamento de ruas. O mesmo vale para a ponte, que também perfaz uma cruz sobre o curso d'água; água que é igualmente transportadora desses seres espirituais e dessas entidades. Daí porque

a cruz dos missionários foi tão rapidamente adotada pelos congoleses quando de sua conversão ao catolicismo: ela já preexistia em suas crenças, representando a intersecção entre os dois planos do mundo (Viana e Rios, 2016, p. 90).

A figura da cruz – a encruza, a encruzilhada – pode ser ainda uma metonímia para os processos de constituição destas novas cosmologias de matriz africana nas Américas: “Como o baobá africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, intersecções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações” (Martins, 1997, p. 25).

Esta plasticidade da forma bantu de estar no mundo somada à necessidade do clero católico português de atuar de forma inclusiva no início de sua atividade de conversão na região do Congo / Angola, acabou dando a forma do cristianismo africano; o que, por sua vez, tem impactos na conformação dos reinados e congados no Brasil.

Primeiramente,

o processo de colonização da América portuguesa se dá na formação do mundo atlântico, com um intercâmbio ininterrupto com a África, com destaque para a região de Angola, que exportou contínua e crescentemente negros escravizados para o Brasil – e também América espanhola, Caribe e sul dos E.U.A. –, chegando a uma percentagem próxima de 65% do total de africanos exportados.

Segundo, porque, embora os africanos escravizados já convertidos ao catolicismo fossem relativamente poucos, muitos deles atuaram na América como catecúmenos, difundindo assim sua visão do cristianismo.

E terceiro, o espetacular acréscimo do número de importação de africanos escravizados da virada do século XVIII até a metade do XIX, somado à baixa reprodução natural – especialmente no trabalho de mineração –, freia a tendência de criolização e leva a uma reafricanização da América. O que tem por consequência a entrada de muitos indivíduos provenientes de uma região em que a Igreja Católica tem menos poder do que na América Latina, o que, por sua

vez acarreta uma menor tendência para o estabelecimento da ortodoxia do culto católico. Uma reprodução natural, com implicações na criolização, só é observada, em Minas Gerais, no decorrer do século XIX, com a economia, paulatinamente, se redirecionando para a agricultura e pecuária. Esse movimento coincide com a cessação do tráfico em 1850, compensado em parte pelo comércio interno de escravizados.

No século XIX, entretanto, ocorre também a paulatina separação entre a cultura do povo e a cultura da elite, acentuada a partir do movimento romântico, que implicou, na longa duração, o afastamento da instituição eclesiástica de práticas rituais populares que ela mesma havia criado ou permitido que se criasse nas margens da instituição – como era o caso das irmandades leigas –, mas que já não conseguia submeter ao controle de seus sacerdotes. Assim, esse afastamento da igreja das formas de devoção popular – congados, folias de reis e outras – acaba por criar um estatuto especial para a religiosidade popular. Nesse momento, ganha relevância a diferença entre o catolicismo romano e as religiões tradicionais africanas a respeito da proximidade e da permeabilidade entre o mundo físico, do trabalho cotidiano, e o mundo espiritual dos ancestrais e das divindades. Com o processo de racionalização e romanização do culto católico, essa diferença específica começa a suplantar a base comum geral da crença de católicos e de praticantes das religiões tradicionais da região do Congo / Angola na divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; base comum que havia facilitado sua aproximação e diálogo no século XV (Viana e Rios, 2016, p. 96 e 97).

Os cristianismos e catolicismos forjados a partir da conversão dos povos da África Central – tanto no continente africano quanto no Novo Mundo – são constituídos, portanto, de práticas, entidades, símbolos e sentidos criativos, frutos do processo histórico e cultural da colonização (ver Sahlins, 2011). Frutos também de encontros pré-coloniais de povos africanos e árabes; de africanos e seus descendentes com comunidades indígenas na América; de europeus, africanos e seus descendentes e indígenas nas Américas... E os congados e reinados criam-se nestas configurações. São, destarte, catolicismos outros.

Com relação à pluralidade de catolicismos não Romano, releva acrescentar ainda que embora o cristianismo tenha se tornado religião oficial do Império Romano com Constantino – e a

partir de então uma instituição com poder temporal na Europa – ele tem origem oriental e não europeia. Ademais, em “seu processo de expansão pela Europa, o cristianismo entrou em contato com outras crenças – celtas, germânicas / nórdicas, que têm pontos de contato interessantes com as religiões antigas e tradicionais da África e da Ásia –, das quais alguns elementos permaneceram residualmente e como arcaísmo no cristianismo, não obstante toda a luta milenar do clero romano por sua completa extirpação” (Viana e Rios, 2016, p. 21). No calendário cristão, por exemplo, as datas religiosas à vida de Cristo são anteriores ao próprio Cristo:

Foram incorporadas pelo cristianismo a partir de religiões anteriores, que celebravam datas e divindades diretamente relacionadas ao calendário cósmico [que tem relação com a inclinação do eixo da Terra em relação ao sol durante o período de um ano, em que o planeta Terra perfaz o movimento de translação]. Jesus Cristo efetivamente nasceu no dia 25 de dezembro? Por que justo o dia 25 de dezembro? Não há relato bíblico ou exegetico que indique esta data. Se quisermos modificar a pergunta, talvez nos aproximemos da resposta. O que é, no calendário cósmico, o dia 25 de dezembro? Solstício de inverno no hemisfério norte; é o dia mais curto e um dos mais frios do ano (Rios, 2014, p. 789 e 780).

O catolicismo romano contém, portanto, a incorporação de elementos de outras tradições. O que vale, em maior e mais complexa escala para reinados, folias, juremas, tambor de crioula, maracatus... Com relação à mística dos cultos afro-brasileiros com cantos em português,

um ingrediente básico de seu desenvolvimento pode ter sido a ruptura de códigos que, aliada a um certo afrouxamento generalizado das ortodoxias no Brasil permitiu a ousadia expressiva, o exercício livre da imaginação. E aqui entram também vozes muito diferenciadas, ainda que distantes da elite social que controlam a auto-imagem do país; em sua maioria, os adeptos da jurema, do candomblé de caboclo, da mina, do catimbó, da pajelança e mesmo da umbanda, são pajés, mestres e pais de santo analfabetos ou de pouca escolaridade, pessoas que beberam quase exclusivamente das tradições orais; em menor grau, compõem também escritores, poetas, compositores de música popular e demais membros da classe média, sobretudo suburbana, incluindo

aqueles que poderiam ser rotulados de intelectuais orgânicos do movimento umbandista. De qualquer forma, é o espaço popular que conduz essa tradição de contato com o sagrado e ainda impede, por enquanto, sua domesticação ou sistematização teológica.

Assim, por trás do pequeno corpus acima comentado, ressoam evidentemente um sem número de influências simbólicas e mitológicas que condicionam a experiência religiosa dos adeptos e sua expressão poética: a liturgia católica, sobretudo com os códigos do chamado “catolicismo popular”; a “cultura bíblica” da raiz protestante no Brasil; tradições de uso ritual da jurema e dos torés dos grupos indígenas do Nordeste; tradições dos caboclos amazônicos, que difundem o vasto mundo da encantaria; várias tradições poético-musicais afro-brasileiras que se desenvolveram paralelamente à reintegração dos cultos religiosos, tais como a capoeira, o maculelê, o maneiro-pau, o reisado, o Congado, a pomba, o candombe, o terecô, etc; e uma simbólica, mais abstrata, das religiões afro-brasileiras, no intento de passar para a língua portuguesa mitemas mais característicos dos orixás (Carvalho, 1998, p. 25).

Pensando mais exclusivamente nos reinados e congados, talvez seja mais profícuo pensarmos esta espiritualidade nova, criativa, a partir de uma lógica multicausal e não linear. Uma lógica em que prevalece o *e*; não o *ou*; ou, seja, os terceiros são incluídos: Os congados e reinados são católicos *e* afros *e* brasileiros, em suas totalidades – e não uma mistura de partes. As intersecções são infinitas, dinâmicas, atravessam várias dimensões. Não obedecem a uma linearidade ou fixação. As próprias totalidades cosmológicas que se “encontraram” nos processos de constituição dos congados são igualmente fruto de outras intersecções – o que é diferente de um aglomerado ou uma mistura de partes. Nenhum fenômeno cosmológico é “puro”. A noção de sincretismo tal como é pensada por alguns autores parece pressupor a existência de religiões originalmente puras e, aquelas que, ao passarem por fenômenos de “contaminação”, seriam sincréticas⁴¹. Podemos pensar então em uma cosmologia / espiritualidade / forma de estar no mundo *afro-católica-espiritual-brasileira* – sendo que o aglomerado destes adjetivos, não significa um somatório de partes.

41 Para uma bela e aprofundada discussão sobre a noção de sincretismo ao longo da história da antropologia e dos estudos de religião, ver a tese de Dalva Maria Soares (2016) sobre a capitã Pedrina de Lourdes Santos, do Massambique de Nossa Senhora das Mercês de Oliveira – MG.

Outro ponto para o qual gostaria de chamar a atenção: o “caráter sincrético” dos congados é muitas vezes pensado a partir da junção do catolicismo (ainda que seja um catolicismo popular) com elementos da Umbanda e/ou do candomblé. Esta perspectiva pressupõe, a meu ver, uma anterioridade destas três matrizes – catolicismo, Umbanda e candomblé – e os congados como um resultado – algo posterior – advindo da mistura destas matrizes. Elementos históricos e cosmológicos dos processos de constituição de cristianismos e catolicismos africanos e afro-brasileiros atestam a igual anterioridade dos congados. É evidente que isto não significa que os congados hoje (sobretudo com tamanha diversidade) sejam idênticos à forma como eram nos séculos XVIII e XIX. O que tampouco ocorreu com os candomblés e com a Umbanda – que, aliás, é bem mais recente enquanto religião institucionalizada. Congados e candomblés – não obstante particularidades históricas, cosmológicas, místicas e geográficas – são frutos de um mesmo violento processo de colonização e escravização. A Umbanda é da primeira metade do século XX. Seu processo de institucionalização, contudo, teve um grande impacto na umbandização de práticas e cultos particulares e autônomos de pretos-velhos e caboclos, almas e outros guias. Dada a (infinita) dinamicidade das pessoas e da vida, os processos de aproximações, distanciamentos, criações, junções, são também infinitos. O que vale para os congados, os candomblés, as umbandas, os catolicismos... No entanto, há a criação de uma nova espiritualidade, de um outro catolicismo, anterior à constituição da Umbanda.

Pensá-los sob esta perspectiva ajuda a compreender o fenômeno da multiplicidade de festas e de cosmologias em “uma festa de reinado”, assim como a possibilidade dos integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho vivenciarem também “ternos distintos” – e não compartilharem integralmente, e o tempo todo, do mesmo cosmos. Embora estejamos argumentando em prol de um catolicismo outro, distinto do catolicismo romano, cumpre ressaltar que é possível que, em algumas circunstâncias e dependendo dos atores em questão, esta espiritualidade se aproxime mais das práticas romanizadas. E mais, algumas festas são de fato mais romanizadas.

É possível ainda que os guias e espíritos que comparecem nas festas e nas práticas de cura circulem também por centros espíritas kardecistas ou casas de Umbanda. Não podemos perder de vista ainda a heterogeneidade e dinamicidade que muitas vezes permeiam as práticas e

itinerários religiosos das pessoas; práticas e vivências que são às vezes tão díspares que extrapolam filiações religiosas particulares (ver Soares, 2016). O filme *Santo Forte* (1999), de Eduardo Coutinho, é excepcional para visualizarmos a complexidade destes itinerários. Pessoas, guias e espíritos circulam, extrapolando as “caixinhas” a partir das quais costumamos pensar as religiões.

Esta complexidade dos catolicismos, das espiritualidades, dos seres que integram o mundo e das visões de mundo de moçambiques, congados e reinados, associada a processos já mencionados – como a distinção entre práticas públicas e outras restritas aos terreiros e iniciados; e a exterioridade de elementos que são comuns ao catolicismo romano ou mesmo “popular” (como as imagens de santos que possuem outras biografias) – contribui para a exclusão destas manifestações e espiritualidades do campo das religiões e dos estudos afro-brasileiros.

Parece haver uma concepção de que para ser considerado “afro” não pode ser “católico”. Esta separação na compreensão do fenômeno é perceptível, por exemplo, na explicação de um pesquisador que ressaltava ser um tema pouco falado por seus interlocutores a relação dos congados com as religiões afro-brasileiras; ou seja, para ele os congados não constituem uma religião afro-brasileira. Esta concepção, como já vimos, faz parte de toda uma constelação que não considera ou não percebe estes outros catolicismos, outras cosmologias em ação. E assim, os congados acabam ficando de fora de grupos de trabalho e publicações que têm pensado as religiões e espiritualidades de matriz africana no Brasil; e ficando mais restritos ao campo da religiosidade popular, das festas e dos autos.

Às vezes as próprias pesquisas e publicações sobre congados olvidam de marcar estas espiritualidades outras, colocando, por exemplo, as entidades e os guias, num plano muito mais “simbólico” do que de “existência real”; ou ignorando as distintas biografias de Nossa Senhora do Rosário. Acresce ainda a já mencionada umbandização de certas práticas espirituais: se tornou comum a classificação, como Umbanda, das práticas onde aparecem médiuns e cambonas, giras, espíritos, pretos-velhos e caboclos, associadas a elementos cristãos. E não podemos desconsiderar também a possibilidade de que as próprias pessoas das guardas – sobretudo de centros urbanos – façam esta separação.

Faz parte igualmente desta constelação a subestimada visibilidade da presença bantu na criação das culturas brasileiras. Como se verá a seguir, a escravidão brasileira foi majoritariamente bantu, sobretudo nos atuais estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro. Antes de adentrar neste ponto, apresento uma breve sessão sobre a constituição da categoria bantu.

A PRESENÇA CENTRO-AFRICANA (BANTU) é majoritária na constituição dos congados e reinados (ver, por exemplo, Lucas, 2002; Souza, 2006; Rios, 2005; Lopes, 2006; Comunidade Negra dos Arturos, 2006; Viana e Rios, 2016)⁴². Esta preponderância tem sido estimada com base em dados historiográficos e estatísticos sobre o tráfico de escravos (ver Florentino, 2014 [1995]; Souza, 2006; Karasch, 2008) e pesquisa etnolinguística (Castro, 2011). Acresce a estes dados a comparação entre estudos cosmológicos de sociedades centro-africanas e da África Austral (Slenes, 1992; 2007; Lopes, 2006; Viana e Rios, 2016) e pesquisas sobre as cosmologias nos reinados e congados, o que tem possibilitado uma reflexão criativa sobre a constituição destas manifestações transculturais nas Américas. O estágio doutoral (PDSE/CAPES) em Moçambique, sob supervisão do professor Severino Ngoenha, fez parte desta perspectiva de investigação e criação, me permitindo olhar, em Maputo, para práticas de cura, ancestrais, instrumentos musicais e outros elementos da vida que guardam uma intensa e extensa relação histórica com práticas de cura, ancestrais, instrumentos musicais e outros elementos da vida na sociedade brasileira.

Esta presença centro-africana é visível em diversos aspectos dos congados: na realeza conga; na *força* e responsabilidade dos capitães de Moçambique; na configuração de um cosmos habitado também por forças das águas e das matas; na dimensão espiritual do moçambique, dos reinados e dessa devoção específica ao rosário; na presença constante dos ancestrais na vida das pessoas; nas práticas de cura realizadas, com a fundamental presença dos guias, por alguns capitães de Moçambique. Aspectos que, como vimos, muitas vezes passam despercebi-

42 Cumprе destacar que, embora predominantemente bantu, os congados se constituíram também a partir de outras tradições, como a nagô; estes povos também estavam fortemente presentes em Minas Gerais e no Brasil como um todo.

dos diante da presença mais visível e pública do culto aos santos “católicos” e também devido ao acesso restrito a certas práticas aos não iniciados.

“A diferenciação entre sudaneses e bantos organiza toda uma discussão acerca do negro africano na América e no Brasil, mas no interior desses rótulos populacionais existem inúmeros povos e especificidades culturais, religiosas, políticas e linguísticas” (Silva, 2016, p. 129). Como deixei claro no início deste texto, estas categorizações fazem parte do sistema colonial e serviram para organizar várias dimensões deste sistema. Dada sua importância na organização dos estudos afro-brasileiros e seus impactos sociopolíticos, é fundamental que eu trabalhe com elas; uma vez que quero questionar este campo de estudos – com suas lógicas e classificações – é interessante que eu o faça a partir também de suas categorias. Neste sentido, para iluminar uma espiritualidade outra que não centrada nos orixás – de tradição nagô – é necessário trazer seu par oposto, de tradição bantu. Nos parágrafos que se seguem apresento um breve histórico da categoria bantu, bem como algumas reflexões desenvolvidas a partir do estágio doutoral em Maputo.

A denominação genérica bantu foi dada por W. H. Bleek, em 1860, a um grupo de aproximadamente 2.000 línguas africanas por ele estudadas: era comum em quase todas elas a palavra muNTU significando gente, pessoa, indivíduo; e os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. E BaNTU é o plural de muNTU (Lopes, 2006, p. 104 e 105).

Um dos trabalhos que contribuiu para o acúmulo de dados que possibilitou a confirmação da hipótese da unidade linguística da África Central e Austral é *Introduction a l'Atlas Ethnographique du Globe*, de Adrien Balbi, publicado em 1826, e que teve uma importante atuação de Johann Moritz Rugendas. Relata Robert Slenes (1992) que Balbi sentiu-se seguro para divulgar sua hipótese da existência de uma única grande família linguística em toda a África do Sul do Equador – excluídos os hotentotes e os boximanes – ao conhecer, por um feliz acaso, o artista viajante bávaro que acabava de chegar do Brasil. Embora não tenha sido o primeiro a levantar esta hipótese, parece que nenhum outro investigador antes dele tenha reunido provas suficientes para torná-la mais que uma especulação (Slenes, 1992, p. 51).

Rugendas permaneceu no Brasil entre 1821 e 1825, fazendo os desenhos que foram apresentados ao público europeu por volta de 1828-29. No texto de *Viagem pitoresca através do Brasil* (1972), ele observa que

se alguém julgar que em semelhante viagem dois cadernos de figuras de pretos são demais, queira considerar que o único lugar da terra em que é possível fazer semelhante escolha de fisionomias características, entre as diferentes tribos de negros, é talvez o Brasil, principalmente o Rio de Janeiro; é, em todo caso, o lugar mais favorável a essas observações. Com efeito, o destino singular dessas raças de homens traz aqui, num mesmo mercado, membros de quase todas as tribos da África. Num só golpe de vista pode o artista conseguir resultados que, na África, só atingiria através de longas e perigosas viagens a todas as regiões dessa parte do mundo. A própria América não lhe oferece alhures as mesmas vantagens, pois o Brasil tem, no momento, o desonroso privilégio de ser o único país onde, na realidade, o comércio de escravos continua a praticar-se sem nenhuma espécie de restrição (Rugendas, 1972, p. 56).

Rugendas foi além do ofício de artista, de desenhista de paisagens e tipos humanos: “entrevistava escravos, coletava informações sobre vocabulários de línguas africanas, e chegou a identificar algumas etnias específicas, baseando-se em depoimentos dos próprios cativos” (Slenes, 1992, p. 49). O artista bávaro esteve no Brasil entre 1821 e 1825, principalmente em Minas Gerais e no Rio de Janeiro e, apesar de ter perdido parte de seus manuscritos,

pôde fornecer a Balbi informações sobre os vocabulários das línguas dos “Masanja”, habitantes no interior do “Congo” (...) e dos “Tzchoambo” e “Matibani”, habitantes no interior de Moçambique, os primeiros “perto dos Macouas” (Makua), os segundos “perto (sic) dos Ignambanhas (Inhambane)”. A comparação dessas informações com os vocabulários já registrados para outras línguas na África Central e Austral convenceu Balbi de que as quatro famílias de línguas já provisoriamente identificadas nessa região (fora os hotentotes e boximanes) na verdade faziam parte do mesmo “reino etnográfico”, ou grande grupo linguístico (Slenes, 1992, p. 50 e 51).

Embora nem todas as línguas bantu tivessem o mesmo nível de semelhanças entre si, o historiador Roland Oliver, em trabalho publicado em 1966⁴³, afirma que todas elas são, na maioria de seus aspectos, de parentesco tão próximo quanto a língua inglesa e a alemã. E esta proximidade permitiu que pessoas – escravizadas – de diferentes povos centro-africanos, destinadas ao Brasil, começassem a entender entre si ainda em solo africano, tornando inapropriado para a África Bantu o argumento de que africanos escravizados só começaram a se “comunicar” depois da viagem à América e a partir do aprendizado de uma língua europeia ou de uma língua pidgin baseada nela. E ainda que muitos pesquisadores tenham argumentado, durante o século XIX e ainda atualmente, que esta unidade da África Central e Austral é apenas linguística, Slenes defende que existem indícios de que “representantes desses povos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência entre si de elos culturais mais profundos” (Slenes, 1992, p. 49). Além disso, retomando Harry Johnston, grande estudioso de línguas bantu, ele ressalta que, dentro de várias destas línguas, muitos “vocabulários-raízes” que indicam “conceitos básicos da vida cotidiana” possuem formas semelhantes (Slenes, 1992, p. 51).

Alinhado a esta perspectiva, o professor José Jorge de Carvalho (1995), em trabalho sobre a experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil, argumenta que um dos fatores que justificam a existência de afinidades antigas entre quilombos brasileiros e o reino dos Saramacás – atual Suriname – é a conexão cultural provinda também da venda de povos africanos escravizados, sobretudo bantu, para Brasil e Guiana Holandesa (Carvalho, 1995, p. 21).

Releva destacar o dado de que os estudos produzidos por Rugendas que colaboraram com a posterior fundamentação da unidade bantu tenham sido produzidos no Brasil: aqui, assim como em outros lugares nas Américas, forjou-se – às custas de muita violência – um espaço privilegiado de encontro de cosmologias diversas, com “membros de quase todas as tribos da África”, inúmeros povos autóctones, europeus; pessoas e povos de lugares geograficamente muito distantes; um laboratório para o estudo de línguas e referências culturais. Aqui deu-se a junção de elementos – instrumentos musicais, comidas, antepassados, orações, pessoas, santos – que, não fosse a experiência (violenta) da diáspora, talvez nunca se encontrariam. Assim

43 OLIVER, Roland. The problem of the Bantu Expansion. Em: *The Journal of African History*, vol. 7, n. 03, 1966.

como os orixás, que, em solo africano, provavelmente não se encontrariam em uma mesma casa. É um espaço igualmente de produção, de criação. De encruzilhadas.

A denominação genérica bantu surgiu, portanto, a partir de uma referência de ordem linguística e externa às populações que hoje recebem esta denominação. E devido ao fato dela ter sido forjada numa experiência colonial, alguns pesquisadores brasileiros evitam – e até condenam – o seu uso. Em Moçambique, para o professor Severino Ngoenha, a categoria bantu serve apenas para os linguistas na universidade: embora uma parcela da população se identifique um pouco com ela, o professor a considera “uma categoria linguística criada em laboratórios e que tenta categorizar as pessoas”. O professor, no entanto, também associa esta não identificação com a categoria à especificidade geográfica e linguística de Moçambique – o único país, na região, cuja língua oficial é o português⁴⁴.

Por outro lado, para outros pesquisadores e músicos moçambicanos com quem tivemos a oportunidade de conversar sobre o tema – como o etnomusicólogo Luka Mucavele, responsável por uma extensa pesquisa sobre as mbiras⁴⁵ na região do Zimbábue e pela reintrodução do instrumento em Moçambique; a professora Teresa Manjate, que tem um vasto trabalho com literatura oral e provérbios tsonga⁴⁶; e o filósofo e sociólogo José Castiano –, apesar de ter sido forjada em uma experiência colonial e externa às populações, a categoria / o agrupamento faz algum sentido; existem semelhanças culturais, cosmológicas – para além de linguísticas – que apontam para unidades entre alguns povos em regiões dos atuais Moçambique, Angola, Zimbábue, África do Sul e Suazilândia.

A Universidade Pedagógica de Moçambique realiza, a cada dois anos, a *Conferência Internacional sobre cultura, línguas e modos de vida bantu*, reunindo pesquisadores de Moçambique, África do Sul, Suazilândia... A derradeira conferência foi realizada em agosto de 2016 e reuniu trabalhos sobre as línguas bantu; a incorporação destas línguas bantu no ensino formal e

44 Entrevista ao professor Severino Ngoenha realizada por Sebastião Rios. Maputo. Julho, 2017.

45 As mbiras são instrumentos da família dos lamelofones. Rafael Galante (2015) afirma que, segundo as fontes do século XIX, os lamelofones centro-africanos “eram provavelmente os instrumentos musicais mais populares entre a população de africanos escravizados” residente em solo brasileiro (Galante, 2015, p. 31).

46 A língua tsonga é também denominada Shangaan, Shangana, Shitsonga, Thonga, Tonga e Vatsonga. Compreende vários dialetos e é falada na África do Sul, em Moçambique, na Suazilândia e no Zimbábue. O changana e o ronga fazem parte do grupo tsonga. Ver <https://www.ethnologue.com/language/tso>.

nas instituições nacionais; cosmologia e modos de vida; religião; saberes locais e ensino formal (Conferência Internacional sobre cultura, línguas e modos de vida bantu, 2016).

A exibição do filme *Na Angola tem* em Maputo nos proporcionou diferentes e ricas reflexões, encontros, questionamentos. A exibição ocorrida no Centro Cultural Brasil-Moçambique foi especialmente interessante para pensar uma possível unidade bantu. Mais do que trazer a categoria à tona, a manifestação do público sobre uma identificação por parte deles com o conteúdo que estavam vendo no filme (mesmo sem entender integralmente as falas das personagens, uma vez que a língua portuguesa são várias línguas portuguesas) abriu um espaço de conversa sobre um *continuum* entre os povos, religiosidades e tradições moçambicanas e bantu, em geral, e religiosidades, tradições e celebrações nas Américas, sobretudo no Brasil. Roberto Chitsondzo, músico integrante do grupo Ghorwane, destacou a familiaridade entre elementos que ele viu no filme e suas experiências de vida. O professor José Castiano, por sua vez, destacou a forma de cantar e de rezar: uma história, uma estética, uma forma de estar no mundo; e afirmou que, ao ver o filme, teve a sensação de que *a África não está tão escondida*.

Castiano fez uma bela fala ressaltando o quão pouco se sabe, em Moçambique, sobre o que aconteceu com *seus povos que partiram para Américas: como estão? O que têm feito?* A pergunta central era: *o que aconteceu com os nossos?* Segundo o professor, expressões afro-brasileiras praticamente não chegam ao continente africano; o que chega do Brasil é geralmente o que é mostrado nas telenovelas brasileiras (que têm uma ampla circulação e aceitação em Moçambique). Neste sentido, falou da necessidade de construirmos uma ponte dos saberes, no eixo sul – sul, por onde circularão estas outras religiosidades, celebrações e formas de estar no mundo. Foi muito interessante perceber, a partir da experiência com estas exposições, o quanto o *iorubacentrismo* – tão presente nos estudos afro-brasileiros e no imaginário brasileiro – parece ter deixado sequelas também no que se conhece, em Moçambique, sobre religiões afro-brasileiras: as pessoas geralmente já tinham ouvido falar de candomblé, mas congado era desconhecido.

O que aconteceu com os nossos? é um questionamento que pode ser feito por inúmeros povos, de várias regiões no continente africano. Segundo o banco de dados *Slave Voyages*, para o período compreendido entre 1501 e 1875, estima-se que aproximadamente 12.521.337 de pessoas provenientes do continente foram violentamente embarcadas nos navios negreiros,

sendo que 5.848.266 destes embarques ocorreram sob responsabilidade portuguesa⁴⁷. Dada a assustadora quantidade de mortes ocorridas durante a travessia do atlântico, destas 5.848.266 pessoas embarcadas, 5.099.816 desembarcaram nos locais de destino (ver <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>).

Estes dados são estimativas. Nos dão, contudo, uma pequena ideia das dimensões da empresa transatlântica de tráfico de africanos. Não é o objetivo desta tese detalhar números e rotas deste comércio. Inúmeros pesquisadores, de distintas instituições pelo mundo, têm se debruçado sobre este tema – que ainda tem muito a ser explorado. É impossível traçar um esquema que integre os períodos, rotas, número de pessoas embarcadas e desembarcadas, portos de embarque, locais de captura, rotas internas no continente africano, rotas internas nas colônias, ciclos econômicos... Algumas características deste comércio transatlântico (como a presença árabe em várias regiões do continente africano), no entanto, são deveras importantes para compreender o fenômeno de constituição dos congados, moçambiques, destas novas espiritualidades diaspóricas, uma vez que

[n]ão se entende os moçambiques, os congados, os reinados de Nossa Senhora do Rosário sem uma reflexão mais ampla sobre a natureza da criação de cosmologias híbridas na América, a partir da diáspora africana, e sobre a formação do Brasil pelo tráfico de escravos no Atlântico Sul. No desenvolvimento dos congados, estão gravadas as transformações econômicas, sociais e culturais em escala mundial advindas com a colonização do Novo Mundo a partir do encontro / desencontro, assimétrico e desigual, de americanos, africanos e europeus. No sentido inverso, o entendimento da festa clareia muito

47 A trajetória do escravo Nimi Nsundi (Couto, 2006) nos permite ter uma ideia do quão interligadas estavam as colônias portuguesas:

O orgulho vinha de longe: o ajudante de meirinho não era um simples cafre. Tinha sido capturado no Reino do Congo e enviado para Lisboa em troca de mercadorias que o Rei Afonso I, aliás Mbemba Nzinga, mandara vir de Portugal. Nsundi era um “trocado”, uma moeda de carne. O homem custara uma espingarda, cem espoletas, cinquenta balas de chumbo, um barril de pólvora e uma pipa de cachaça. Em Lisboa, ele trabalhou arduamente, mas cedo revelou inaceitável rebeldia. Como medida correctiva enviaram-no para a Índia Portuguesa. Já em Goa, cumprira serviços domésticos, enquanto apurava os conhecimentos de português para servir de intérprete nas costas de África (p. 53)

sobre as implicações culturais e cotidianas desse processo (Viana e Rios, 2016, p. 101).

Uma característica especialmente importante é que a escravidão brasileira foi majoritariamente centro-africana, sobretudo nas regiões dos atuais estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro (Florentino, 2014 [1995]; Slenes, 2007; Castro, 2011; Lopes, 2006; <http://www.slavevoyages.org>)⁴⁸. Segundo dados de Manolo Florentino, as importações de africanos escravizados através do Rio de Janeiro eram as maiores da América (Florentino (2014 [1995])). Robert Slenes, por sua vez, afirma que a África Central ocidental e oriental são “as regiões de origem da grande maioria dos cativos importados para o Sudeste brasileiro do final do século XVIII ao final do tráfico em 1850” (Slenes, 2007, p. 115). “A África Oriental se consolidou como grande fonte abastecedora do porto do Rio depois de 1811” (Florentino, 2014 [1995], p. 82), sendo que os portos da Ilha de Moçambique e portos do Sul, especialmente de Quelimane, foram os mais relevantes. A partir de pesquisas etnolinguísticas, a pesquisadora Yeda Pessoa de Castro afirma que cerca de 75% dos africanos escravizados trazidos para o Brasil

era proveniente dos reinos do Congo e do Ndongo, de falas quimbundo e quicongo, e foram distribuídos por todo o território brasileiro do começo do tráfico, no século XVI, ao seu final, no século XIX, aos quais vieram se juntar, em número relativamente menor, mas igualmente importante, a partir do século XVIII, os de fala umbundo de Benguela, que foram dirigidos em grande parte para os trabalhos de garimpagem em Minas Gerais. Como testemunho, a mais antiga gramática do quimbundo, *A Arte da língua de Angola*, publicada em Lisboa em 1697, foi escrita na cidade da Bahia pelo missionário Pedro Dias para uso dos jesuítas, como meio de facilitar a doutrinação dos 25.000 negros, segundo o padre Antônio Vieira, que se encontravam na cidade do Salvador sem falar português, mas, acreditamos nós, não necessariamente falando quimbundo como língua nativa, desde quando poderiam ter sido embarcados em Luanda, mas trazidos de várias regiões da atual Angola. Situação semelhante deve ter ocorrido em Palmares no mesmo século, proporcionando o desenvolvimento de um falar de base quimbundo-quicongo a deduzir pelos títulos de seus líderes maiores, Ganga Zumba, Zumbi, Dandara, e dos seus principais

48 É importante não olvidar que, embora seja minoria, a presença nagô é alta.

aldeamentos, Osengo, Macaco, Andalaquituxe, além da própria denominação quilombo (Castro, 2011, p. 04).

Para o sambista e pesquisador Nei Lopes as provas desta maioria bantu se encontra na “presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na língua, na farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas, como nos casos exemplares dos quilombos e das irmandades católicas” (Lopes, 2006, p. 09). Com relação às heranças bantu na língua portuguesa, Yeda Castro

Aqui, o desempenho da mulher negra na função de ama-de-leite e criadeira foi tão marcante no ambiente familiar da casa senhorial que até hoje chamamos o filho mais jovem pelo termo angolano caçula em lugar de benjamim, como se diz em Portugal [...] É ainda neste momento que outros termos angolanos, como no presente caso, deixaram fora de uso na linguagem brasileira os seus equivalentes em português, a exemplo dos bantuisismos *moringa* em lugar de bilha, *corcunda* / *cacunda* por giba, *capenga* por coxo, *cachaça* por aguardente, *cochilar* por dormir, *xingar* por injuriar, *dendê* por óleo de palma, *molambo* por trapo, *marimbondo* por vespa, *dengo* por mimo, *caxumba* por trasorelho, *xingar* por insultar, *lengalenga* por enganação, *babatar* por tatear (Castro, 2011, p. 02 e 03).

A maioria demográfica centro-africana / bantu no sudeste brasileiro acrescida da aparente coincidência de alguns elementos cosmológicos (visíveis nas figuras dos capitães e dos jongueiros cumba; e nos cantos, por exemplo) de congados e jongos tem me levado a pensar sobre a possibilidade de considerarmos um agrupamento destas manifestações, religiosidades e espiritualidades em torno de espiritualidades centro-africanas / bantu como um denominador comum. Este é, no entanto, outro ponto para futuras pesquisas (sobretudo porque depende de uma investigação aprofundada e comparativa das cosmologias destas manifestações). No entanto, de maneira exploratória e lançando estes pontos para serem desatados por outros pesquisadores, trago alguns dados importantes a respeito da ligação dos jongos com elementos da espiritualidade centro-africana.

Robert Slenes (2007), em publicação onde estabelece aproximações cosmológicas entre os jongos e culturas centro-africanas, recupera um estudo “sobre três movimentos religiosos entre escravos e pessoas livres em Vassouras (1848), São Roque no oeste paulista (1854) e São Mateus no norte do Espírito Santo (o grupo de *Cabula*, 1900)”, demonstrando que

“cultos de aflição” centro-africanos, individuais e “comunitários” (estes últimos orientados para a cura de males sociais e dirigidos aos ancestrais antigos e gênios territoriais) proliferavam no Sudeste. Os comunitários, aliás, eram bastante similares àqueles descritos nas fontes sobre os kongo, e claramente eram precursores da macumba e da umbanda do século XX. Ademais, eles parecem ter servido como *locus* privilegiado para a oposição dos escravos à sua condição, o que não deve surpreender, pois na África, também, eles tinham conotações políticas como instituições de “governança”. Isso apoia a hipótese de que uma identidade centro-africana re-significada caracterizava uma proporção substancial dos escravos de *plantation*. No que diz respeito aos jongos, as fontes centro-africanas indicam muito sobre suas origens e prováveis ligações à religião escrava, em especial ao complexo de crenças em torno dos espíritos territoriais e ancestrais, do fogo sagrado e dos cultos de aflição (Slenes, 2007, p. 123 e 124).

A importância da dimensão da cura espiritual, do dom espiritual dos capitães de moçambique têm sido subestimada em estudos sobre os reinados. Imagino que olhar para estes aspectos com atenção abre novos eixos de compreensão desta espiritualidade. E imagino que permitirá, em momento posterior, estabelecer uma reflexão comparativa com o poder espiritual dos jongueiros cumba e mestres da macumba.

Para Slenes (2007), Stanley Stein, em sua etnografia *Vassouras* (1990) [1957], percebeu esta ligação do “jongo com o mundo espiritual dos escravos; ‘laico no tema, embora criado em torno de elementos religiosos africanos como o tambor, o solista, o coro responsório e os que dançavam’, essa festa ‘ocupava uma posição intermediária entre cerimônia religiosa e diversão secular’ (Stein, 1990, p. 243)”. Entretanto, por falta de conhecimento produzido sobre a África Central ocidental e ocidental, “ele não especificou a natureza precisa dessa conexão com o Outro Mundo, nem identificou suas origens africanas” (Slenes, 2007, p. 115).

Muitas pesquisas, contudo, foram produzidas desde então, possibilitando novas conexões. O primeiro dado, bastante relevante, consiste na compreensão de que a África Central ocidental (área compreendida entre Gabão e o norte da Namíbia, entre o Atlântico e os Grandes Lagos) é uma “área cultural”. E, uma vez que, entre 1795 e 1811, em torno de 93%, e entre 1811 e 1850, 75% dos africanos novos trazidos para o Sudeste brasileiro vieram da África Central, “a grande maioria das pessoas destinadas para a senzala nessa parte do Brasil descobriu desde o início, no navio negreiro ou na jornada anterior rumo à costa atlântica, que tinha muito em comum” (Ibidem, p. 116).

Ainda “mesmo que os povos bantu do leste do continente demonstrem mais diversidade entre si e menos ligações evidentes com os povos do oeste, ainda assim os dois grupos compartilham elementos culturais significativos.”, devendo ser consideradas, mesmo que não uma única área cultural, “pelo menos regiões aparentadas”. Estes elementos culturais em comum, inclui Slenes, “podem ter predisposto as pessoas dessas regiões, ao se encontrarem no Brasil após 1810 [...] a se juntarem no culto aos ancestrais equivalentes, os dos ‘primeiros a chegar’ na nova terra”⁴⁹. Para o autor, a importância “dada ao espírito do ‘caboclo velho’ (o espírito do índio na selva) na macumba, religião de origem centro-africana descrita pela primeira vez em detalhe somente no início do século XX, talvez reflita as contribuições de gente do leste do continente, não apenas da região centro-ocidental” (Ibidem, p. 116 – 118). Por fim, o autor argumenta que

[...] mesmo no século XIX, quando a “fronteira de escravização” havia adentrado profundamente no continente, provavelmente a maioria dos cativos remetidos para a América ainda vinha de povos da “zona atlântica” [...] Nesse contexto, é bem plausível que a cultura da “geração fundadora” de escravos nos municípios do café no Rio após 1810 fosse formada em grande parte por negociações dentro do grande núcleo de escravos oriundo da zona atlântica, especialmente entre os kongo e grupos aparentados. Outros grupos menores e mais díspares de cativos, provenientes do longínquo interior do continente ou da África Central oriental certamente contribuíram para essa cultura, mas em geral tiveram que adaptar-se a ela, linguística e culturalmente,

49 Aqui Slenes ressalta ter extrapolado os dados obtidos pela pesquisadora Mary Karasch sobre as origens de escravos falecidos na cidade do Rio de Janeiro nos anos 1833, 1838 e 1849, uma vez que “os dados sobre o comércio direto da África subestimam a presença de cativos da África ocidental, muitos trazidos pelo comércio interno” (Slenes, 2007, p. 117).

como a um denominador comum. Um mediador importante para facilitar essa adaptação foi o próprio comércio de escravos (Slenes, 2007, p. 118).

A partir da análise das metáforas, expressões e imagens que aparecem nas letras dos jongsos recolhidos por Stanley Stein⁵⁰ e Maria de Lourdes Borges Ribeiro⁵¹, Robert Slenes encontra “evidências convincentes” da existência de uma constelação kumba no Brasil. Algumas delas comparecem nesta tese, tanto em alguns jongsos citados a partir de bibliografias, quanto em cantos dos moçambiques e outras guardas de congados que constituem esta pesquisa. O “grande ‘redemoinho’ ou ‘abismo’ (kikongo *ki-nkumba*) das ‘palavras kumba””, explica Slenes, “exige nossa atenção, pois define uma constelação de significados sagrados que joga luz largamente na zona atlântica da África Central, no longínquo interior do continente e até em Cuba”. Para o autor,

a constelação kumba em kikongo permite resolver uma questão chave colocada por Borges Ribeiro para um informante ex-escravo. Intrigava a folclorista a base conceitual semelhante entre, de um lado, os “pontos” dos jongsos e, de outro, os “pontos cantados” e os “pontos riscados” (no chão) no espaço ritual da macumba, que também traziam mensagens codificadas precisando de “desate”. Sua suspeita de que havia um contraponto entre esses diversos signos cifrados foi confirmada quando ouviu de seu informante que “*cumba* era o poderoso, *macumba* era o terreiro onde os cumbas se reuniam, (...) macumba era um grupo de cumbas”. Para entender melhor essa conexão, ajuda saber que nos dicionários brasileiros uma variante de “cumba” é “cuba”; o primeiro significa “feiticeiro, valentão”; o segundo também se refere a “feiticeiro” [...]. Chama a atenção, portanto, que *kúba* em kikongo – “crescer forte, estar forte, velho, bem usado” – nos conduz ao substantivo *kukuba*, – alguém desenvolvido, formado, adulto”, do qual o plural é *makuba* – não muito longe, semântica e foneticamente, de *macumba*, “grupo de poderosos” (Slenes, 2007, p. 139 e 140).

50 *Vassouras: um município brasileiro de café, 1850-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

51 *O jongo*. Rio de Janeiro: Funarte, Instituto Nacional do Folclore, 1984.

O sentido de kumba / cumba como os “poderosos”, “feiticeiros”, os “mais velhos e mais sábios” é reforçado pelos significados de várias palavras “*makumba*”, originadas a partir de outras duas raízes em kikongo. Segundo Slenes, dos “significados interligados dessas raízes, vêm uma multidão de palavras apontando, em seu conjunto, para 'correr/cavar/cortar (abrir) o caminho' (para o conhecimento do Outro Mundo)” (Slenes, 2007, p. 141). Ou seja, comunicar, interagir com o Outro Mundo; habilidade fundamental dos mestres da macumba, dos jongueiros cumba, dos capitães (capitães-curadores) de moçambique.

Esta constelação de sentidos em torno do termo *kumba* não é restrita, segundo Slenes, ao kikongo, mas recobre amplamente a África Central. Ainda, para o autor, a “presença de ‘cumba’ e ‘cuba’ no português brasileiro de hoje, como também de ‘cucumbi’, ‘cumbe’, ‘cacumbu’ e ‘cumbi’ no registro histórico e antropológico, poderia representar o que restou de um léxico ritual muito maior no passado” (Slenes, 2007, p. 144 e 145).

Elementos desta constelação kumba serão retomados em outro momento. Por ora, gostaria de retomar a reflexão a respeito da subestimada valorização da presença bantu nas religiões e outras manifestações afro-brasileiras. Ressalto, antes de mais nada, que não se trata de um esforço por marcar origens ou filiações étnicas, mas de chamar atenção para um processo de desvalorização interno aos estudos afro-brasileiros e que tem consequências no imaginário social, na elaboração de políticas públicas...

COMO VIMOS, O OFUSCAMENTO DE ELEMENTOS de espiritualidade africana nos reinados (e em outras manifestações) tem claras origens históricas relacionadas com a perseguição do clero católico e de setores da sociedade aos cultos de matriz africana. Contudo, parece integrar também um processo mais amplo, interno às religiões afro-brasileiras, de subestimação e pouca visibilidade de elementos de origem africana bantu – além de um desprestígio. Nos estudos afro-brasileiros, comparece uma supremacia jeje (fon, ewe, mina, fanti, ashanti) e ketu / nagô (iorubás), com a consequente maior visibilidade dos cultos de Vodun (predominantes no Maranhão) e dos Orixás (predominantes na Bahia e em Pernambuco), embora, como vimos, estes sejam demograficamente minoritários com relação

aos bantu, sobretudo na região mineradora e do café – Minas Gerais, Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo (ver Lopes, 2006; Silva, 2016; Soares, 2016; Viana e Rios, 2016).

O vocabulário geralmente utilizado para referir a elementos afro-brasileiros dão indícios desta supremacia. No *Encontro Nacional das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos* (2017), na Cidade de Goiás, por exemplo, se discutia, em uma mesa redonda, a presença maioritária de povos escravizados oriundos da África Central (sob a denominação *Angolas*) na então região mineradora do atual estado de Goiás, mas se usava, para referir ao legado destes povos, um vocabulário de tradição nagô – *axé, mãe e pai de santo, orixás...* A capitã e pesquisadora Pedrina chamou a atenção para isto no *Africanias* (2016) marcando que, na espiritualidade dos reinados, as lideranças não são o pai ou a mãe de santo; mas os capitães e capitãs, capitão-mor, juízes, reis... Nos injós, nas práticas de benzer e puxar e nas giras, tampouco existem pais ou mães de santo.

Sobre esta supremacia na linguagem, Yeda Pessoa de Castro (2011) afirma que importações atuais do iorubá foram

facilitadas tanto pelo acesso a cursos de extensão dessa língua que desde 1961 são oferecidos em diversas instituições públicas brasileiras ou por particulares, [...] e mais ainda pelo prestígio sociológico de que passaram a gozar os terreiros de tradição queto (Ketu) como aqueles localizados na cidade do Salvador e considerados os mais ortodoxos em relação às suas matrizes iorubanas, evidentes na sua liturgia e linguagem ritual. Esses terreiros têm atraído pesquisadores e intelectuais de fama internacional e compositores brasileiros cuja entrada sucessiva no mercado fonográfico terminam por tornar conhecidos e popularizados no Brasil os seus orixás Iemanjá, Xangô, Oxum, Oxóssi, Ogum, Iansã, Oxalá, Ossaim, também celebrados em festividades públicas de repercussão nacional (Castro, 2011, p. 03).

Coaduna com e alimenta este processo de supremacia jeje e ketu / nagô (iorubás) nos estudos afro-brasileiros uma concepção que supervaloriza o que é “verdadeiramente africano”, uma busca constante à África. Como ficou claro na passagem de Yeda Castro, existe um prestígio sociológico pelos terreiros considerados mais ortodoxos com relação às suas matrizes iorubanas. O xangô do Recife, segundo o professor José Jorge de Carvalho (1987),

opera (ainda que não seja articulado em palavras) com uma espécie de contínuo de valor, onde no extremo da positividade estaria tudo que é africano (pessoas, orixás, língua, objetos rituais, costumes, etc.) e no outro extremo tudo aquilo que já se diluiu totalmente daquela origem de referência. Ser descendente direto de africano, por exemplo, traz status, e os velhos que são netos ou pelo menos parentes reconhecidos de africanos são respeitados como gente “de raiz”; qualquer objeto vindo da África possui mais valor simbólico que seu equivalente nacional (seja búzios, axés, contas, etc.); e nenhuma visita honraria mais uma casa de santo do que a de um africano (Carvalho, 1987, p. 41).

Adeptos de “religiões afro-brasileiras tradicionais (candomblé da Bahia, xangô do Recife e tambor de mina do Maranhão)”,

apesar de cortados, há já um século, do contato direto com a África, desenvolveram toda uma estratégia de conservação da tradição africana (convenções rituais, cadernos com anotações, iniciação, etc.) como um mecanismo de retardar o mais possível o processo inevitável de perder sua base africana predominante e transformar-se (como a umbanda e outras formas de culto análogas) num culto basicamente brasileiro. [...] se procura por todos os meios recuperar um contato com a África e com o passado [...] Essa relação com a África pode dar-se ou através de livros que forneçam dados históricos e etnográficos referentes às nações relevantes para o culto [...], ou através de novos contatos com africanos que visitam o Brasil, ou ainda (prática que se encontra em expansão) através de viagens dos líderes brasileiros à costa ocidental africana (Carvalho, 1987, p. 40 e 41).

Nesta busca pelo *verdadeiramente africano*, “o modelo nagô acabou por ser apresentado como aquele mais autêntico e puro em detrimento da umbanda, da macumba e dos candomblés de caboclo e de angola, tidos como ‘menos interessantes’, degenerados de sua pureza original (Dantas, 1988)” (Soares, 2016, p. 40). Este desprestígio das religiões “basicamente brasileiras” – degeneradas de sua pureza original – fica explícito no desejo dos membros do xangô de retardar o máximo possível o processo de perda de sua base africana predominante e transformar-se num destes cultos.

Faz parte desta constelação – como causa e consequência – o desprestígio e subestimação da importância bantu no Brasil. De acordo com Nei Lopes (2006) [1987], existem

dois aspectos do preconceito anti-negro embutido na historiografia brasileira anterior à década de 1970. O primeiro é a exaltação do segmento arabizado da população cativa, tido como o escol da massa escrava no Brasil, pintado sempre como altivo e insubmisso, em geral letrado, embora constituindo-se em ínfima minoria e praticando, como sabemos, um islamismo constantemente impregnado de práticas ancestrais negro-africanas, aquelas tidas como “fetichistas”. O segundo é a negação da importância cultural do segmento bantu na formação brasileira, apesar de sua relevância, pela anterioridade de sua presença e pelo número vultoso de sua entrada nos portos brasileiros, por mais de 300 anos, além de sua dispersão forçada por quase todo o território nacional, em obediência aos sucessivos ciclos econômicos (Lopes, 2006, p. 09).

Esta historiografia, como vimos, procurou construir a imagem do “negro tu” como passivo, submisso, em contraposição aos “malê” ou “mina”, geralmente associados ao letramento e à rebeldia (Lopes, 2006). A construção desta associação está por trás também da caracterização dos pretos-velhos como sujeitos mansos, acomodados e não combativos.

Este preconceito com relação aos povos bantu passa ainda pela construção de uma inferiorização, com relação aos minas, em termos de habilidades e enquanto mão de obra especializada. Nina Rodrigues, convencido da inferioridade dos negros, “apontava diferentes capacidades e graus de cultura entre eles” e “construiu um esquema evolutivo onde os nagôs eram considerados superiores em relação a outros negros, sobretudo os bantos. Nina Rodrigues abriu portas que depois foram alargadas por seus discípulos, e que acabaram por transformar o nagô em símbolo distintivo da Bahia” (Soares, 2016, p. 42). Este preconceito, infelizmente, perdurou até pelo menos a década de 1990. Um trabalho deveras importante, publicado no final desta década, reproduz este preconceito afirmando que os sudaneses, especialmente os minas, possuíam conhecimentos técnicos de mineração; devido a isto, a estes povos teria sido dada preferência na região mineradora, em detrimento dos bantu; o que contradiz os dados historiográficos relativos ao tráfico.

Estas construções e falácias repercutiram na “tentativa de reconstrução identitária da militância negra a partir da década de 1970” (Lopes, 2006, p. 101). Imagino que tenha influência igualmente no fato de os congados muitas vezes sofrerem preconceito por parte do movimento negro mais “ioruba-centrado”: sem conhecer os meandros das espiritualidades congadeiras, alguns setores do movimento negro não consideram o congado como religião afro-brasileira por julgar que ele seria católico, e logo, da religião do colonizador europeu; ou seja, uma religião dos negros que aceitaram a conversão à religião do colonizador.

Pode ser que seja consequência também destes processos – o que caberia uma investigação posterior – o fato de parte da historiografia do samba considerar quase que exclusivamente a Bahia como seu berço de origem, menosprezando a presença bantu; presença maior demograficamente e mais próxima geograficamente do Rio de Janeiro, no Vale do Paraíba. Em artigo que compõe a publicação sobre as gravações de Stanley Stein em Vassouras – RJ (2007), Hebe Mattos e Martha Abreu afirmam que novas pesquisas na década de 1980 começaram a abordar “a presença do jongo nas favelas cariocas e seu papel na origem do samba” (Mattos e Abreu, p. 97). Vovó Maria Joana faz parte desta história: nascida em 1902, na Fazenda Saudade, município de Valença, “chegou em Madureira, subúrbio do Rio de Janeiro, na segunda década do século XX. Ali, no morro da Serrinha, promoveu o jongo, ao lado de seu marido, para toda a comunidade. Algumas décadas depois, ajudou a fundar a escola de samba Império Serrano” (Ibidem, 2007, p. 95). Rafael Galante tem igualmente se dedicado ao tema.

Os processos que marcaram a constituição dos estudos afro-brasileiros e a classificação do que pode ser considerado afro-brasileiro ou não – com suas diferenças de prestígio e valor – são portanto permeados por escolhas; há uma escolha de africanidade, do que considerar legitimamente africano e afro-brasileiro; o que fica evidente no medo que algumas casas de candomblé têm de se “transformarem” em uma manifestação / religião brasileira⁵². Embora construída em pilares de matriz africana e talvez em um contato mais direto com as tradições e religiões deste continente, o candomblé é – assim como os congados e reinados de Nossa Senhora do Rosário – fruto da diáspora afro-atlântica; e é uma experiência brasileira. O fenômeno de reunião de distintos orixás de distintos reinos em uma casa só foi possível dentro das condições da experiência colonial e diaspórica de africanos escravizados. O cristianismo, con-

52 Estes processos de valorização e de busca de uma “África verdadeira” coadunam com o fenômeno de recalque da experiência do cativo na cosmovisão dos candomblés e xangôs.

tudo, parece ser um ingrediente mal visto dentro destes processos; a adoção ou incorporação de elementos cristãos por determinados povos e grupos parece ter significado, para os estudos afro-brasileiros, um distanciamento da “África verdadeira”, além de uma submissão à religião do colonizador. Perdeu-se, contudo, uma compreensão muito mais ampla e real dos cristianismos e catolicismos forjados na experiência colonial; deixou-se de enxergar outros “afros” tão “afro-brasileiros” quanto candomblés, xangôs, casas das minas. E que, como temos visto ao longo deste trabalho, tem consequências em políticas públicas, imaginário social, movimento negro, pesquisas... Publicações que tratam de pretos-velhos e caboclos, religiosidades afro-brasileiras, música de feitiçaria, têm deixado os reinados – e jongos – de fora; em alguns estudos o estado de Minas Gerais tampouco é mencionado – o que é um contrassenso se observarmos a demografia da presença de africanos escravizados no Brasil. Há quem argumente, por exemplo, que as modalidades religiosas afro-brasileiras bantu são apenas o candomblé ou gira de caboclo e o candomblé de inquice.

Embora esta supervalorização de tradições nagôs tenha pautado os estudos afro-brasileiros, é importante ressaltar que pesquisadores se dedicaram ao estudo de tradições mais vinculadas às culturas bantu, como é o belo trabalho de Aires da Mata Machado Filho. A obra, *O Negro e o garimpo em Minas Gerais* (1985) [1943], tem importância central para a afirmação da importância das culturas bantu na formação do Brasil. A pesquisa, realizada no distrito diamantino de São João da Chapada, teve início em 1928, quando o autor tinha apenas 19 anos. Em 1939 foi publicado um texto na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo. E, em 1943, o livro foi lançado pela editora Livraria José Olympio.

O registro dos cantos vissungos em letra e em partituras, bem como o exame de seu significado, é uma das contribuições mais citadas pelos autores que leram Aires da Mata. Sua obra é conhecida principalmente em função do registro sistemático de 65 cantos em “dialeto”, de um vasto vocabulário de possível origem africana e da consequente afirmação da contribuição bantu para a cultura brasileira (Giovanni Júnior, 2014, p. 05).

Mesmo com toda a importância desta obra, Roger Bastide, que deu ao candomblé o status sociológico de religião (Prandi, 2007), destacou a pesquisa de Aires da Mata como a descoberta

das “últimas sobrevivências dessas velhas religiões bantos agonizantes” (Bastide, 1971 [1960], p. 282)” (Giovanni Júnior, 2014, p. 05).

Outro processo, já mencionado, que contribui para o ofuscamento da presença dos pretos-velhos, dos caboclos, das forças, dos ancestrais e dos espíritos nos congados – e sua ausência nos estudos afro-brasileiros – é o decorrente da sistematização da Umbanda, a partir dos anos 1930. Com sua institucionalização, especialmente nos grandes centros e nas capitais, ela absorveu, em parte, elementos antes dispersos em devoções e cultos não institucionalizados (Goltara, 2014), acarretando sua identificação com ou sua adoção pela Umbanda. Neste processo, oblitera-se a origem mais antiga dos congados e dos jongos como *locus* de preservação e exercício dessas concepções religiosas de origem africana. Por isto a reivindicação mencionada anteriormente de um capitão de moçambique afirmando que *os pretos-velhos são “primeiramente” do congado e não da Umbanda* é tão significativa. De outro capitão de irmandade do Rosário de Minas Gerais, ouviu-se que o congado é o *pai da umbanda*; e que, quando os pretos-velhos retiraram Nossa Senhora do Rosário do mar, era uma *umbanda pura*.

Vários elementos são comuns aos terreiros de Umbanda e a alguns moçambiques e congados (pensando os moçambiques e os congados também a partir da dimensão cotidiana; das práticas de cura espiritual, das giras, a relação contínua entre médiuns e guias). Esta coincidência se deve, acredito, para além dos fenômenos de circulação intrínsecos às pessoas e guias, ao “tronco comum” de onde vem vários ingredientes destas espiritualidades.

Este processo de institucionalização da Umbanda e absorção de elementos antes dispersos em cultos não institucionalizados (talvez o Centro da Vó Dondoca, onde Tonho e Lena desenvolveram sua mediunidade, tivesse o perfil destes cultos) pode ter promovido uma separação, em alguns contextos, entre práticas que antes não eram separadas; ou ainda, pode ter dado nome e um local específico para a realização de práticas que antes formavam um *continuum* com os reinados, mas que ficavam restritos a espaços internos e secretos.

O injó é parte fundamental do Moçambique do Tonho Pretinho. Os pretos-velhos constituem o Moçambique. A presença – e as bençãos – de Pai Benedito é fundamental na vida de Deco, nas práticas de benzeção que ele desenvolve, no terno, nas práticas do injó... No Moçambique

do Tonho Pretinho, é importante frisar, não tem Umbanda. Todos os elementos que comumente são associados à Umbanda são o próprio Moçambique.

Em contextos onde esta separação se dá – onde existem terreiros marcadamente de Umbanda – é comum a circulação de capitães e dançadores por estas casas (e de candomblé também). Dalva Soares (2016) conta que os pais da capitã Pedrina eram congadeiros e umbandistas

e realizavam suas reuniões de umbanda em um terreiro que foi apedrejado. Segundo Pedrina, receosos de mais violência, os pais passaram a realizar as sessões na própria residência, e como forma de proteger os filhos da intolerância religiosa, numa cidade cuja presença da igreja católica oficial era e é ainda muito forte, o casal encaminhou os filhos para o catolicismo (Soares, 2016, p. 28).

Pedrina teve uma aproximação com a Umbanda já na vida adulta e a partir de eventos relacionados diretamente à sua irmã, Amásia. “Com a morte da irmã, as reuniões de umbanda que aconteciam em casa de Amásia foram transferidas para a casa de Pedrina, e hoje acontecem mensalmente. Segundo ela, é nessas reuniões que a ‘espiritualidade’ transmite o que precisa ser feito para que a Festa de Nossa Senhora do Rosário aconteça sem problemas” (Ibidem, p. 36). Neste caso, existe uma relação entre a Umbanda e a Festa de Nossa Senhora do Rosário que se dá no plano espiritual – uma vez que é nas sessões de umbanda que a espiritualidade transmite suas orientações. O retorno de Pedrina para Oliveira, depois de uma temporada morando em Belo Horizonte, também se deu a partir de orientações da espiritualidade; a capitã foi *chamada pela espiritualidade* a retornar para sua cidade natal e cumprir certos desígnios e obrigações (Africanias, 2016; Soares, 2016). Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco sempre consultam os guias, as forças das águas e das matas antes de cada reinado. Além destas consultas, a cerimônia do Rosário Velho, já mencionada, é fundamental para *sair no bate-bate* – isto é, dar início a uma festa.

Esta distinção com a umbanda e as práticas que ficam restritas ou, pelo menos, associadas a ela, contribui para a invisibilidade de pretos-velhos, espíritos, caboclos, capitães-curadores nos reinados. O que acaba reiterando a visão bastante difundida de que os congados são ape-

nas católicos. Nos casos do Moçambique do Tonho Pretinho e do capitão Julinho, no entanto, não há distinção ou trânsito, uma vez que eles não transitam de um lugar para outro: é tudo a mesma coisa; o moçambique; o reinado; as práticas de cura. Como diz capitão Julinho: *a gente adquiriu um poder dos negos. E eu trabalho por intuição.*

Paulo Dias, grande pesquisador dos jongos, considera o samba e a umbanda “expressões negras que brotaram do tronco ancestral do jongo e hoje realimentam sua poética” (Dias, 2001, p. 887). Possivelmente este também é o tronco ancestral dos reinados.

Pesquisadores e instituições culturais têm refletido sobre estas espiritualidades. A Associação Cultural Cachuera! realizou, em abril de 2018, um encontro com *mestres congadeiros* das Irmandades de Justinópolis e Os Ciriacos. Estiveram presentes o Capitão Regente da Irmandade do Rosário de Justinópolis, Dirceu Ferreira Sérgio; a Primeira Capitã da guarda de Congo da Irmandade do Rosário de Justinópolis, Maria Luiza Ferreira; o Capitão-mor da Irmandade do Rosário – Os Ciriacos, Antônio Jorge Muniz; e Helenice Muniz, sua filha e integrante da Irmandade.

Estes mestres capitães, junto com Rafael Galante, promoveram a atividade *Outras Áfricas no Brasil: os reinados negros de Minas Gerais*, no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc São Paulo. A ação visava

apresentar por meio do diálogo direto com os mestres de comunidades tradicionais, alguns dos fundamentos histórico-culturais das chamadas Irmandades do Rosário dos Homens Preto. Essas instituições religiosas negras centenárias do estado de Minas Gerais salvaguardam o complexo universo de tradições culturais do chamado congado mineiro, também conhecido como ‘reinado’, onde, ainda hoje, o legado ancestral africano Bantu dos centro-africanos escravizados trazidos para MG permanece vivo no interior dessa religiosidade afro-católica brasileira

(<http://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/outras-africanas-no-brasil-os-reinados-negros-de-minas-gerais>)

Em parceria com a Associação Cultural Cachuera! o Centro de Formação do Ação Educativa, em São Paulo, realizou uma oficina trabalhando com “três expressões culturais de origem

afro-brasileira presentes na região Sudeste – o jongo do Vale do Paraíba, o batuque de umbigada do Oeste Paulista e o Reinado e o Congado Mineiro” (<http://centrodeformacao.acaoeducativa.org.br/cursos/outras-vozes-povos-indigenas-e-comunidades-do-jongo-do-batuque-de-umbigada-e-do-congado-mineiro/>).



Fotografia de Marcelo Feijó

TONHO PRETINHO E DONA LENA estão há mais de 40 anos à frente deste Moçambique. O terno, que foi instituído pelo capitão Bastião Preto, tio de Tonho, em 1972, quando do levantamento do Reinado de Nossa Senhora do Rosário no bairro da Boa Viagem, em Itapecerica – MG, passou para as mãos de Tonho Pretinho em 1976. Na altura, Tonho e Lena já eram casados. Também eram *desenvolvidos espiritualmente*.

Tonho se insere numa linhagem do reinado: além do tio Bastião, fundador do terno, seu pai, Geraldo Nascimento, foi o primeiro rei congo da festa da Boa Viagem e seu avô, José Preto, havia sido capitão-mor na festa de Lameus, distrito rural de Itapecerica. Este avô, nas palavras de Dona Lena, era *curador espiritual*, tinha *vida espiritual*. Era dele o bastão amarelo que está sempre presente no Moçambique.

A cada ano, na festa da Boa Viagem, o Moçambique do Tonho Pretinho tem visitado Bastião Preto e família. Visitas carregadas de emoção. No ano de 2018, enquanto o terno adentrava o quintal da casa, era Juranda quem puxava o cantório. A guarda visitou uma capela construída no quintal antes de encaminhar para a casa de Bastião Preto. Durante essa visita, devagarinho veio vindo, de dentro da casa, o senhor de passos lentos, mas muito determinado a vir receber seu sobrinho e a bandeira do terno que ele criara.

Tonho Pretinho e Bastião Preto então se abraçaram e Juranda passou o cantório para Rogério (Rogério Silva Nascimento), filho de Tonho. A guarda foi então malhando até a casa, onde adentrou e deu continuidade à visita. Bastião Preto aparentava estar feliz: acompanhava o cantório e balançava o corpo no ritmo das batidas das caixas. Rogério cantou para que ele cantasse alguns versos. E ele, com o bastão na mão, comandou o cantório por um breve tempo. Depois de passar o bastão de volta a Rogério, Bastião Preto foi até o quarto, de onde voltou com a guia, já antiga, do Moçambique dos tempos de seu comando. Com as mãos trêmulas, o capitão abençoou a todos presentes.

Há um sentimento e uma postura de respeito e de honra por parte de Tonho Pretinho e seu Moçambique para com as pessoas que fundaram o Reinado da Boa Viagem. Bastião Preto, além de tio de Tonho, foi o responsável pela fundação do Moçambique e, junto com José Belchior e José Camilo, pela festa da Boa Viagem. Assim, as visitas à Dona Carminha, viúva de José Belchior, são permeadas de muita consideração. Consideração esta que é estendida para as gerações vindouras desta união: *é gente do Zé Belchior*. Nos dias de visita aos festeiros, que antecedem à festa, ainda que não haja festeiros entre os familiares, é tradição do Moçambique visitar Dona Carminha.

Dona Marcelina (Marcelina Tibúrcio da Silva), rainha conga do Reinado da Boa Viagem, é filha de José Camilo (José Francisco de Carvalho). No ano de 2017, completaram 30 anos que ela está com a coroa. Beto (Carlos Alberto Silva), seu filho, e neto de José Camilo, é o presidente da Associação do Reinado da Boa Viagem. Seus netos – Marcos Túlio, Marllon Ythalo e Cláudio – e nora – Larice – já cumpriram promessa como festeiros. E Deia (Sildéa Aparecida Santos), sua filha, é casada com Deco, o segundo capitão do Moçambique. Wallace (Wallace Henrique Santos), filho desta união, dançou no Moçambique até entrar na adolescência – fase que alguns jovens se afastam do reinado. Além deste núcleo, no ano de 2016, irmãos por parte de pai de Dona Marcelina foram mordomos na festa. A presença da linhagem de Dona Marcelina é portanto estrutural no Reinado da Boa Viagem. Luiz Maria, mais conhecido por Mudo, é o rei congo junto com Dona Marcelina.

Esta relação com os ancestrais comparece na constituição de muitas guardas dos reinados. As relações de parentesco são deveras importante em sua configuração, sendo a maior parte delas integrada por pessoas de um ou de alguns núcleos familiares. O Moçambique do Tonho Pretinho é estruturado em torno de quatro núcleos familiares: Tonho Pretinho e Dona Lena; Deco e Deia; Dona Nenzinha; e Juranda, além de amigos e vizinhos reunidos numa importante rede social (Viana e Rios, 2016). A ancestralidade – do Reinado, do Moçambique, dos capitães, dos dançadores, dos reinados e moçambiques – é deveras importante na constituição atual de cada uma destas instâncias individualmente e de todas elas em conjunto. Aqueles que antecederam os capitães, os dançadores, a realeza, por meio de suas trajetórias, fazem parte do presente; este só existe, da forma que é, porque os antepassados caminharam

por este mundo – por este *reino* – e fizeram história, manifestaram sua força, criaram e construíram.

Esta força segue viva e presente nos vários eixos que constituem os reinados, os moçambiques e esta espiritualidade: numa dimensão mais “concreta”, por exemplo, é visível na permanência de uma festa fundada em 1972 – e que cujas forças ancestrais se encontram também nas celebrações que tiveram início na antiga Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, criada em 1818, da então vila de São Bento do Tamanduá. Esta “concretude”, no entanto, não existe sem a dimensão geralmente considerada como “imaterial”: a força espiritual de capitães antigos, de africanos escravizados, do avô de Tonho Pretinho, por exemplo, continua presente nas festas, nos trabalhos de benzeção e cura espiritual, no dia a dia das pessoas que vivem esta espiritualidade. A transmissão de saberes e o aprendizado pelas gerações vindouras é igualmente uma forma de manutenção da vida destas ancestralidades. Na medida em que os saberes, os cantos, as orações, os modos de fazer e sentir são circulados – e aqui releva destacar que esta circulação nunca caminha em um sentido único, já que as pessoas criam, refletem, transformam e também ensinam a seus mestres – a ancestralidade se faz presente, viva.

Os ancestrais se fazem presentes também na medida em que são lembrados *pelos seus* – seus familiares, amigos, vizinhos. E assim, presentes, eles continuam atuando na vida, nas decisões, nos eventos destas pessoas. Fia (Maria Etelvina de Araújo) fez uma promessa, em vida, em que se comprometia a dar um almoço para o Moçambique. Infelizmente ela faleceu antes de cumpri-la, incumbência que foi assumida por seu filho, Ricardo. Dona Nenzinha, tia de Fia, nos explicou, emocionada: *Ela que fez, ela que pediu, que não eram pra deixar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário e era pra eles darem um almoço*⁵³.

Fia foi a primeira responsável por “levar” Sebastião para dentro do Moçambique: quando a guarda estava malhando nas ruas nos dias de festa e Sebastião ia acompanhando, ao lado, ele a chamava para “adentrar a corrente”. O início de um longo processo de aproximação que, na medida em que ia ocorrendo, ele foi se dando conta da injustiça que tinha acontecido quando da gravação do CD *Reinado do Rosário de Itapeçerica: da festa e dos mistérios* (2005), em que a diretoria da festa do Alto do Rosário não convidou o Moçambique do Tonho Pretinho

53 Dona Nenzinha. Maio, 2015.

para participar das gravações – o que tampouco foi feito pela equipe do projeto (coordenado por Sebastião), que desconhecia sua existência. Constatada a injustiça e a tamanha importância deste Moçambique, Sebastião e eu tentamos aprovar projetos envolvendo a guarda. O que só aconteceu quando Fia já havia falecido. No entanto, o almoço dado por Ricardo para pagar a promessa da mãe foi filmado e faz parte do documentário *Na Angola tem* (2016); assim, ao filmarmos o almoço fruto de uma promessa dela, promovido por seu filho e netos, com a presença de amigos e familiares, ela participou ativamente deste projeto. Além disso, o belo depoimento de Ricardo registra a sua presença no almoço.

Foi uma emoção muito grande, eu nem sei explicar porque é um prazer que nada vai pagar no mundo. Fiquei muito feliz. Pra eu ficar mais feliz só se minha mãe tivesse lá junto viva. Mas pra mim foi uma emoção muito grande de ter minha mãe perto. Minha mãe tava lá perto. Ter cumprido essa promessa pra minha mãe, ver meus parentes, ver vocês todos que eram amigos dela, gostavam dela e o terno que ela sempre dançou, foi muito bom. **Ricardo**. Agosto de 2015

Os ancestrais de Deco, gente de dentro da *tradição do reinado*, costumam estar presentes nos almoços dados pela família na festa do Alto do Rosário. Era do pai de Deco a coroa perpétua que hoje se encontra na família e um dos motivos pelos quais eles oferecem, a cada ano, um almoço para o Moçambique.

Tem mistério aí, né? [risos] Vocês estiveram lá em casa no ano passado, não teve? Vocês viram que um tanto de gente tava chorando, não tava? Pois é, o mistério é esse. Meu pai não é vivo mais, minha mãe não é viva, dois irmãos meus já partiram e todos os quatro estavam lá. [...] Quem tava chorando não eram eles mesmos. Assim que acabou eu tive que ir lá pedir pra eles pra voltar pro lugar deles, que eles não podiam ficar ali, tinha muita gente que não aguentava o peso deles. Aí que eles foram embora. **Deco**. Maio, 2014

Os ancestrais são muitas vezes responsáveis também pela orientação e por encaminhamentos de ações presentes, tomadas de decisões. Os Arturos, por exemplo, segundo o mestre Jorge Antônio dos Santos, em depoimento dado a Bruno Goulart (2018),

tiveram um encaminhamento de seus ancestrais, que é a orientação que vem dos nossos ancestrais, de criar um grupo para poder fazer essa questão [das apresentações artísticas]. [...] é um grupo que foi criado especificamente para isso, que é o grupo artístico Arturos Filhos de Zambi – o grupo de percussão e dança afro, Arturos Filhos de Zambi. É um grupo que vem representando as tradições dos Arturos no palco, no teatro, para shows. E o que é tradicional, que é o nosso Reinado, que é os nossos mais velhos, que é toda a nossa indumentária, que tem todo o significado para nós, que é todo os nossos instrumentos sagrados, estão lá guardados. E isso a gente vem com as bênçãos de todos os nossos ancestrais, conseguindo fazer de uma maneira bem profissional. **Jorge Antônio dos Santos** em depoimento a Bruno Goulart (Goulart, 2018, p. 245)

O respeito e a reverência aos mais velhos – sejam eles vivos ou falecidos –, é também uma reverência ao presente e ao futuro do Moçambique, do Reinado, desta forma de vivenciar a espiritualidade, do convívio com os guias, com os antepassados, com as forças das águas e das matas. Esta reverência e respeito aos mais velhos é igualmente estrutural em outras manifestações afro-brasileiras, como o jongo, o samba de roda, o tambor de crioula, o candomblé, a capoeira. Além da reverência, a invocação e a saudação dos ancestrais faz parte dos pedidos de benção, de proteção, como é o caso do canto do Moçambique do capitão Julinho citado na página 63. Vários pontos de jongo saúdam os jongueiros mais velhos – vivos e falecidos.

Na África subsaariana, a linha que divide os vivos dos mortos não afeta a estrutura dos relacionamentos: os ancestrais são, acima de tudo, pessoas mais velhas do grupo de parentesco e devem ser entendidos nos mesmos termos que as pessoas mais velhas que estão vivas (Kopytoff, 2012). Nesse sentido, as pessoas mais velhas que estão vivas também são de alguma forma ancestrais. A ligação com os antepassados é mantida por meio de uma série de rituais e de práticas na vida cotidiana. Nesses rituais, os mais velhos têm, normalmente, primazia nos cultos; sendo alguns exclusivos destes, como costumavam ser o jongo e o candombe, conhecidos como festas de *nêgo velho* e de preto-velho. “Esse respeito aos mais velhos tem relação com o fato de eles terem vindo antes ao mundo, com a valorização de sua experiência e também com o fato de que eles, ao realizar a passagem – presumivelmente mais próxima –, assumirão o pa-

pel espiritual de guardião e protetor dos parentes vivos” (Viana e Rios, 2016, p. 98). Hebe Mattos e Martha Abreu (2007, p. 94), recuperam uma passagem da obra de Alceu Maynard Araújo – “O jongo em São Luiz do Paraitinga”⁵⁴ – em que ele chama a atenção para o fato de todos parecerem uma só família no jongo de São Luiz do Paraitinga: “aos ‘pretos idosos’ era dispensado o tratamento carinhosos de ‘meu pai’, às negras velhas, de ‘minha tia” (Mattos e Abreu, 2007, p. 94). Neste mesmo artigo, as autoras mencionam ainda os primeiros autores e obras que começaram a reconhecer a liderança religiosa dos velhos jogueiros (Ibidem, p. 82).

A relação das pessoas que buscam aconselhamentos e a benção de Pai Joaquim, Vovó Maria, Mãe Santana, Pai Benedito, e outros pretos-velhos e pretas-velhas, também é carregada de afeto e respeito. Esses ancestrais possuem a sabedoria de quem caminhou pelo mundo – e passou por muito sofrimento, como o cativeiro –, conhecimentos de cura, força espiritual, e são verdadeiros esteios e fonte de proteção.



Ana Elisa e Dona Nenzinha. Fotografia de Diana Landim

54 Em: *Fundamentos*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1948.

No ano de 2012, houve a coincidência de o segundo domingo de maio, dia das principais funções do Reinado da Boa Viagem e dia das mães, cair no dia 13, dia da comemoração da abolição do cativo negro e data em que se celebra os pretos-velhos em algumas localidades. A sobreposição de escravidão e ancestralidade na encruzilhada da vida, no cruzamento dos eixos vertical e horizontal, gerou um dos fechamentos do terno mais emocionantes que Sebastião e eu já presenciamos; as forças protetoras pareciam especialmente próximas, entre elas ancestrais dos integrantes do Moçambique (Viana e Rios, 2016, p. 101).

O PERÍODO DE ESTÁGIO DOUTORAL EM MAPUTO – que embora em termos de duração temporal e de profundidade nas relações com as pessoas não seja nada comparado ao convívio e trabalho junto ao Moçambique do Tonho Pretinho –, me permitiu experienciar um pouco de uma constante presença dos ancestrais na vida cotidiana das pessoas. O retorno ao Brasil, em agosto de 2017, reforçou ainda mais esta experiência na medida em que, de volta à rotina e às várias relações das quais faço parte, deparei-me com a ausência dos espíritos: dos meus ancestrais, dos ancestrais das pessoas com quem convivo, da importância deles nas decisões, na vida. Até então, meu contato com esta cotidiana presença de ancestrais em sociedades africanas tinha se dado por meio de literatura acadêmica, da obra de Mía Couto (2003; 2006; 2007; 2008) e do filme *Ngwenya, o crocodilo* (2007), sobre o extraordinário artista Malangatana Valente Ngwenya. A referência a esta constante presença aparece também em celebrações e religiões afro-brasileiras, e em obras sobre elas.

Em Moçambique, algumas experiências me permitiram ver a importância que os falecidos têm na vida de “seus vivos”⁵⁵. Esta importância e presença não se limita ou circunscreve a uma dimensão religiosa da vida das pessoas, mas da *vida*; do cotidiano, de suas relações, compromissos, afazeres... Este foi um ponto que não captamos em um primeiro momento e que dificultou nosso diálogo com as pessoas sobre este assunto.

55 Embora nesta tese muitas vezes os termos ancestrais, antepassados e espíritos apareçam como sinônimos, na sociedade moçambicana eles têm diferenças importantes. Ver, por exemplo, o trabalho de Brígida Malandrino, *Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição bantú*. 2010.

Tivemos a honra de participar das cerimônias de aniversário de um ano de falecimento da mãe de Antônio⁵⁶, um querido amigo que este estágio doutoral nos deu. Estas cerimônias, que incluíam uma missa, na Igreja de Munhuana, no bairro do Alto Maé, na sexta-feira à noite; e deposição de flores na campa, no Cemitério de Lhanguene, no sábado de manhã, seguido de mata-bicho (café da manhã) e almoço na casa da família, me permitiram conhecer uma *outra* relação com os falecidos – e repensar minhas relações com os *meus* falecidos.

A missa, exceptuado os cantos na língua ronga, parecia bem similar às missas católicas no Brasil⁵⁷. No entanto, chamou-nos a atenção o momento em que o padre fala as intenções da missa e lê os nomes dos falecidos a quem a missa é oferecida. A lista de nomes era extensa e haviam muitas pessoas falecidas há bastante tempo – 28 anos, 17 anos, por exemplo. Embora não seja uma frequentadora assídua de missas no Brasil, já participei de algumas e nunca presenciara a dedicatória a uma quantidade tão grande de pessoas, e com tanto tempo passado de seus falecimentos. Aqui, é praticamente obrigatória a celebração da missa de sétimo dia do falecimento de alguém. Missas de um ano ou mais do falecimento, no entanto, têm um caráter mais facultativo e não são muito comuns, principalmente passados mais anos da data da morte. Por outro lado, é comum se ver missa pelo aniversário das pessoas e pelo tempo de casamento: 20, 30, 50 anos de casamento⁵⁸.

Intrigada com este episódio, conversei com Ana, uma amiga moçambicana, sobre a sensação de que estes falecidos, ao serem lembrados cerimonialmente a cada ano, continuavam, de alguma forma, presentes na vida das pessoas, inclusive daquelas que não os conheceram em vida. Ela então me contou que sua relação com o avô materno passa por esta lembrança ritual a cada ano. Embora Paula não tenha conhecido o avô “em vida”, ele sempre fez parte de sua vida: a cada ano sua mãe faz “as cerimônias” para ele. Assim, mesmo falecido, ele continuou presente na vida da família, inclusive da neta que nascera após sua morte.

56 Optei por substituir o nome verdadeiro de alguns amigos e interlocutores que tive em Maputo.

57 O ronga – também conhecido como Gironga, Rhonga, Shironga, Xirhonga, XiRonga, Chironga, ShiRonga, GiRonga – faz parte do ramo Tswa-Ronga (das línguas bantu) e é uma das línguas da província de Maputo (ver <https://www.ethnologue.com/language/rng>). Devido ao meu total desconhecimento desta língua, não consegui entender o que diziam os cantos. Exceptuando estes cantos, no entanto, a missa foi toda celebrada em português. Na Igreja Presbiteriana (antiga Missão Suíça), explicou-me uma senhora que participava das celebrações, as cerimônias costumavam ser todas em ronga. Hoje em dia, devido ao crescente número de jovens que desconhecem esta língua, em alguns horários específicos as missas são celebradas em português.

58 Agradeço a Raysa Martins pelos esclarecimentos a respeito das missas católicas no Brasil.

No sábado, Sebastião e eu pegamos um táxi em direção ao Cemitério de Lhanguene. Tamanha era a quantidade de pessoas nas imediações e entradas do cemitério, que o motorista mal conseguiu chegar à principal entrada. Todo aquele movimento me remetia a um dia de finados (celebrado no dia 02 de novembro) no Brasil, parecendo, no entanto, ainda maior. Tamanha era minha surpresa que indaguei à Ana se aquele dia era uma data especial, de alguma celebração específica. Ela então nos explicou que os cemitérios, nos fins de semana, são sempre muito cheios e que as pessoas, mesmo as senhoras mais idosas, vêm de localidades distantes nos chapas⁵⁹.

Na entrada do cemitério, haviam muitas pessoas vendendo água – em garrações de plástico de 5 litros – e flores. As flores eram amarradas como um pequeno buquê, sem plásticos ou outros invólucros. Os garrações de água, para serem reaproveitados, eram devolvidos ao vendedor. Em alguns casos, este acompanhava a pessoa até a campa, dava à água o destino desejado pelo comprador, como a limpeza de uma campa ou molhar a terra, ficando com o garração. Além disso, havia um constante movimento de mulheres vestindo as capulanas: muitas já chegaram ao cemitério vestidas com o tecido; outras, no entanto, traziam o tecido em mãos e amarraram-nos na chegada ao cemitério. Era uma bela paisagem colorida pelas capulanas⁶⁰. Enquanto aguardávamos Antônio chegar, me dei conta de que éramos, Sebastião, eu e mais um senhor (que logo viria a saber ser o padre que celebraria a função dedicada à mãe de nosso amigo), os únicos brancos – pelo menos no meu campo de visão.

A família de Antônio é católica. Seus pais foram bastante ativos na Igreja Católica. A cerimônia na campa foi conduzida por um padre: houve leitura de uma passagem da bíblia, algumas orações e um pouco dos belos cantos que ouvimos na missa na noite anterior. Estavam presentes muitos familiares e amigos. Todos se posicionaram ao redor das campas – da mãe e do pai de Antônio.

59 Os chapas são veículos privados (geralmente uma van ou uma caminhonete com a carroceria aberta) que fazem o serviço de transporte de grande parte da população em Moçambique – dentro das cidades, entre cidades e entre províncias.

60 As capulanas devem ser usadas pelas mulheres em momentos rituais, como casamentos e funerais. Assim, mesmo as mulheres que não costumam utilizá-las cotidianamente, utilizam-na de alguma forma nestas cerimônias. Presenciei, por exemplo, jovens mulheres que usavam vestidos feitos com a capulana – e não amarrada na cintura como tradicionalmente se usa.

Chegou então o momento de deposição das flores nas campas: primeiro as pessoas molharam a terra⁶¹; em seguida, na terra úmida, cada um dos presentes foi colocando a flor que trazia em mãos. No prazo de minutos, as campas se transformaram em jardins. Após a oração de um Pai Nosso e de uma Ave-Maria, o tio de Antônio convidou a todos para continuarem as orações na casa da família – onde morava a sua irmã e ainda mora seu sobrinho.

Na casa da família, também foi celebrada uma pequena missa, seguida de um mata-bicho e, mais tarde, um delicioso almoço. Uma vez mais me encontrava admirada com a quantidade de pessoas presentes e com a intensidade da celebração. Talvez devido ao fato de pertencer a uma família pequena, as referências que tinha de celebração de aniversário de morte eram sempre de cerimônias pequenas, intimistas e com a presença de pessoas e amigos de um círculo mais estreito de convivência com o falecido.

Sem desconsiderar as distintas formas com as quais as pessoas, famílias e grupos lidam com seus falecidos, estas experiências, junta de tantas outras vivenciadas em Maputo, de histórias relatadas, me permitiram ver que os falecidos continuam presentes na vida das pessoas, participando, inclusive, de tomadas de decisão familiares ou comunitárias. Na construção de uma barragem em uma região onde estavam enterradas algumas pessoas – e que portanto envolveria a transladação das campas – estes espíritos foram consultados. Também os espíritos de uma senhora curandeira que teria sua casa e os cômodos de trabalho demolidos para a construção da Circular de Maputo precisaram ser avisados, consultados. Ela então pediu um tempo às instâncias responsáveis pela demolição e reassentamento para poder realizar os rituais necessários. O tempo foi concedido (ver documentário *Circular de Maputo. Mulheres, reassentamento e desenvolvimento*, de Chico Carneiro).

A morte e o enterro não significam uma exclusão da vida – o que, pelo menos, em minha família acontece: fazemos os rituais de despedida – velório, enterro, missa – e depois “ficamos apenas com a saudade”. Existe uma continuidade, uma manutenção do vínculo; o desligamento, ou o “efetivamente morrer” só acontece quando as relações são rompidas, deixam de ser alimentadas. O que de fato pode acontecer na “vida”. Mas, se os ritos para

61 As campas tinham uma estrutura de concreto ao redor (como uma moldura), mas a parte de cima era de terra.

aquela pessoa continuam e ela é lembrada, o vínculo é alimentado, ela continua presente na vida.

Sobre esta presença dos ancestrais na vida, trago uma bela passagem de uma bela obra de Mia Couto e Malangatana Ngwenya:

Sorriu o pai, comovido talvez pelo sentimento do filho. A mão dele tocou ao de leve na cabeça do menino quando lhe disse:

— Isso que faço não é regressar, meu filho. Nem eu nem nenhum desses que morreram estão regressando. E não regressamos, sabe porquê?

— Porquê, pai?

— Porque nós nunca saímos daqui. Estamos vivendo aqui, convosco.

— Então porque choram esses outros?

— Porque têm medo de não serem lembrados pelos vivos. Os mortos não morrem quando saem da Vida. Morrem quando são esquecidos.

— Eu nunca lhe esqueci.

— Eu sei. E para me lembrar ainda mais, lhe ofereço a pulseira. Agora, é hora de voltar.

— E o que digo aos outros?

— Diga-lhes que continuem sonhando.

O menino então entendeu: o sonho era o modo como os falecidos visitavam os vivos e festejavam a Vida. E desde esse dia, sempre que ele queria, dançava e cantava com o seu pai nesse infinito pátio que chama “sonho”

(Couto, 2010, p. 18 e 19).

Outra passagem de Mia Couto (2006), em outro romance, vem se somar a estas reflexões:

Quando Mwadia se apercebeu estava no cemitério da Vila. A mãe apontou uma sombra e sentou-se no chão. A filha imitou-a, entendendo o propósito daquela visita. Do cesto retirou um livro e

começou a ler. Mãe e filha cumpriam o velho costume de respeito pelos ausentes. Como dizia Dona Constança:

— Os mortos não querem flores, mas companhia.

(Couto, 2006, p. 242 e 243)

Roger Bastide construiu uma hipótese de que esta importância dos ancestrais na vida das pessoas de origem bantu (e africanas, de modo geral) foi um elemento estrutural nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de outros santos de devoção negra, imaginando que a reunião em torno de um santo recriaria, entre os irmãos, uma espécie de parentesco, a partir de um ancestral mítico comum.

A ausência de laços familiares podia não ser tanto um problema para os crioulos, mas mesmo esses também podiam ser separados de suas famílias. Para a maioria dos africanos recém-chegados, entretanto, a ruptura dos laços familiares era uma realidade dura e incontornável; e os africanos escravizados chegaram ininterruptamente a partir do final do século XVI, com grande acréscimo no número de importação no século XVIII e mais ainda no século XIX, até a extinção do tráfico, em 1850 (Viana e Rios, 2016, p. 101).

Segundo esta hipótese, a relevância dos ancestrais nas sociedades centro-africanas (e africanas, em geral) ajudaria a explicar “portanto, a integração de africanos em instituições católicas de cunho ibérico, regidas por normas da administração metropolitana, e que visavam, além da disseminação da fé cristã, o controle da comunidade negra”. Se pensarmos ainda na importância dos funerais – e na quantidade de pessoas, de recursos, de tempo que eles mobilizam – para estas sociedades, veremos que não “é mera coincidência que uma das justificativas mais recorrentes para a criação de irmandades negras seja exatamente a de dar um enterro digno e cristão para seus membros, muitos deles escravos que temiam ser abandonados pelos senhores na hora da morte” (Ibidem p. 101).

À presença cotidiana e estrutural dos ancestrais na sociedade moçambicana acresce o papel igualmente estrutural dos *curandeiros*⁶². Responsáveis pelo restabelecimento de distintas ordens de desequilíbrios, eles são agentes fundamentais também na comunicação com o Outro Mundo. E sua atuação se faz presente em vários aspectos da vida ordinária; mesmo os adeptos de religiões que condenam o curandeirismo procuram, em condições sigilosas, o atendimento destes *médicos tradicionais*.

Para ser um curandeiro, em Moçambique, é preciso *ter espíritos – eles ensinam muita coisa*, nos explicou. Segundo Doutor Manoel, tradicionalmente a pessoa herda estes espíritos e a missão de ser um curandeiro; recebe-os de sua ancestralidade. No entanto, com o fenômeno de popularização de cursos de curandeirismo pelo país, pessoas que não herdaram espíritos de seus antepassados, mas que querem se tornar um curandeiro, têm lançado mão de práticas consideradas perigosas por Doutor Manoel para possuir espíritos.

Os antepassados, ao deixarem os espíritos e a responsabilidade de ser um curandeiro para um descendente, podem comunicar diretamente a pessoa envolvida ou outra pessoa da família. Nos casos em que não há esta comunicação é comum acontecer o que se denomina, em Moçambique, a *doença do chamamento*: uma série de desordens vivenciadas pelo portador da missão que indica a existência de espíritos e o desígnio de se tornar um curandeiro. Estes sintomas parecem, muitas vezes, alguma doença, mas médico nenhum consegue tratar. É necessário que um curandeiro – alguém capaz de ler aqueles códigos – identifique a real causa dos sintomas⁶³. Estas desordens são muito comuns nas biografias de capitães de moçambique que têm um dom espiritual (Viana, 2014).

62 Tamanha importância dos curandeiros em Moçambique não significa ausência de preconceitos, controvérsias e críticas por parte de alguns setores. Há grupos que combatem explicitamente o curandeirismo, associando-o, por exemplo, à superstição, credice, atraso e a práticas demoníacas (Ver *Ngoma Yethu: o Curandeiro e o Novo Testamento*, de Paulina Chiziane e Mariana Martins). O governo pós-independência combateu os curandeiros. Contudo, como parte de um movimento de “aceitação” e reintegração destes profissionais e suas práticas, o estado moçambicano criou, na década de 1990, a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique – AMETRAMO –, que visa também regulá-los. Os curandeiros são também fundamentais no tratamento dos traumas decorrentes da incomensurável violência vivida pelas pessoas durante a guerra civil. E, segundo Doutor Manoel, têm havido algumas parcerias entre médicos tradicionais e médicos ocidentais: às vezes estes não conseguem identificar o que o doente tem e chamam a família para, nem sempre de forma explícita, sugerir que eles consultem um curandeiro. Este por vezes consegue identificar a doença e *deixa o caminho livre para o médico [do hospital] tratar*.

63 Agradeço a Helder Pires pelos esclarecimentos a respeito da doença do chamamento.

Passado pouco mais de um mês que havíamos chegado em Maputo, José Maria, músico e amigo, nos levou para conhecer Doutor Manoel. Ele havia cuidado da irmã de José Maria em um contexto em que os médicos (da medicina ocidental) já não tinham mais recursos. José desempenhou o papel fundamental de tradutor durante a visita e a consulta com o curandeiro. Embora Doutor Manoel fale muito bem o português, seus espíritos não falam; falam, cada um, sua língua local. Assim, os espíritos falavam por meio de Doutor Manoel, e José Maria – a quem sou imensamente agradecida – traduzia para o português.

Neste primeiro contato com Doutor Manoel, contamos a ele – e a seus espíritos – o que nos levava a Maputo (meu doutorado sanduíche e o pós-doutorado de Sebastião) bem como um pouco de nossos trabalhos com o Moçambique do Tonho Pretinho, sobre os poderes espirituais dos capitães e suas práticas de cura. A partir de um sonho que Sebastião relatou ao curandeiro, e depois de consultar as pedras, Doutor Manoel concluiu que os defuntos de Dona Lena estavam contactando os defuntos de Sebastião.

Doutor Manoel nos explicou, então, sobre a importância dos espíritos e sugeriu que fizéssemos um trabalho para nos apresentarmos – junto com nossos espíritos – aos espíritos de lá. Para que tudo corresse bem em nossa temporada de trabalho e estudos em Maputo era importante que os espíritos de lá tivessem conhecimento de nós e de nossos espíritos. Sugestão que acatamos.

Esta importância de apresentar (tornar conhecido) alguém que é novo, desconhecido, para os espíritos do local se reflete também em práticas realizadas quando uma criança nasce: são feitos alguns rituais para que esta criança seja apresentada aos espíritos daquela terra onde ela nasceu. Estes rituais, segundo Doutor Manoel, são fundamentais para que as crianças não adoçam quando bebês. Nos casos em que uma criança nasce em uma localidade, mas vai para outra – mesmo que dentro de Moçambique – ela também deve ser apresentada aos espíritos deste novo local.

Sempre que viaja, Doutor Manoel também tem o hábito de, ao chegar no local de destino, pedir permissão e se apresentar, juntos com seus espíritos, aos espíritos da localidade. Estes espíritos parecem estar ligados à terra – ao chão – e não a algum “lugar do alto” – como parece ser o caso dos guias que *descem* no injó de Dona Lena e Tonho Pretinho. O banho que

Doutor Manoel nos preparou, para sermos apresentados aos espíritos da região de Maputo, foi preparado com terras locais. José Maria, em alguma explicação que nos dera sobre espiritualidade, falava que ela vem de baixo, apontando para chão. Esta concepção pode guardar relações com os movimentos da capoeira e do jongo, por exemplo, de tocar o chão, a terra, saudando-a. Ou ainda com a libação – como o ato de jogar uma cachacinha no chão *para o santo*.

As migrações, os deslocamentos forçados de pessoas, à expropriação e/ou negação do acesso à terra, têm sérias e nefastas implicações nas vidas das pessoas – e de seus ancestrais – que pertencem à terra (ver, por exemplo, as pesquisas de Antonádia Borges, na África do Sul; e de Martina Ahlert, no Brasil). Desordens de vários tipos e gravidades podem ocorrer devido à separação, o isolamento, de uma pessoa da terra onde ela pertence. Um tio de José Maria solicitou que seus restos mortais fossem trasladados para sua terra.

EM DEPOIMENTO QUE REGISTRAMOS para o filme *Na Angola tem* (2016), Dona Lena explica que Tonho Pretinho foi o único da família que herdou o dom espiritual do avô. Seu José Preto *era um espiritual curador muito bom e Deus chamou ele, então ficou o neto no lugar, que é o Antônio*. O processo de identificação do dom, de compreensão do que se tratava, até chegar ao desenvolvimento do dom espiritual de Tonho foi cheio de dor, sofrimento, mas também de *proteção divina*. Apesar de seu avô ter tido *vida espiritual*, o pai de Tonho Pretinho não acreditava *nessas coisas* e ele precisou passar por muitas situações difíceis até o completo desenvolvimento de sua mediunidade e o reequilíbrio de sua vida.

Este dom, percebido por Tonho e Lena como um desígnio *divino* e uma missão, passa também pelos caminhos da ancestralidade. A força espiritual pode estar presente, ao mesmo tempo, em mais de uma pessoa – e se manifestar de diferentes maneiras (por meio de distintas formas de mediunidade). Ou seja, não é necessário a morte do ascendente para que seu descendente receba o dom. No entanto, mesmo nos casos de falecimento – como o Seu José Preto (ou o pai e avô de capitão Julinho) –, estes ancestrais se fazem presentes e, em alguma medida vivos, por meio desta força espiritual em ação em Tonho Pretinho – e possivelmente em seus filhos,

netos, bisnetos... Ou seja, há uma (parcela de) continuidade da força espiritual de um capitão – ou de uma rainha – também por meio de sua descendência.

Alguns “objetos” também fazem parte destas linhagens espirituais. Doutor Manoel tem, em sua palhota no bairro Lhamanculo, itens que pertenciam a seus avós – de quem ele herdou espíritos. O bastão amarelo, sempre presente no Moçambique do Tonho Pretinho, era de Seu José Preto, avô de Tonho. O fato de ele estar sempre no terno também presentifica, em alguma medida, seu antigo dono. Talvez seja como disse o educador e reitor da Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”, no Equador, Luís Fernando Sarango Macas, na conferência *Pluriversidad, interculturalidad y acceso a la universidad: el caso de Ecuador*, no Seminário *Encontro de Saberes nas Universidades: bases para um diálogo interepistêmico* (2015): não há “passado”. É uma caminhada constante. Estão presentes os avós, bisavós...

Deco explica que os bastões guardam muito da força de seus donos – guias e humanos (ver Viana, 2014). Marina, que começou a dançar no Moçambique devido a promessa feita por amigos, carregou este bastão por bastante tempo:

Me disse o Antônio Pretinho que aquele bastão ia ser minha proteção espiritual e ele falou que o terno do Moçambique é um terno que atrai muitas influências negativas. Esse é um bastão que segundo a informação do Seu Antônio não pode sair do terno, pois esse bastão é uma das escoras do terno. **Marina**. Janeiro, 2015

Ainda sobre “objetos” que guardam a energia, a força de seus donos e antigos donos, a capitã e pesquisadora Pedrina impediu que os antigos mastros que eram erguidos na praça de Oliveira fossem descartados. Há alguns anos, a Associação dos Congadeiros de Oliveira, segundo Dalva Soares, decidiu trocar estes mastros

com a justificativa que estavam velhos e pesados e que os ternos de catopé, responsáveis por carregá-los até a praça, para serem erguidos, estariam tendo dificuldades em transportá-los. Como os mastros seriam descartados, Pedrina levou-os para sua casa, em cuja porta são erguidos um dia antes do levantamento daqueles da praça central. Segundo Pedrina, os mastros antigos jamais poderiam ser descartados,

pois carregam a energia de todas as pessoas que o tocaram, inclusive os ancestrais (Soares, 2016, p. 153).

Ao cumprimentarem os mastros, capitães e dançadores de hoje saúdam também a força dos dançadores e capitães de outrora; força fundamental para que estivéssemos todos, hoje, aqui.

A HISTÓRIA DE AMOR DE TONHO E LENA foi fundamental para o desenvolvimento da mediunidade de Tonho Pretinho e de Dona Lena, para a constituição do injó e das práticas de cura e benzeção, para o Moçambique. O encontro de Antônio e Irene é compreendido por ambos como um desígnio divino e parte de suas missões nesta vida. O casamento de Tonho Pretinho e Dona Lena é também uma união das forças das águas e das matas; de Pai Joaquim e da Cabocla Jurema; dos dois troncos do Rosário.

A gente era namorado. Então, quando eles vieram pra aí, meu pai não acreditava muito na vida espiritual; a minha mãe era católica e acreditava muito na vida espiritual. Meu pai não acreditava não. Meu pai era bem ignorante. A gente ia muito numa reza de Menino de Jesus na igreja e a gente ficou conhecendo. Aí minhas amigas, os colegas, um dia falou comigo: *Você vai namorar com aquele moço? Aquele moço é bobo e é doido!* Aí um dia eu respondi pra eles. Falei: *Não. Ele só tem um dom e as famílias não desenvolveu ele. Só isso. Mas um dia ele ainda vai fazer muita coisa pras pessoas, vocês vai cair o queixo.* De fato que foi mesmo. Aí eu comecei a frequentar com ele os lugar, ajudar. A gente casou. Passou uns 4 anos eu tive meu primeiro filho, e a gente continuando. A gente foi numa chefe de terreiro e ela falou que a gente podia... que ia dar tudo certo, que eu ia ter três filhos, que ele ainda ser um bom médium, que ele ia fazer muitas caridades pros outros. Como tá acontecendo agora. Ele já fez muitas coisas pras pessoas; tive meus três filhos mesmo: os dois homens e a mulher, que é o Giovanni, a Joana D'Arc e o Rogério. O que eu pude ajudar ele eu ajudei. E nós estamos aí com o nosso gonjó. E ele fazendo as caridades dele na medida que Deus deu o dom à gente.

Dona Lena. Outubro, 2014

O longo processo de identificação do dom até seu desenvolvimento foi perpassado por idas e vindas entre Itapecerica – MG e o interior de São Paulo, e muita dificuldade financeira. Tonho, que não conseguia trabalhar *na enxada*, foi ser *bombeiro de pau de arara*: o responsável por carregar e distribuir a água para os trabalhadores do eito. *Água no eito senão eu deito* era uma expressão comum entre os trabalhadores, lembrou Tonho Pretinho enquanto ele e Dona Lena me contavam um pouco de suas histórias. Este trabalho lhe possibilitou comprar a casa onde eles vivem, em Itapecerica.

Os problemas espirituais de Antônio significaram muito sofrimento e uma série de itinerários por curadores, chefes de terreiro... Com Dona Lena sempre à frente, algumas vezes sozinha.

O negócio é esse: a gente quando vai desenvolver aparece tanta coisa na gente... Quando eu fui pra desenvolver, que a mediunidade tava chegando em mim, o meu povo não acreditava. O meu pai, a minha mãe não acreditavam. Então eu tava sofrendo. Eu saía sem destino, pousava no meio do mato, recebia dores no corpo. E eu dormia em pé sem ver, que nem uma estátua, em pezinho, dormindo em pé. Mas o que que é? As *mediunidade* estavam chegando e eu não tinha fé. Então, o primeiro trabalho que eu fiz aqui em Itapecerica foi do finado Amarante. [...] Quando eu acabei de desenvolver já foi naquele centro lá do lado do cemitério, da Vó Dondoca. Lá que eu fui desenvolver, com as forças da Lena, que me deu força. Ia lá na Dona Manoela, aqui da Pedra Preta. Ela ia lá, me socorria... **Tonho Pretinho**. Agosto, 2014

Dona Maria, uma curadora de Formiga, marcou especialmente a trajetória de suas vidas. Tonho Pretinho estava trabalhando picando lenha em um retiro, na região de São Francisco de Paula: *Eu saía assim, o mundo pra mim era tudo escuro, tudo escuro, tudo. E eu era um caboclo que era amarrado, eu não tinha destino pra lado nenhum. Eu já era casado. Meu pai tinha dia que ainda brigava comigo*. Dona Lena conseguiu uma carona e foi até Formiga.

Ela foi levando também um rapaz que não andava. Chegando lá, a curadora os passou na frente das demais pessoas que aguardavam por um atendimento devido à gravidade do caso. Dona Maria fez seu trabalho e explicou à Dona Lena que seu marido tinha que desenvolver,

pegar os guias dele. O rapaz saiu de lá andando. A curadora também comunicou à Dona Lena que ela estava grávida de um mês – fato até então desconhecido.

De lá de Formiga, quando ela fez as oração, eu recebi as graças lá perto de São Francisco, no retiro. Aí meu cérebro deu um estralo. Meu cérebro deu um estralo. Aí o mundo clareou pra mim. Aí eu melhorei. Aí depois meu povo começou a acreditar, né, minha mãe, meu pai, meus irmãos, tudo começou a acreditar. **Tonho Pretinho.** Agosto, 2014

A conexão – e o reequilíbrio – espiritual independe, na maioria dos casos, da presença “física” da pessoa portadora do desajuste, do problema; já que existe uma esfera espiritual onde circulam as forças espirituais, os guias, os escoras; e pessoas capazes de lidar e manipular estes elementos, esta esfera. Quando a curadora faz o trabalho em seu terreiro em Formiga, imediatamente *o mundo clareia* para Tonho Pretinho. Da mesma forma, é comum Deco, Tonho e Dona Lena receberem demandas por atendimento à distância, pelo telefone, por exemplo (ver Viana, 2014).

Vó Dondoca é a chefe do terreiro onde Tonho e Lena concluíram seu processo de desenvolvimento espiritual. Uma senhora alta, forte, *antiga* – segundo Dona Lena. Gostava de usar um *saião*. Seus filhos e sobrinhos geralmente eram festeiros nos reinados e o Moçambique ia lá buscá-los. Ela vinha dançando alegremente, com os moçambiqueiros atrás dela. Vó Dondoca via as coisas na vela, no fogo. Sem sequer precisar *olhar para a cara da pessoa*. Foi ela que falou a Lena e Tonho que eles deveriam ter o gonjó deles – *que não podia ser no quarto, por conta do peso* – e fazer *as caridades*. Imagino que o terreiro de Vó Dondoca era um destes terreiros de cultos particulares – sem filiação doutrinária – e espalhados pelo Brasil.

Vó Dondoca comparece muitas vezes aos fechamentos do terno na casa de Dona Lena e Tonho Pretinho. Em um dos cantos que registramos – citado na página 58 desta tese – ficamos em dúvida se a expressão *chefe de terreiro* se refere à Dona Lena ou à Vó Dondoca, que poderia estar por ali sem que eu soubesse: *Chefe de terreiro, ai de mim o que será / pra parar a minha gunga a licença vai me dar.*

No domingo, 13 de maio de 2018, Vó Dondoca se manifestou em Deco, pois precisava chamar a atenção de uma dançadora. Estávamos no meio do fechamento do terno. Eu segurava o bastão de Deco, pois ele precisava ficar com as mãos livres para fazer o repartimento da amargosa e do álcool concentrado no início do fechamento. Tonho Pretinho, que conduzia o fechamento – tarefa exclusivamente sua – puxou o seguinte canto:

Olha a coroa do rei

Coroa que veio lá da Angola

Vamos levar ela com jeito, meus irmãos

A coroa é de Nossa Senhora

Em dado momento, Deco me entregou a sacola de pano onde é guardada a amargosa e o álcool (para serem levados para as funções públicas) e pegou seu bastão. Me virei de costas para colocar a sacola sobre o sofá e, ao me virar novamente para o grupo, Deco girava e pulava efusivamente, com o bastão para cima. E em seguida caiu sobre o sofá, sem tempo para que eu e outras pessoas evitássemos sua queda. O ajudamos a se sentar e, passado um breve intervalo de tempo, ele se levantou e entrou para o injó. No momento da queda tive certeza de que quem girava não era Deco, suspeita que eu já tinha pelo modo como ele girava e pulava. Tampouco parecia Pai Benedito.

O fechamento continuou, Deco retornou depois de um tempo e tudo seguiu sua sequência habitual. No outro dia tive a oportunidade de conversar com Tonho Pretinho e Dona Lena sobre este ocorrido: eles me explicaram que era Vó Dondoca, que se manifestou para dar uma bronca em uma dançadora que estava com uns comportamentos ruins. Dona Lena disse que Vó Dondoca foi entrando na casa e já falou que precisava conversar com aquela dançadora. Elas foram para o injó, onde a chefe do terreiro falou o que precisava. Vó Dondoca também compareceu na festa da Boa Viagem, no ano de 2015, durante um fechamento do terno: o Moçambique começou a cantar uma música que ela gosta muito. Ela então desceu em uma pessoa e começou a bater os dedos, no ritmo das caixas, na janela e nos armários, acompanhando o Moçambique. Quando o terno parou de cantar ela também parou suas batidas e foi embora.

Vó Dondoca é uma pessoa fundamental para este Moçambique. Embora ela não tenha sido capitã da guarda, sua força espiritual se faz presente nos trabalhos de Dona Lena e Tonho – tanto no terno como no cotidiano. Deco também desenvolveu em seu centro (Viana, 2014). A bandeira de São João que Dona Lena levanta todo dia 24 de junho era de Vó Dondoca.

Dona Lena sempre fazia uma festa para São João. Com quentão, comidas, pipoca, dança, música e a reza do terço. No ano em que tive a feliz oportunidade de participar da festa – e dos preparativos – colhemos bastante cipó-de-são-joão (*Pyrostegia venusta*) para enfeitar o portão da casa; amarramos bandeirinhas; cozinhamos quentão... Na festa, rezamos o terço e levantamos o mastro; comemos, bebemos e dançamos até bem tarde da noite. Muitas pessoas do Moçambique compareceram. Dona Marcelina, rainha conga e carinhosamente chamada de *Maria Fogueteira* por Tonho Pretinho, não perde a festa de forma alguma.

São João é muito importante na vida de Tonho e Dona Lena. Tonho Pretinho operou do coração no dia 24 de junho de 2016. Dona Lena não fez a festa, mas soltou fogos. Depois desta cirurgia e do falecimento de Dona Elvira (irmã de Dona Lena), ela *desanimou*. Mas todo cumpre sua obrigação: levanta a bandeira, reza o terço, solta fogos e faz pipoca.

Vó Dondoca, cumprindo sua própria missão, permitiu que Tonho Pretinho e Dona Lena começassem a cumprir os seus próprios desígnios divinos – constituindo *seu gonjó, fazendo as caridades*. Ela e sua força constituem também a ancestralidade de Tonho, Lena e Deco; do *gonjó*; do Moçambique. E, por extensão, do Reinado da Boa Viagem.

Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco (com a eventual ajuda de outros médiuns) também vêm desenvolvendo outras pessoas – dando continuidade, de alguma forma, a linhagem de Vó Dondoca. Este desenvolvimento acontece nos dias de gira, que não coincidem com as quartas-feiras de benzeção. Embora tenha sido recomendada por Pai Benedito a começar a *ir no girador*, ainda não dei início a este processo.

No *Novo Dicionário Banto do Brasil*, o vocábulo *gira* tem o significado de “sessão umbandista; roda ritual para cultuar entidades” (Lopes, 2006, p. 110). Na publicação *Vissungos no Rosário: cantos da tradição banto em Minas*, organizado por Sônia Queiroz, *jira* tem tanto o sentido de sessão de umbanda, quanto de oração, de louvação das divindades em congo-angola (Queiroz, 2016, p. 109). *Gira* e algumas variações – como *unjira, ongira,*

manjira e *angira* – aparecem com o sentido de *caminho*. *Fazê injira* aparece em sua obra *Pé preto no barro branco: a língua dos negros da Tabatinga* com o significado de *transportar* (literalmente *fazer caminho*) (Ibidem, p. 109 e 110; Queiroz, 1998). A *gira*, pensada como o processo por meio do qual desenvolve-se a mediunidade, tem este sentido de transitar por um caminho; de um mundo para outros mundos. Além disso, o processo de desenvolvimento, de *pegar os guias* – ou seja, conhecer seus guias e aprender a lidar com eles – também passa por um movimento corporal de girar.

Algumas pessoas podem começar a desenvolver sozinhas, sem ter que ir *ao girador*. No entanto, na maioria dos casos o processo de desenvolvimento do dom espiritual – que é plural, isto é, existem tipos de mediunidade – passa por várias etapas, realizadas nos dias de *gira*. Dona Divina, dançadora do Moçambique, tem força, mas ainda não desenvolveu:

Eu tenho medo de não ir [desenvolver]. Porque a pessoa quando tem muita força, ele começa a desenvolver sozinho. E desenvolver sozinho a gente tem mais medo. Porque a gente não sabe o que vai chegar pra nós, e lá [no injó], se chegar uns mais nervoso... Aí eles tá ali, eles [cambonas] vai combater, vai falar com ele as coisas. E se chegar um na gente assim, que a gente tiver sozinha, quê que a gente vai responder? Nada, porque o senhor tá tomado, não tem uma cambona pra ajudar. **Dona Divina**. Outubro, 2014

Diferente de outras formas de mediunidade em que os médiuns comungam suas cabeças com os guias (Goltara, 2014), a forma de mediunidade recorrente no Moçambique e no injó de Dona Lena e Tonho Pretinho implica na completa *tomada* do *aparelho* – do médium – pelo guia. Por isso a expressão *ficar tomado*: nesta condição o médium fica totalmente ausente, e não se lembra do que aconteceu enquanto seu corpo estava tomado pela entidade. Por isto é tão importante desenvolver a mediunidade e aprender a se relacionar com os guias; do contrário pode-se passar situações adversas como, no caso de Tonho, sair andando pelos pastos, sem direção e sem ter consciência do que está acontecendo.

Devido a esta ausência de consciência do médium quando o guia está incorporado é muito importante a presença de uma cambona. Nos trabalhos no injó, Dona Lena é a principal cambona. É ela quem conversa com as entidades, memoriza os banhos receitados, as

orientações dadas pelos guias; muitas vezes ela também traduz as explicações e orientações dos guias para as pessoas que procuram o atendimento espiritual. Quando necessário, Dona Lena impõe limites aos exus, briga, manda *voltar para seu lugar*. A cambona também auxilia o médium, já que os momentos da descida do guia e de sua partida são perigosos.

Dona Lena: Quando as pessoas chegam e pedem a caridade, se eu tô em casa, aí ele recebe as pessoas e leva lá pro gonjó pra fazer as caridades. Porque se eu não tiver, aí não tem com quem conversar, falar as palavras. A cambona fica ali do lado do aparelho e o guia dele desce. Porque ele não vê nada. E ali eu fico pra ajudar o guia que chega nele. Pra poder dar o passe, ensinar um banho que precisa da pessoa tomar; prestar atenção em tudo ali pra poder passar pra pessoa. Um xarope ou um chá, essas coisas. Aí eu ajudo.

Talita: Mas as cambonas também tem o dom?

Dona Lena: Tem. Eu tenho o dom. Eu fico, assim, tomada. Mas a maioria [das vezes] eu não posso, porque não tem quem fala. Mas eu benzo também no rosário, no ramo, quebrante, mal olhado. Então tenho esse dom de fazer essas caridades pras pessoas, pras crianças... Gente adulta chega e pede. Se tá sentindo mal a gente faz as orações com muita fé e é válida. Porque as pessoas sempre vêm, pede e depois as pessoas voltam de novo... Benzer de um cobreiro, de uma ferida na boca na estrela à noite, de uma torção que dá no corpo, no pé ou no jeito. A gente teve o dom e foi aprendendo também com as pessoas... (Outubro, 2014)

Dada a diversidade de guias e escoras – para além da infinitude de espíritos – a cambona tem uma responsabilidade central (que requer uma habilidade e conhecimentos específicos) de identificar as entidades que descem no injó, mas também no Moçambique. Nas descidas de exus e, por vezes, espíritos, é muito comum escutarmos Dona Lena indagando a banda daquele ser por meio das expressões *me dá sua chave* ou *me dá sua banda*. Além disso, é necessário o aprendizado de um novo vocabulário, uma vez que as entidades trazem consigo uma forma de falar específica acrescido de um conjunto de palavras e expressões próprias. Aprendi com os pretos-velhos, por exemplo, que *cuité* pode se referir à cabeça; *capinar* é a prática de investigar e avaliar se há elementos a serem limpados na pessoa e tirá-los (*dar uma*

capinada); *trabuco* / *trabucá* se refere ao trabalho / trabalhar; *marafa* é a cachaça; *toco* é a vela; o *homem de branco* é o médico... E aqui mais uma vez presenciamos fortemente uma dimensão da tradução no trabalho da cambona.

A fala de Dona Divina traz ainda um outro importante aspecto do dom espiritual, qual seja a sua dimensão de desígnio divino, de missão. Não aprofundarei neste ponto, exercício que fiz em minha dissertação (Viana, 2014). Contudo, trago alguns elementos que são relevantes para pensarmos o caráter espiritual dos moçambiques, reinados, capitães-curadores.

Ainda que algumas pessoas considerem a possibilidade de *fechar a gira*, ou seja, bloquear o dom, este é geralmente visto como uma missão divina, a qual se deve honrar e seguir. A negação do dom espiritual ou a recusa em desenvolvê-lo são vistos, na grande maioria dos casos, como fator de desajuste em vários aspectos – no trabalho, nos relacionamentos, alcoolismo – da vida daqueles que têm força espiritual. Para Deco, Tonho Pretinho e Dona Lena, herdar um dom significa receber uma missão – de *fazer as caridades*, de ajudar ao próximo. Da mesma forma, de nada adianta o desejo de ser médium se este vem desacompanhado de um dom mediúnico (Viana, 2014).

No contexto da rede esotérico-umbandista na região sul do Espírito Santo, pesquisada por Diogo Goltara,

Uma desordem e, conseqüentemente, um malefício são causados por uma interrupção no fluxo das entidades espirituais entre os mundos visível e invisível. O médium recebe um dom, mas esse dom não é uma escolha; ele é obrigado a manter o compromisso da missão que é, em última instância, uma parceria com os guias. Talvez pelo duplo aspecto do dom, os médiuns referem-se à missão como uma ‘cruz’ que deve ser ‘carregada’ no decorrer da vida e que, por vezes, é herdada (Goltara, 2014, p. 47).

Embora trate-se de uma complexa malha tecida a partir de fios de *vontade* e ordem divina, desejo e necessidade dos guias de trabalharem, volição humana e outros tantos fios, prevalece, afinal, a vontade divina – ponto estrutural na cosmovisão da espiritualidade e da vida de

Tonho, Deco e Dona Lena. A vontade dos guias parece vir em seguida, talvez por estarem muito mais alinhados aos desígnios de Deus do que nós, humanos na terra. Vem daí a bronca dada por um guia em Tonho Pretinho em uma quarta-feira em que ele e demais médiuns não queriam trabalhar:

Era uma quarta-feira à noite, de uma semana entre a festa do Alto do Rosário e a do Camacho. Como geralmente ocorre nos períodos entre reinados, não haveria trabalho. Ficamos na sala, conversando sobre os reinados que o Moçambique tinha ido por aqueles dias e sobre os cotidianos de trabalho de Tonho e Dona Lena no tempo em que eles eram empregados na lavoura. Deco também estava presente. Eis que, então, ele passa em frente à porta do injó e Pai Benedito incorpora nele. Ele, encurvadinho, entra no injó. Dona Lena então vem e pede uma benção a ele para todas as pessoas que a procuraram para saber se ia ter trabalho. E o explica que estavam todos muito cansados e por isso não haveria. Aproveitando a presença do guia, Dona Lena nos perguntou se queríamos uma benção. Quisemos. Em determinado momento do benzimento de meu companheiro, Tonho entrou no injó para dar assistência, sem estar incorporado. Terminada a benção dele, foi a minha vez. Durante o procedimento, percebi que já não era Tonho quem estava ali, mas uma entidade nele incorporada. E dentre os aconselhamentos e comentários que ela fez, ressaltou o seguinte: “Burro não tava querendo trabalhar não, mas burro não tem que querer nada não” (Viana, 2014, p. 132).

Existe sim um movimento de negociação entre médiuns e guias; e o desenvolvimento do dom espiritual inclui o aprendizado desta negociação – por exemplo, do médium não *ficar tomado* em qualquer lugar. No entanto, como os guias dependem dos médiuns para trabalharem, eles geralmente *cobram* o seu desenvolvimento por meio de uma série de atribulações, as quais Deco denomina *tombos* e *couros*. Além disso, como explica Dona Divina, também é possível que os guias deem uma “forçada” na situação e o médium comece a desenvolver sozinho – muitas vezes independente de sua vontade.

A presença do dom mediúnico e a relação com o guia são constitutivos da pessoa. No xangô do Recife, no “ato da iniciação, o indivíduo entrega sua cabeça ao orixá, que passa a ser o único dono da volição do filho. ‘Não fui eu, foi o santo quem quis’, é uma frase repetida

constantemente em conversas entre filhos-de-santo” (Carvalho, 1987, p. 53). Em uma festa de reinado cuja capitania queria controlar o consumo de bebidas alcoólicas, escutei de um dançador – que estava bebendo e achando ruim ser repreendido – algo mais ou menos assim: *ele não sabe quem estava comigo...* Ou seja, a bebida não era (apenas, pelo menos) um desejo do dançador, mas de *alguém* que o acompanhava.

Faz parte da complexa trama do dom espiritual o comprometimento, portanto, com uma série de responsabilidades advindas da missão espiritual (ver Viana, 2014). Integra igualmente esta trama o desenvolvimento de habilidades específicas, como a capacidade de pressentir o acontecimento de eventos, a visão e a audição das entidades e espíritos, a percepção e a capacidade de manipular forças espirituais. A comunicação por meio dos sonhos com os guias e espíritos de falecidos⁶⁴ é também uma capacidade que faz parte do dom espiritual. Mãe Maria, por exemplo, entrou em contato com Dona Divina por meio de um sonho para que ela dissesse a Deco que comprasse um rosário pra ele: “*Dá um recado pro Deco pra mim?*” [...] *Mas só que o sonho, ela não fez o Deco sonhar. Eu que sonhei. É o tercinho da Mãe Maria.*

Os guias podem influenciar e até mesmo, eventualmente, se comunicar com qualquer pessoa. No entanto, é com aquelas que possuem um dom espiritual que estas relações podem se aprofundar e se tornar perenes. Dado o caráter espiritual do reinado, do moçambique, a presença deste dom se faz fundamental, sobretudo nos capitães de moçambique. Voltarei a este ponto mais adiante. Por ora quero aprofundar na dimensão do *desígnio divino* que constitui não apenas este dom espiritual, mas toda a vida de meus mestres e interlocutores.

Estávamos Sebastião, Deco e eu na casa de Dona Lena e Tonho Pretinho, numa noite do mês de outubro de 2015, conversando. Tonho então nos contou o caso de um rapaz que o pedira para fazer um trabalho para uma moça casar com ele. *Primeiro que eu não consigo. Depois, que se ela não quer casar é porque não tem Deus no meio. Quando é o destino de uma pessoa ficar com outra, Deus tá no meio.* Este seria o caso, segundo ele, de Deia e Deco, Sebastião e eu; Dona Lena e ele.

64 O sonho, um importante canal de comunicação dos guias e espíritos com os seres humanos vivos, é também central em outras tradições espirituais. Como já foi mencionado, a comunicação com “outros mundos” por meio dos sonhos (lido, por vezes, como sonhos proféticos) foi bastante relevante no processo de conversão do Reino do Congo ao cristianismo.

E, no caso de algum feiticeiro fazer o que o rapaz tá pedindo, pode saber que tem o *coisa ruim* no meio. Imagina como será esse casamento?

Tudo tem uma ordem. Cada ser tem seu par. Até as ferramentas: a foice com o machado. O enxadão e a enxada. A alavanca e a picareta. Cada uma tem seu par. **Tonho Pretinho**. Outubro, 2015

Tonho Pretinho nos explicou, de uma forma tão bonita, que ele segue os mandamentos de Deus; age conforme Sua vontade. E que tudo na vida tem uma ordem segundo os desígnios divinos. *Em nome de Deus Pai, todo poderoso*. Esta é uma expressão constantemente invocada pelo capitão.

A fotografia da página 206, de Marcelo Feijó, traduz esta cosmovisão. Tonho Pretinho caminha, tão pequenino, em meio a eucaliptos grandiosos. Nós, seres humanos, pequenos, e parte de um cosmos tão maior; o grandioso universo de Deus. Além disso, Tonho Pretinho caminha em direção ao Rosário Velho; local de força espiritual, das águas e das matas, que sustenta o Moçambique, o rosário, e ancora também a vida das pessoas.

Na mesa “Saberes e fazeres do Candomblé, Umbanda e do Reinado do Rosário” – que também teve a participação de Mametu Muiandê (Mãe Efigênia), do Manzo Ngunzo Kaiango; de Iyá Nylysia, do Ilé Asé Ala Ojú Meji Ofá Otum; e de Pai Ricardo, da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente –, no seminário *Africanias: linguagens, culturas, histórias*, a pesquisadora e capitã Pedrina, do Massambique de Nossa Senhora das Mercês, de Oliveira – MG, fez uma bela fala relacionando “a presença das plantas e de outras forças da natureza à consciência cósmica imperante nos congados. Segundo ela, o sol, a água e a chuva, as pedras e as plantas são nossos irmãos. E nós precisamos deles para viver. Devem ser, portanto, venerados e respeitados” (Viana e Rios, 2016, p. 110). Essa consciência cósmica, e de existência de uma ordem divina, se relaciona com a intersecção dos planos horizontal (físico) e vertical (espiritual), tão importante em cosmovisões centro-africanas e nos reinados de Nossa Senhora do Rosário. E comparece no canto abaixo, que já ouvimos no Moçambique do capitão Zé Rosa, de Formiga – MG, e com o Moçambique do Tonho Pretinho:

O padre precisa do vinho / o vinho precisa da uva / a uva precisa da terra / a terra precisa da chuva (Viana e Rios, 2016).

Esta concepção de que existe um plano divino que extrapola as existências individuais, as vontades e planejamentos humanos também comparece na trajetória que levou Tonho Pretinho a assumir o Moçambique (Viana, 2014). Um episódio que marca esta dimensão é o desembulhar, *sozinho*, de um bastão que ele recebeu. Durante uma das primeiras funções que Tonho Pretinho assumiria como dono do Moçambique ele recebeu o bastão

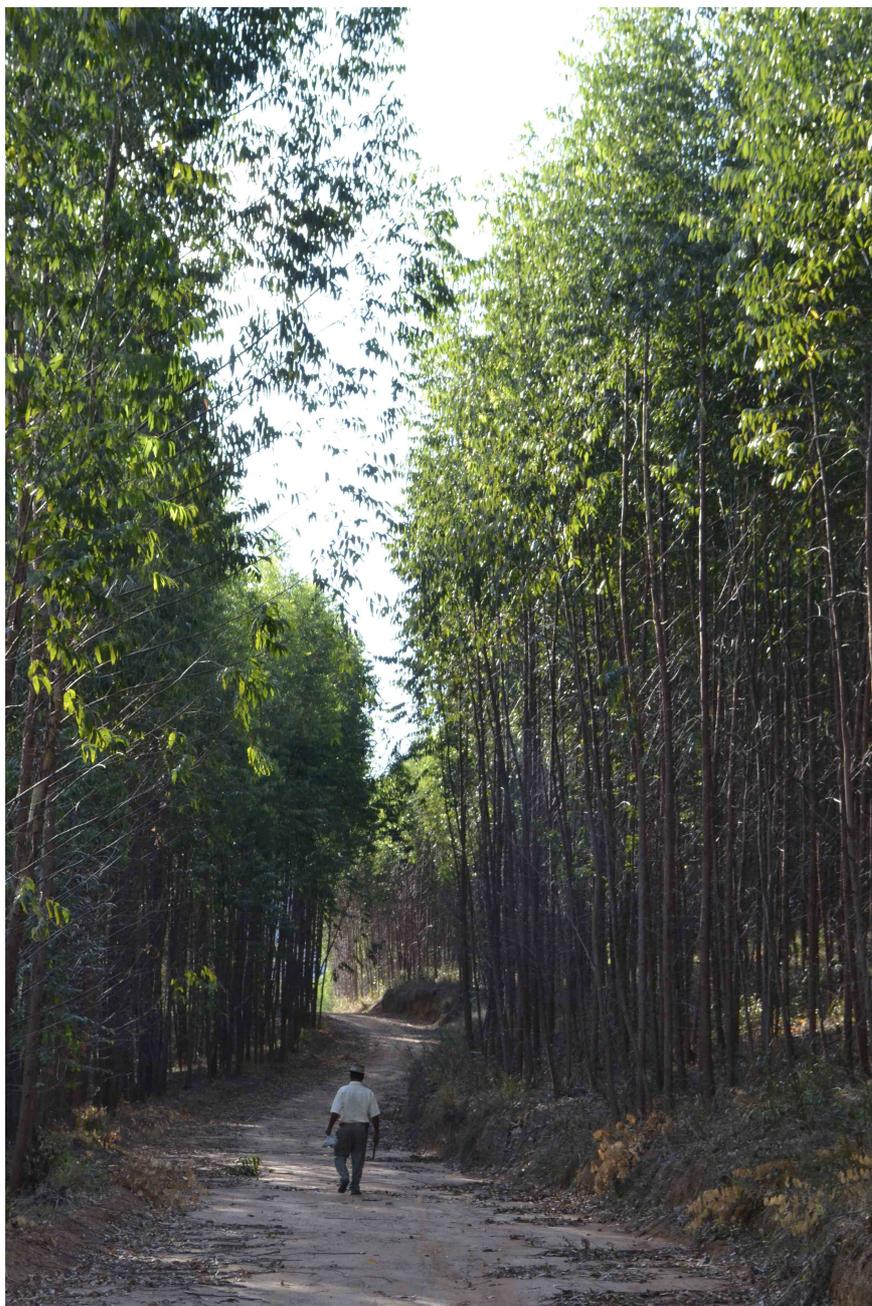
todo embrulhado de jornal e amarrado. Aí eu disse: “Seu Antenor, eu posso desembulhar o bastão?”. Ele falou: “Não, esse jornal vai sair e você nem vai ver pra onde é que ele vai.” Aí nós saímos, fomos visitar ali na Jacuba, no Gama. Aí nós passamos por cima e quando nós chegamos mais na frente, olhei pro meu bastão e o meu bastão tava limpo. E ninguém viu o jornal. Meu bastão tava limpo. **Tonho Pretinho**. Agosto, 2014

A coincidência temporal entre o infarto de Tonho Pretinho e sua viagem com o Moçambique para Brasília – para a abertura da exposição de fotografias *Na Angola tem: memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho* – é compreendido, por várias pessoas, como uma dádiva divina. E reforça esta concepção de que existe sim um plano divino. Tonho Pretinho já havia passado por outras situações graves de adoecimento e foi curado, segundo ele, graças aos milagres de Nossa Senhora. No caso do infarto, em 2016, vários médicos com quem conversamos acreditavam que o mais provável é que se o capitão tivesse infartado em Itapecerica e não estivesse a caminho de Brasília, ele provavelmente não teria recebido a atenção e os recursos necessários – já que, infelizmente, as condições dos hospitais públicos em Itapecerica e região encontram-se extremamente precárias – e poderia ter falecido. Esta também é a avaliação feita por Dona Lena, Tonho Pretinho e Joana Darc.

Nas vésperas da viagem, já apresentando alguns sintomas do infarto, Dona Lena questionou Tonho sobre se ele deveria viajar naquelas condições. Ao que ele respondeu: *Eu vou. Nem que eu volte dentro de um caixão*. Se Tonho tinha consciência do que se passava, nunca conversei com ele para saber. O fato é que todo o processo de adoecimento, viagem, atendimento e

cirurgia em Brasília são compreendidos por ele como eventos em que Deus e Nossa Senhora conduziram a situação. Em várias narrativas que pude ouvir a respeito deste processo, tanto Tonho quanto Dona Lena ressaltaram que *foi Nossa Senhora que operou Tonho Pretinho*.

Refletindo sobre estas narrativas – que incluem uma percepção idiossincrática e espiritual do infarto e do processo cirúrgico – me dei conta da existência de um encadeamento de eventos que reforçam esta concepção de existência de planos divinos, de uma espiritualidade responsável pelos acontecimentos mundanos. O fato de Tonho Pretinho cumprir de forma tão comprometida seu desígnio espiritual de curador e capitão do Moçambique fez com que Sebastião e eu avaliássemos que este Moçambique não poderia deixar de concorrer ao “Edital de Salvaguarda do patrimônio cultural imaterial relacionado à música, canto e dança de comunidades afrodescendentes na América Latina”. Escrevemos, assim, o projeto *Memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho*, que, cumprindo igualmente desígnios divinos, foi aprovado – vide alguns elementos como o canto citado na página 214. Este projeto previa uma viagem para Brasília. E foi essa viagem que permitiu que Tonho Pretinho fosse socorrido a tempo e tratado por uma excelente equipe no Hospital de Base e do Instituto do Coração, no Hospital das Forças Armadas, em Brasília.



Fotografia de Marcelo Feijó

O DOM ESPIRITUAL É CONSIDERADO FUNDAMENTAL para que um capitão de moçambique esteja apto para desempenhar suas responsabilidades – já que se trata de uma festa espiritual, de uma vida espiritual. A presença deste dom marca e distingue estes capitães daqueles que cumprem outras tarefas, também muito importantes, mas que não conseguem

ver, lidar e manipular as forças circundantes e tampouco lidar com os guias e escoras. Eles são igualmente cruciais no terno, devem saber criar versos apropriados para cada situação, conhecer dos fundamentos do reinado. Mas não são capazes de desempenhar certas obrigações e rituais espirituais, centrais nos reinados e nesta espiritualidade. Escutei, com pequenas variações, de capitão Julinho, de Seu Antônio Maria da Silva, de Tonho Pretinho e de Dona Lena, que montar um terno de congado, sair para um reinado, *não é só juntar uma turma e sair batendo caixa e pulando na rua.*

Se você ver um terno na rua assim, mas é muito difícil a pessoa enxergar e saber o que tá movimentando naquilo ali. Isso aí acho que é só mesmo a gente que pode ver e saber. Então em geral a gente canta essas coisas dependendo do momento que é cantado sobre aquela entidade. **Capitão Julinho.** 2008⁶⁵

Outras pessoas das guardas também podem ter força. Assim como reis e rainhas, o que parece ser mais comum nos reinados da região metropolitana de Belo Horizonte. Juranda, capitão do Moçambique do Tonho Pretinho e antigo integrante do Moçambique do Zé Gominho (o já mencionado Moçambique “da cidade”), cujo capitão era o Modesto e posteriormente Olivério, explica que

Esse negócio da pessoa ver aquilo que está acontecendo, isso não está na gente, não. Principalmente a pessoa que vai cantar uma música no reinado, tem hora que ele está cantando, com pouco vem aquele outro verso na cabeça dele para ele poder cantar e ele vai e canta aquele verso. Então, isso vem é de repente assim. Porque é pelos guias que a gente tem que vem o reforço pra gente, dá aquela demonstração pra gente. Então, aquilo vem pelo dom. O dom da sabedoria, o dom que Deus dá para ele e o dom que os pretos-velhos e os caboclos dão pra ele. Porque, se ele não tiver o dom, ele não faz nada. **Juranda.** Outubro, 2014

Este dom, que permite o cumprimento das obrigações no moçambique, no reinado, é o mesmo que possibilita o desenvolvimento das práticas de cura e benzeção. Nos dias de festa, de

65 Depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

reinado, há uma potencialização das forças que regem a vida e uma maior presença dos falecidos, dos ancestrais, guias e escoras; mas, há, sobretudo, um *continuum* destes elementos (ver Viana, 2013; 2014).

Para Dalva Soares (2016) é possível perceber, nas reuniões com os guias, nos atendimentos,

como as referências da umbanda e do reinado se interpenetram. Em certa ocasião, a preta velha Mãe Maria Conga, incorporada por Ester, filha de Pedrina, solicitou três bastões do congado e a bandeira de Nossa Senhora do Rosário para fazer um atendimento a uma senhora que estava com dores na perna. Enquanto um participante segurava a bandeira, os pretos velhos seguravam os bastões e cantavam cantos com a senhora no meio da roda que se formou. Os símbolos rituais do congado são usados às vezes nas reuniões de umbanda e vice-versa (Soares, 2016, p. 111).

No caso dos moçambiques do Tonho Pretinho e do capitão Julinho, como já foi dito, esta “interpenetração” não se dá “entre elementos da umbanda e do reinado”; é tudo uma coisa só, uma espiritualidade, uma cosmovisão vivenciada também no dia a dia. Como disse capitão Julinho no início deste texto, *tudo é junto. Eu não tenho como, uma comparação, não tenho jeito de separar uma coisa da outra, porque o grupo da minha curandagem, digamos assim, às vezes é o mesmo grupo de eu ser capitão. Tão juntas na minha vida.*

Retomarei as reflexões a respeito das práticas de cura nos trabalhos no injó mais adiante. Ressalto, por ora, que a dimensão da cura pode se dar, não apenas nestes trabalhos realizados nas quartas-feiras, mas também na própria corrente do Moçambique. Este foi o caso ocorrido com Dona Nenzinha, que estava com a coluna machucada e, devido às fortes dores, não estava dançando nos dias da festa do Alto do Rosário de 2016. Em um dos fechamentos do terno, Dona Nenzinha foi fazer uma breve visita. Tonho Pretinho então fez uma oração pra ela, enquanto Deco e Juranda passavam o álcool concentrado nos lugares que doíam mais. Na sequência, o terno se encaminhou para a casa de Tinico – irmão de Deco – para o almoço que é dado todo ano, devido à presença da coroa perpétua⁶⁶. Durante o cantório, Deco posicionou

66 O pai deles era dono de uma coroa perpétua da festa “da cidade”. Com o falecimento do pai, a coroa permaneceu na família e seus filhos e netos se revezam, a cada edição da festa, na responsabilidade de carregar a coroa no cortejo. O almoço na casa da família, no entanto, é uma responsabilidade coletiva.

Dona Nenzinha junto a Dona Marcelina, rainha conga, e Vitor, responsável naquele ano por carregar a coroa; e o Moçambique cantou, com uma energia muito forte, para eles – e para os ancestrais de Deco, Tinico e Vitor, que também estavam presentes.

Também vivenciei esta dimensão da cura associada ao moçambique – e suas forças espirituais – acompanhando o Moçambique da Irmandade de N. S. do Rosário de Ibirité, no dia 07 de setembro de 2015, dia de levantação da bandeira de aviso. A guarda, que estava sob o comando do capitão Vando, visitava uma casa antes de ir para o almoço. A senhora dona da casa havia sofrido um derrame recentemente. Ela, junto ao marido, já falecido, costumavam oferecer refeições para o reinado.

O terno entrou na casa. Vando se aproximou da senhora – que estava sentada – e fez um movimento com o bastão de rodeá-la algumas vezes. Em seguida, pediu licença e se retirou para fora da casa, como se precisasse *descarregar* aquele bastão. Fiquei com a impressão que foi de fato isso que o capitão fez, ao fazer gestos, com o bastão, de como se estivesse jogando algo fora. Terminado estes movimentos, ele entrou novamente na casa e, com a bandeira, fez o movimento inicial de rodear a senhora.

Esta performance de Vando, assim como os atos rituais de Tonho Pretinho e Deco, passam pelo caráter espiritual da cosmovisão do reinado. Eles estavam, à sua maneira, manipulando forças que são invisíveis à maioria das pessoas. Segundo Deco, é possível também *olhar* e *limpar* lugares, como comércios, residências, faculdades. Tudo a partir da dimensão espiritual.

Capitão Julinho se autointitula *sacerdote de almas*. Ele explica que seu avô, que era capitão de Moçambique e curandeiro,

tinha um lado espiritual. Pra raiz, por exemplo, você tem que ter qualquer intuição do lado espiritual pra você poder saber como é que você faz ou manipula as raízes que você vai arrancar. Senão a coisa não funciona. E o que ele fazia era isso. A maneira de você preparar a garrafa de remédio, a maneira de você colher a raiz, de você arrancar a raiz, isso tudo tem um haver do lado espiritual. É um trabalho que ele tinha. Ele era uma pessoa de uma sabedoria muito grande. Tinha uma força muito grande, um lado espiritual. Uma luz muito grande mesmo. E desses nove filhos que ele teve, todos os nove tinha a mesma missão dele. Era curandeiro, tinha o mesmo trabalho. E veio vindo assim de

geração, até que o último foi meu pai. E dos filhos, dos netos dele que tem essa missão, é eu e um primo meu que mora em Perdões. **Capitão Julinho**. 2008⁶⁷

Este *haver do lado espiritual* é o que permite também que os capitães vejam as entidades presentes em uma festa de reinado, ou mesmo, caso seja necessário, as convoquem. Maria Redonda, uma querida preta-velha, tem um canto muito bonito, por vezes entoado por capitão Julinho:

Lá envém, quem combate demanda

Ela é dona de Congo

É Maria Redonda

Capitão Julinho. Faixa 5 do CD *Foi o que que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho*

Segundo o capitão, *tem muita música do Moçambique que é tipo uma invocação*, uma vez que, como já foi mencionado, *o verdadeiro Moçambique ele tem uma ligação muito grande do lado espiritual*. Estas invocações se assemelham aos pontos de entidades, como o de Pai Benedito, citado na página 93; e o registrado na faixa 03 do CD do Moçambique do capitão Julinho que diz: *essa cabocla é cabocla bonita / cabocla, cabocla vai, a saudade fica*⁶⁸.

Independente de ter força ou não, os capitães e os demais integrantes das guardas precisam *por sentido em tudo* que ocorre à sua volta. Por sentido é

“correr os olhos” sobre tudo o que acontece ao redor para que nada atrapalhe; é aguçar a percepção para que o corpo capte e interprete, sob a forma de arrepios e outras sensações, a natureza das energias que se aproximam, e é também se colocar pronto para o recebimento

67 O depoimento está registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008). Optei, no entanto, por editá-lo minimamente no intuito de tornar a leitura mais inteligível e agradável.

68 Para o pesquisador Paulo Dias, no Jongo e no Candombe, *ponto* significa a unidade melódico-poética; nos congados, quando se fala que um capitão cantou um ponto significa “este capitão se utilizou de versos com poder de mobilizar forças espirituais. Também é assim chamado qualquer cântico com forte fundamento espiritual. [...] Na maioria dos candombes e dos jongos, qualquer cântico é denominado ponto” (Dias, 2010, p. 621).

de intuições, de sopros nos ouvidos que indiquem, como que por encanto, a cantiga certa a ser tirada no momento. Nas palavras do patriarca Mário Braz, “quando cê precisa, a música vem no ar e a gente pega” (Comunidade Negra dos Arturos, 2006, p. 14).

Um capitão experiente e que conhece a fundo a tradição do reinado tem que ter recurso para responder, cantando, as situações que encontra em seu trajeto, sobretudo as possíveis adversidades no plano espiritual e das forças circundantes. Deste modo, em suas atuações, os capitães precisam buscar – ou receber de seus guias – os cantos apropriados para cumprir as funções rituais de acordo com os preceitos e os fundamentos dos congados (Viana e Rios, 2016).

O aprendizado de alguns cantos passa também por um aprendizado de como acessá-los. Como disse Seu Mário Braz, *quando cê precisa, a música vem no ar e a gente pega*. É preciso, portanto, aprender a *percebê-la e pegá-la!* A professora Rosângela Pereira de Tugny, em uma fala na UFG, em 2016, chamou a atenção para o fato de que em determinados contextos não se ensina e aprende diretamente os cantos, mas sim a escutá-los, a recebê-los, pois eles são dados. Esta perspectiva comparece na explicação de Deco sobre o seu processo de aprendizado dos cantos do Moçambique e de criação de versos. Segundo ele, no geral são cantos antigos:

Uns cantos antigos que já vem mesmo dos pretos-velhos. É onde a gente pede pra eles, os pretos velhos e a caboclada, iluminar a nossa cabeça. Pôr canto, uns cantos bonitos, uns versos bonitos pra poder cantar para as coroas e louvar a Nossa Senhora do Rosário com São Benedito e Santa Efigênia. Aí a gente faz uns cantos mais novos... [...] Os que vêm na cabeça a gente faz eles sozinho, agora alguns, os mais velhos, a gente aprende com a turma, com o pessoal mesmo, com os brincadores, com outros capitães.

Mais foi com o Seu Antônio Pretinho. Desses congados, aqui em Itapecerica, é o mais velho que tem. Aquele ali tem verso e canto na cabeça igual letra no jornal. **Deco**. Agosto, 2014

Seu processo de criação de versos e de aprendizado das toadas passa por uma conexão com os pretos-velhos e caboclos (os dois troncos do rosário); Deco pede a eles que *coloquem* versos em sua cabeça, e os versos *vêm*. A criação, portanto, ainda que não exclusivamente, não é considerada um processo individual, mas de comunhão com os guias; explicação que se alinha com o depoimento de Juranda sobre *receber um reforço dos guias*. Acresce a estes processos as relações e os aprendizados com *a turma* – os companheiros de caminhada no rosário, sobretudo os capitães mais experientes – que, por sua vez, podem ter aprendido com outros capitães, com os guias...

Outro ponto importante nesta dimensão de criação e aprendizado de versos e toadas consiste na criação relacional dos versos, fenômeno estrutural também em outras manifestações, como as folias de reis (ver Rios e Viana, 2015); ou seja, o capitão cria os versos a partir das situações que estão acontecendo no momento, das pessoas para as quais está cantando, das entidades presentes, das forças circundantes. Estes acontecimentos também orientarão o capitão sobre qual toada puxar. Se o capitão tem força, ele conseguirá ver os guias e espíritos, as forças circundantes e lançar mão dos cantos (e pontos) apropriados – e, por vezes, necessários, àquelas situações. No caso de capitães que não têm força espiritual, esta visão e percepção se dá em um plano muito mais terreno (mas não estritamente). Num caso e no outro, no entanto, sempre *pondo sentido* a tudo que acontece à sua volta. No canto abaixo, na presença de um preto-velho, Tonho Pretinho dialoga com o guia, a quem pede a proteção para sua corrente:

Louvado seja / louvado seja / nas horas de Deus / louvado seja

Nas horas de Deus / acabo de chegar / Papai de Ngola / senhor como tá?

No dia de hoje / vocês como tá? / é São Benedito / que vai abençoar, ô ingoma

Pra nossa festa / peço proteção / Papai de Ngola / vim panhar benção

Papai de Ngola / peço proteção / pede Jesus Cristo / abençoar meus irmãos, ô ingoma

Papai de Ngola / tá muito contente / São Benedito / abençoa essa corrente, ô ingoma

Capitão Tonho Pretinho. Faixa 10 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Os capitães que têm força também podem ficar tomados, permitindo que os pretos-velhos e caboclos assumam o cantório. Segundo Deco, eles gostam muito de cantar e dançar (Viana, 2014). No *Moçambique do Tonho Pretinho*, bem como no do capitão Julinho, e diferentemente de outras guardas (ver Silva, 2010), a incorporação e o canto de pontos não são proibidos em momentos públicos, fora dos terreiros e sedes.

Até pra cantar, tem hora que as pessoas acham que somos nós que estamos cantando e não é. Tem hora que é um caboclo, tem hora que é um preto velho, tem hora que é uma preta velha que entra também e aí vai. [...] Tem hora que é a gente mesmo, mas a maioria são eles.
Deco. Agosto, 2014

Em um fechamento de terno na festa da Boa Viagem de 2015, presenciei uma cena linda de Pai Joaquim de Aruanda cantando e dançando. Giovanni e eu batíamos as caixas. Esta é uma posição muito privilegiada: ficamos à frente do grupo, junto à bandeira, de frente para o capitão. Atenta ao que Tonho Pretinho cantava percebi, em dado momento, que ele estava cantando de uma maneira bem diferente – mas que depois reconheci, retroativamente, em vários outras situações em fechamentos e nas funções públicas das festas. Naquele momento, no entanto, parecia mais explícito, menos sutil. Ele dançava animadamente, de um lado para o outro, e batia seu bastão – o Zé Pelintra – no chão, no ritmo da música. Seu rosto tinha uma expressão animada, feliz. O canto era *a Senhora do Rosário que me trouxe aqui / a água do mar é santa, eu vi, eu vi, eu vi* – que havia sido ensinado por Pai Benedito recentemente. Pai Joaquim cantou e dançou durante um tempo e depois foi embora.

A criação relacional dos versos pode envolver ou não força espiritual. Quando há mediunidade, no entanto, outros elementos se fazem presentes; não se trata apenas de uma capacidade do capitão de criar versos no repente. Além disso, quando incorporados, os guias também criam versos.

Esses cantos relacionais envolvem tudo que está circundando naquele momento. Alguns versos dos cantos que registramos durante a captação de áudio e imagem para o projeto *Memórias e Cantos do Moçambique do Tonho Pretinho* envolveram a equipe. Em algumas situações na gravação, Tonho Pretinho cantou versos abençoando Diana Landim e seu trabalho de filmagem, assim como havia feito referência às gravações em quase todas as situações de captação de áudio para o CD *Moçambique do Tonho Pretinho*. Numa dessas passagens, o trabalho de captação de áudio feito por Sebastião, em 2009, comparece como fruto de desígnios divinos, superiores às vontades e interesses humanos – de, por exemplo, realizar um projeto de salvaguarda (Viana e Rios, 2016).

Ora viva seu doutor / ai de mim o que será / ele veio de Aruanda / ele
veio para gravar

Ele veio bem de longe / ele veio pra gravar / pra deixar recordação /
nós aqui nesse lugar

Capitão Tonho Pretinho. Faixa 04 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Há, portanto, um imbricamento entre as ações individuais e os desígnios espirituais, divinos. Sebastião, *vindo de Aruanda*, estava cumprindo um desígnio maior que seu interesse individual de registrar os cantos do Moçambique; de, futuramente, executar um projeto de registro e salvaguarda. Este imbricamento, visível em vários momentos da pesquisa e da realização do projeto, também comparece na pesquisa de doutorado de Dalva Soares (2016). Em uma “gira de umbanda”, por exemplo, “o Zé Pelintra de Pedro” a chamou para conversar e disse que sua “pesquisa serviria para o crescimento pessoal não só meu como também de Pedrina. Disse que era a hora de algumas coisas serem reveladas” (Soares, 2016, p. 109).

Como já foi mencionado, a execução do projeto esteve colado, na maior parte do tempo, na vida, nas obrigações espirituais, nos desígnios divinos. Assim, ainda que Diana Landim – diretora de fotografia e cinegrafista – estivesse filmando um fechamento do terno, Tonho Pretinho, Deco e Juranda faziam com ela a mesma sequência de rituais pela qual devem passar todos os integrantes do Moçambique – o que incluía, naquele momento, a equipe de filmagem, fotografia e captação de áudio. Isso fica bastante visível em alguns trechos do

documentário *Na Angola tem* em que os planos vão ficando cada vez mais próximos (Viana e Rios, 2016). Na gravação das cenas no injó, quando Deco acendeu o cachimbo para *correr a benção* em todos os presentes, também os equipamentos de filmagem, fotografia e captação de áudio receberam as *baforadas* do cachimbo.

Nestes processos e movimentos de criação e aprendizado, que incluem dançadores, capitães, devotos, pretos-velhos e caboclos, são estabelecidas conexões, linhas e pontos em várias direções – vertical, horizontal, diagonal, circular, pra frente, pra trás... –, constituindo uma malha de versos e toadas.

Em uma das vezes que acompanhamos os capitães Tonho Pretinho e Deco ao Rosário Velho, Pai Benedito, após solicitar que as pessoas presentes cantassem seu ponto (página 93), ensinou dois novos cantos para o Moçambique:

A senhora do Rosário que me trouxe aqui

As águas do mar é santa. Eu vim, eu vim, eu vim

e

Na Angola tem / na Angola tem

olha que beleza / na Angola tem

Este episódio, além de lançar luz a respeito do processo de criação e aprendizado de cantos no Moçambique – bem como na importante relação entre os capitães, o terno e o preto-velho – problematiza ainda mais as questões relativas aos direitos intelectuais envolvendo criações individuais em manifestações tradicionais, coletivas e difusas, tratadas no livro *Toadas de Santos Reis em Inhumas, Goiás: tradição, circulação e criação individual* (Rios e Viana, 2015). O professor José Jorge de Carvalho, em publicação de 1998, problematizou estes processos de criação de cantos em tradições afro-brasileiras – muitas vezes considerados como um todo indiferenciado e sem autoria individual –, por vezes envolvendo as entidades:

Várias são as dificuldades a serem vencidas para uma leitura dos cantos. Primeiro, está o fato de que aparecem como um todo

indiferenciado, uma expressão anônima, coletivizada; não sabemos quem é o autor de cada um dos textos, quando exatamente foram criados por pessoas, quem sabe, muito diferentes entre si. Não sabemos também com precisão as condições de produção dos textos; todavia, situações por nós testemunhadas quando um novo canto foi agregado ao repertório conhecido, permitem-nos supor que parte deles foi composta através de um estado alterado de consciência: a pessoa, incorporada com uma entidade, canta ou dita um ponto novo para a comunidade que o memoriza, repete e consagra ao longo do tempo. O ponto é passado de um devoto de uma entidade para outro devoto da mesma entidade (ou até de uma entidade diretamente para outra); logo, de uma casa para outra, de uma cidade para outra até transitar, finalmente, por todo o país, fato que já sucede como muitos. Eis porque já se pode falar de uma antologia nacional, que circula sobretudo em livros escritos por pais de santo e em discos, editados por centros de umbanda, terreiros de candomblé e por estudiosos. Trata-se, enfim, de uma riquíssima e intrincada rede poético-discursiva, sobre a qual falta ainda saber muito (Carvalho, 1998, p. 06).

Tonho Pretinho, referindo ao fenômeno ocorrido no Rosário Velho, explicou que *Pai Benedito chegou e deu a toada pra nós. Então, não tinha essa toada na área ainda. Ninguém conhecia ela (Na Angola tem. 2016)*. Recentemente, ouvindo o CD *Os negros do Rosário* (1999), reparei em uma faixa que a guarda de Catupé de São Benedito canta *senhora do Rosário foi que me trouxe aqui / a água do mar é boa / eu vi, eu vi, eu vi*. O canto, inédito para Tonho Pretinho, Deco e Juranda, era conhecido por Pai Benedito, cujo tempo de vida e capacidade de circulação espaço-temporal, são incomensuravelmente maiores que os dos capitães. Assim, mesmo um canto que há anos caiu no esquecimento por dada comunidade de congadeiros – ou mesmo que nunca tenha sido ouvido – pode ser recuperado ou ensinado por estes guias – donos e participantes dos congados desde seu surgimento; desde a retirada de Nossa Senhora do Rosário das águas. Por isto a malha é composta de fios que se estendem, se prolongam em infinitas direções – podendo, inclusive, “voltar ao passado”.

A PRESENÇA DE CANTOS ENSINADOS ou inspirados pelos pretos-velhos e caboclos dá bem a dimensão de como o universo do qual o Moçambique faz parte é habitado por outros seres, além dos humanos vivos. Guias, ancestrais, os conjuntos, estão presentes na festa e na vida. No casamento de Tonho e Lena, nas práticas de cura que acontecem no injó, nos aconselhamentos e visitas cotidianas.

Constitui a cosmovisão dos reinados a simultaneidade e a indissociabilidade do louvor aos ancestrais, às forças da natureza, às entidades afro-brasileiras e aos santos católicos – que, como vimos, possuem histórias distintas da hagiografia da Igreja Católica. No panteão do Moçambique do Tonho Pretinho, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês estão juntos de Pai Jacó, Pai Benedito, Pai Joaquim de Aruanda, Mãe Santana, Mãe Maria; de Maria Risadinha, Rosa Mística e outras *moças que balangam a saia para nos livrar de todo mal*; do Caboclo Baiano, do Caboclo da Gameleira, do Caboclo Boiadeiro; dos meninos da angola; de exus e dos escoras. A força de Zâmbi está sempre presente.

Pai Alecrim, Pai Guiné, Pai Arruda são plantas-guias que existem em conjunto com os pretos-velhos; não são separáveis; *é um conjunto*, segundo Deco me explicou em uma tarde em Oliveira, enquanto aguardávamos a capitã Pedrina. Eu sentia um cheiro muito forte de guiné e comentei com o capitão. Ele então me falou que Pai Guiné esteve li bem perto de mim. Os conjuntos são fundamentais no Moçambique do Tonho Pretinho, mas também na proteção cotidiana das pessoas, de seus lares, roças, trabalhos... A amargosa é preparada com a ajuda e presença deles.

Um destes conjuntos visitou Tonho Pretinho no Hospital de Base, em Brasília, deixando como lembrança uma pequena folha que, quando amassada por Joana Darc, sua filha (que permaneceu com ele durante todo o período na capital federal), começou a exalar um cheiro familiar. Tonho e Darc ficaram em dúvida se era Pai Guiné, Pai Alecrim ou Pai Arruda. No entanto, não tiveram dúvida da visita e nem de seus bons presságios. O conjunto vinha trazendo proteção.

Os guias e os espíritos não precisam necessariamente incorporar para se fazerem presentes. Nos casos de incorporação, no entanto, eles podem descer também em outras pessoas do terno

que têm força – e não apenas nos capitães. Vários integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho têm força espiritual. E esta força é compreendida, em muitos casos, como um dos elementos que os levaram para o terno. Embora nem todas tenham desenvolvido o dom espiritual, não é incomum que os guias se aproximem e, por vezes, as *tomem*. Além disso, explica Dona Esmeraldina: *Às vezes a gente costuma ver a sombra dos pretos-velhos passando perto da gente. A gente percebe alguma coisa. Seu pai*

era benzedor, mas não mexia com centro não. Ele trabalhava mesmo era com os santinhos dele. Mas podia também ter uma pessoa lá em Belo Horizonte que escrevia pra ele, falava com ele o que ele estava sentindo, que ele benzia e depois chegava a carta de volta pra ele que a pessoa já tinha sarado. Podia ser aquela pessoa que estava com aquela lepra no corpo. Ele benzia uma vez ou duas e estava são. Agora eu também, em alguma coisa, não é tudo, alguma coisa assim que ele me ensinou eu aprendi. **Dona Esmeraldina.** Setembro, 2014

As entidades que são guias de integrantes do Moçambique – como Pai Benedito e Pai Joaquim – são presenças mais frequentes no terno e nos trabalhos no injó. A pombagira de uma das dançadoras, que também costuma comparecer, promove uma grande mudança na energia de todo o terno quando desce e vem *balangar a saia*. Em uma ocasião em especial a pombagira quis – e conseguiu – passar batom em vários dançadores, homens e mulheres.

Os guias *descem* e incorporam nos médiuns. E *sobem* ao irem embora. Diferentemente de casas e giras de umbanda, nos trabalhos no injó os guias não vestem roupas especiais quando descem; os médiuns continuam com suas roupas. No entanto, seu espírito se ausenta e toma lugar, no seu corpo, o guia. O aparelho (o médium) fica desligado. O corpo do médium adquire, portanto, a postura, a voz, o comportamento do guia.

Os guias têm personalidade, gostos, preferências. Quando incorporados é comum que peçam um cigarro Hollywood, um cigarro de palha, um cachimbo, uma marafa ou uma champanhe. Os meninos da angola costumam querer brincar. Pode ser que o Caboclo Baiano peça uma farinha apimentada. As velas que Tonho Pretinho acende no Rosário Velho também são específicas (e possuem cores distinta) para cada entidade. Estas trocas são fundamentais nos

trabalhos com os guias (Viana, 2014). Ainda que não incorporados, também pode acontecer do guia “influenciar” o médium a beber, por exemplo.

Os guias não se vestem e dançam como os orixás. No injó, de vez em quando um preto-velho pede para as pessoas cantarem alguma música do reinado. E por vezes as cambonas cantam algum ponto para os guias, às vezes chamando-os. No geral, contudo, os trabalhos no injó não envolvem canto e música. No Moçambique, no entanto, os pretos-velhos costumam dançar e cantar. Diferente também dos orixás, os guias não dependem de comidas para manterem sua força (um dos pontos pelos quais os despachos são tão importantes). No entanto, a aguardente e o tabaco são deveras importante.

Dona Lia (Maria Almerinda de Oliveira), irmã de Dona Lena, mantém sempre um copinho de cachaça e um copinho de café para seu preto-velho e sua preta-velha: *Eu compro e deixo guardado pra depois dar pra eles. Vai secando um, põe outro*. Os pretos-velhos gostam da marafa e muitas vezes tomam um golinho. O tabaco – seja no cachimbo, seja no cigarro – também é bastante apreciado. Estes dois elementos – tabaco e aguardente – constituem um complexo importante igualmente em várias tradições brasileiras.

Capitão Zezé, da Irmandade do Rosário de Justinópolis, Ribeirão das Neves – MG, deu um depoimento para o pesquisador Paulo Dias, em 1996, explicando o motivo pelo qual os ternos carregam uma *pinguinha* com eles:

[...] e tornaram [os negros] batê com os tambor deles, aí tiro ela [Nossa Senhora do Rosário] pra fora do mar. Então tirô ela, e no meio deles tinha um preto véio cambeta. Cambeta qué dizê uma pessoa... Esses nêgo antigo, que vão ficando véio e entornando tudo. Então tinha um cambeta lá atrás, e ele ficou sem jeito... Queria agradá ela, mas num tinha com quê agradá. Naquele tempo, o agrado melhor que tinha, que eles carregavam, era uma pinguinha. Numa cabacinha. Então eles, o neguinho andava com c'uma cabacinhazinha amarrada de cipó, ofereceu pra Nossa Senhora. Ela falô: “Não, eu num tomo... Mais guarda, que servirá de remédio pra vocês mesmo”. Então nós temo... Nós carregamos dentro de um chifre. Tá lá dentro. Num sai sem ele de jeito nenhum. Porque isso aí envém de tradição e nós não

podemos dexá a tradição não... **Capitão Zezé** em depoimento a Paulo Dias (em Dias, 2001, p. 884).

No Moçambique do Tonho Pretinho, a amargosa, cachaça preparada com os conjuntos, é fundamental na proteção da corrente, dos dançadores, dos bastões, dos instrumentos. Tonho Pretinho explica que *essa festa, ela é do princípio do mundo. Então esses nêgo, pra fazer essa festa, eles vai nas matas pra pegar os conjunto. Arrancar raiz. Pôr na marafa pra dar pros nêgo tomar. Pra fechar o corpo, nesta festa de Maria. Pros nêgo pelejar*. Dona Lena e ele é que preparam a cachaça. A imagem da página 176 traz a amargosa nas mãos de Tonho Pretinho. Na garrafa, é possível ver os conjuntos – que *temperam* a aguardente – bem como o reflexo da casa de Tonho e Lena. Gosto muito desta composição: a casa refletida em um preparado de proteção.

A amargosa ajuda a compor o fechamento do terno. Faz parte com a oração, os pedidos e o álcool. Porque os pretos-velhos gostam de beber uma pinga preparada, uma amargosa. Aí na hora que tá repartindo, é a mesma coisa que tá dando a ele também. Ajuda a fortalecer. O álcool mais é pros caboclo. Chama álcool concentrado, pra livrar da dor de cabeça, da dor no corpo. **Deco**. Maio, 2014

Ao ingerirmos a amargosa – ou passá-la nas regiões mais vulneráveis, como punhos e nuca – incorporamos, de alguma forma, os conjuntos – as plantas-guias, como o Pai Alecrim e o Pai Guiné – com os quais a marafa foi *temperada*.

Os sentidos e usos da expressão *temperar* revelam muito da cosmologia desta espiritualidade e dos reinados. Em uma situação em que o Moçambique precisava reaver as fardas (as vestimentas do terno) que tinham ficado com uma ex-dançadora que trouxera muitos problemas para o grupo, Dona Lia explicou que bastava *temperá-las*; desta forma elas estariam livres de qualquer ordem de forças nefastas; desimpregnadas das energias ruins daquela pessoa com a qual haviam estado.

Roberto Slenes (2007) recuperou uma “velha história de magia” narrada na obra de Maria de Lourdes Borges Ribeiro⁶⁹: durante uma disputa de pontos bastante acirrada, a “coisa foi esquentando” até que um dos jongueiros mestre encheu a boca de pinga e cuspiu-a nos olhos do filho de um de seus rivais, fazendo com que ele “cegasse” (desmaiasse) na hora. Passado um tempo alguém perguntou por que a pinga havia cegado. “Porque estava *temperada*”⁷⁰. “Com que?” “Palavra. Só palavra. Não precisava de mais nada”.

A capacidade de temperar a marafa, temperar as camisas, temperar o terno, esta alinhada à força espiritual; trata-se da capacidade de enxergar e manipular as forças circundantes do universo, habilidade presente tanto em alguns capitães de moçambique, quanto em alguns jongueiros cumba. Temperar exige ainda o cumprimento de ações rituais específicas, muitas vezes envolvendo o poder criador da palavra; poder que vai muito além da semântica de cada palavra ou expressão.

Aqui releva notar a importância da palavra como símbolo criador, como energia que gera e cria dimensões e realidades novas entre os africanos, notadamente os bantos. Por meio da palavra se estabelecem também pactos e alianças, inclusive com as forças divinas e espirituais. Citando os estudos do padre Mongameli Mabona sobre os Nguni, nação banta da África do Sul, Nei Lopes (2006, p. 160) afirma que, em nguni, os termos *igama* (nome) e *ilizwi* (som, voz, fala) significam antes de tudo “força” (Viana e Rios, 2016, p. 142 e 143).

O canto abaixo, gravado na varanda de Dona Lena e Tonho Pretinho, em janeiro de 2015, além de trazer vários elementos da cosmologia do moçambique e dos reinados – como a centralidade de Angola e Rosário como lugares de força espiritual e a presença de uma preta-velha – dá destaque à importância de Benedito na proteção da corrente, da gunga do Moçambique.

Ê, sabiá, essa gunga me faz chorar / Ê, sabiá, olerê, me faz chorar

Todo santo lá do Angola / olha veio pra me ajudar / olha lá Benedito /
minha gunga temperar

69 *O Jongo*. Rio de Janeiro: Funarte, Instituto Nacional do Folclore. 1984.

70 Grifo meu.

Ê olha Benedito / veio pra temperar / olha levar moçambique / pra ir lá
pro Rosário

Meus irmãos, olha meus irmãos, / olha que é de arrumar / olha
perninha no chão / olha gunga balançar

Ô beleza, ô beleza / olha louvado seja / Virgem Maria me trouxe / é
ela que vai me levar

Preta-velha, olha, preta-velha / olha, procura lugar / olha, eu canto da-
qui / vocês responde de lá

Capitão Deco. Faixa 08 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Benedito, que pode ser tanto Pai Benedito, o preto-velho, quanto São Benedito, quanto os dois
ao mesmo tempo, comparece para *temperar* o terno.

A necessidade de temperar o gungo, o Moçambique, livrando-o de qualquer mal e fechando
uma corrente de proteção condiz com a concepção de universo que é constituído por forças
fastas e nefastas, e que exige, portanto, uma série de ações rituais e cotidianas, coletivas e
individuais, para manter a proteção – práticas sobre as quais me debrucei em minha
dissertação de mestrado (Viana, 2014)

A busca das forças e da proteção se dá na mesma medida em que, no sentido inverso, busca-se
evitar as forças maléficas no Moçambique, como uma corrente, mas igualmente nas pessoas,
individualmente. Potencializadas também pela festa – na qual, segundo Deco, *todo cuidado é
pouco, porque é uma festa religiosa e ao mesmo tempo é uma festa perigosa* – elas são
particularmente perigosas durante alguns rituais, notadamente a levantação e a descida dos
mastros. Ressalto, no entanto, que as “forças malfazejas fazem parte do mundo, mas, acima de
tudo e de todos, existe Deus, Nossa Senhora do Rosário e as proteções divinas, que cuidam de
mantê-las afastadas” (Viana e Rios, 2016, p. 121).

Ancoradas, portanto, pela força e proteção dos guias, escoras e santos, várias práticas atuam
nesta instauração da corrente de proteção: o ritual de fechamento do terno, a amargosa e o
álcool concentrado, o uso das guias, a meia-lua nas encruzilhadas, a vela – *a luz divina de*

Nosso Senhor Jesus Cristo, do Divino Espírito –, defumar e cruzar o corpo com a bola do preto-velho. E, no cotidiano, fora do período das festas, as práticas de puxar e benzer que acontecem no injó de Dona Lena e Tonho Pretinho.

Alguns capitães de moçambique, como vimos, dotados de um dom espiritual, e desenvolvidos, são responsáveis por estas práticas no âmbito das festas; e, no cotidiano, em seus terreiro, injós e residências, realizando *atendimentos, benzimentos, olhadas*. No âmbito da festa, esta responsabilidade, já foi mencionado, é visível na capacidade de entoar o canto correto para cada situação, muitas vezes envolvendo a presença de entidades. Relatos de feitos “sobrenaturais” também compõem o perfil espiritual – e sua capacidade de comunicação com o “Outro mundo” – de alguns capitães de moçambique.

O capitão Juranda, que dançou durante muitos anos no moçambique da cidade, teve em Modesto seu grande mestre nos fundamentos do moçambique e dos reinados: *Eu sempre acompanhava ele. Aonde ele ia ele me levava e eu fui aprendendo com ele*. Segundo Juranda, Modesto era temido em Itapecerica. *Não tinha um capitão para debater com ele. Ele era um sabidão. O senhor Modesto, ele era uma pessoa que assim, se ele tomasse raiva de uma pessoa, você podia esperar que ele vingava daquela pessoa*. Certa vez, Modesto e Zé Gominho brigaram e este, com raiva, proibiu Modesto de entrar no terno. Na época de levantar as bandeiras do reinado, Modesto se retirou para a roça, *para não falar que ele estava aqui para atrapalhar*. Na hora de levantar os mastros, Zé Gominho

levantou o mastro da Nossa Senhora do Rosário, levantou o da Santa Efigênia, do São Miguel. E quando eles foram levantar o mastro de São Benedito – já estava quase levantando ele, pra poder virar ele – o mastro partiu no meio certinho. A bandeira caiu no chão e quebrou tudo. E o Zé Gominho falou: *Pode guardar a bandeira lá que o Benedito não vai levantar sem aquele crioulo não*. E no outro dia, ele foi atrás dele.

Zé Gominho precisou convencer Modesto a ir levantar a bandeira de São Benedito. E no dia da levantação, *no alto do cruzeiro, ele cantou: “Ô meu São Benedito, eu vim nesse mundo, eu vim foi pra isso. Eu sou um touro e sou um touro suíço”*. E levantou a bandeira.

Mais ou menos dentro de um mês, continuou Juranda, Zé Gominho foi em Belo Horizonte buscar o capitão Wesley – *que era para desabusar o senhor Modesto aqui*. Este capitão, orientado por Zé Gominho, começou a “tomar conta” do cantório. *E depois ele cantou: “Eu vim lá da minha terra, eu vejo só bananeira e só eu sou um jacarandá”*. Ao terminar de cantar, falou com Modesto: *“Ô, crioulo, você quer cantar um cado?”*

O Modesto falou: *Se você deixar eu canto*. Ele falou: *Entra aí e canta*. O Modesto entrou e cantou. Mas ele é que era o dono do terno aqui. O Zé Gominho fez pirraça com ele. [...] Depois que ele cantou bastante, ele cantou: *O senhor beija-flor, você já beijou aqui, já beijou colá, deixa pelo menos pros meus filhos eu tratar*. Depois ele cantou: *Ô, jacarandá, o senhor é o pau que o vento obedece. Vou te derrubar, vou mandar serrar. Vou fazer tiá [tear] e todo mundo tece*.

No dia seguinte, o cenário de disputa entre os dois capitães estava consolidado. Modesto se recusava a cantar. Depois de muita insistência, Wesley falou:

Ó, Zé Gominho, eu vou largar esse terno, porque se eu ficar nesse terno, eu e esse crioulo não vai dar certo não. O senhor Modesto pulou pra perto dos pés dele e falou: *Se você sair desse terno aqui, nós vamos trazer o céu pra Terra e levar a Terra pro céu*. E ele ficou. De medo do senhor Modesto, ele ficou. [...] Quando chegamos no Rosário, o capitão Wesley falou assim: *Ô, Sr. Modesto, posso cantar um pouquinho?* Ele falou: *Eu que tenho que te pedir ordem. Você que é dono do terno. O Zé Gominho pôs você como dono*. Ele: *Se o senhor deixar eu canto. Se não deixar, eu não canto*. Ele entrou no terno e cantou. Quando ele foi bater as gungas dele, os guizos da gunga dele esparramou por todo lado, arreventou as gungas na perna. E ele foi embora pra Belo Horizonte.

Passado um mês, Wesley foi à Itapecerica, na casa de Modesto, *pedir pelo amor de Deus pra tirar dele o que ele tinha posto nele, porque ele não estava dormindo. Porque quando ele*

começava a dormir, ele sonhava que estava dançando no moçambique e dançando junto com o senhor Modesto. Modesto falou:

*Eu vou dar um jeito pra você. Foi ficando, conversando, conversando... Quando chegou a hora do almoço, o Wesley falou assim: Não, senhor Modesto, eu vou lá em cima pra almoçar, depois eu volto pro senhor arrumar. Ele falou: Não, você não vai almoçar lá em cima hoje não. Se você quer que eu arrume as coisas pra você, você vai comer é o feijão do crioulo hoje. E ele ficou lá. Aí a dona Das Dores acabou de arrumar o almoço. Ele almoçou, o senhor Modesto entrou com ele lá no cômodo dele, arrumou o negócio pra ele e falou: Ó, Wesley, a pessoa nunca deve abusar do outro, porque se você acha que tem uma serra alta aqui, lá na frente tem uma serra muito mais alta. Você nunca deve abusar. Ele trouxe bastão, trouxe farda, tudo que ele estava brincando quando ele veio, e entregou pro senhor Modesto. De medo dele. **Juranda**. Outubro, 2014*

Depois de nos contar mais alguns feitos de Modesto, Juranda concluiu: *O homem ele era de pular pra cima. E frisou: E não tinha leitura também não. Ele era uma pessoa que aprendeu muitas coisas com a avó dele, com os tios dele, mas não tinha leitura também não.*

As histórias narradas por Juranda trazem à tona a dimensão da disputa entre capitães, um ponto estrutural na espiritualidade e na cosmovisão que englobam os reinados. Ainda que os relatos sobre feitos de um capitão desafiando outro sejam geralmente situados no passado, envolvendo capitães antigos, as várias práticas realizadas para manter protegida a corrente do moçambique, o corpo dos capitães, revelam que o perigo é uma constante a ser evitada. Além disso, também participei de algumas conversas mencionando este ou aquele feito de algum capitão que estaria fazendo o mal. Ademais das acusações explícitas, é vigente entre as guardas e capitães, uma espécie de código de etiqueta que determina um limite para a aproximação e troca. É igualmente comum a demarcação explícita de “um território” e a autoafirmação de soberania e de superioridade – espiritual e de conhecimentos – sobre outros capitães. O desafio – mandar alguma “carga” – também constitui uma forma de testar se um aspirante a capitão tem realmente força e poderá ser considerado como um “capitão de verdade” ou, no caso de um jovem (que começa a querer se afirmar como capitão), se vale a pena “investir” em ensiná-lo, prepará-lo.

Esta habilidade excepcional de capitães se revela também na capacidade de transformar objetos inanimados em seres animados. Capitão Julinho conta sobre os feitos de Luís Campanha, um capitão de Catopé, em uma festa de reinado em Perdões – MG:

Luís Campanha deu uma volta com o terno lá em volta do mastro e afastou o terno pra trás. Nós tava chegando. Aí não sei o que que ele arrumou lá, quando o terno tava chegando perto do mastro ele jogou num sei se cipó, num sei que que é. E aquilo virou um tamanho de uma cascavel, *cê* precisava de ver uma coisa! Aí quando aquilo virou, aquela coisa chegou, aquela cascavel que ele tava fazendo pra cair no pé do mastro, aquele velho foi e tirou o chapéu. E mandou o chapéu pra cima assim também. E nós, todo mundo lá *durim* pra trás. Aí o chapéu dele foi e virou um gavião e passou o bico naquela cascavel e sumiu com ela. Aí eu fiquei parado lá, nós ficou todo mundo parado, de cabeça baixa ali. Todo mundo naquela firmeza, naquela coisa. Quando nós levantou, com a cabeça pra cima pra ver o que é que tava acontecendo, o chapéu já tava na cabeça dele outra vez. Aí ele foi e gritou com o Luís Campanha: *Cê tá enganado, tio Luís. Tanto tem ocê pra mandar quanto tem Deus pra tirar.* **Capitão Julinho.** 2008⁷¹

O depoimento de Juranda e de capitão Julinho reforçam a dimensão divina deste dom dos capitães e o último, especialmente, a soberania do poder de Deus. O relato sobre Modesto contém ainda uma lição de moral (presente igualmente em outras narrativas envolvendo este dom espiritual no âmbito dos reinados): *A pessoa nunca deve abusar do outro, porque se você acha que tem uma serra alta aqui, lá na frente tem uma serra muito mais alta.*

A imagem da cascavel, presente no episódio contado por capitão Julinho, é recorrente no universo dos congados (aparece, por exemplo, nos desenhos de bastões e cantos de candombe). Figura carregada de ambiguidade, as cobras são comumente associadas ao conhecimento – o símbolo da medicina, por exemplo, contém duas serpentes – e também com o mal. O avô de Dona Josefa Cunha, de Niquelândia – GO, que era curador e conhecedor de plantas, tinha dom espiritual. Procurado para salvar alguém ofendido de cobra, por exemplo, ele ia até a sombra de uma árvore, tirava o chapéu e, rezando, *desmarrava* o que de ruim houvesse, e a cobra, onde quer que estivesse, morria na hora. Ele sequer precisava ver a

71 Depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

pessoa. Ela se curava e não sentia mais nenhum sintoma da picada. “Deste senhor se dizia também que matava cobra só no olhar, o que pode ser entendido como uma referência ambígua que tanto pode ser ao próprio animal como a uma alegoria da potência maligna. Num ou noutro caso, resta patente o correspondente poder do capitão de suplantar o mal, seja ele físico ou espiritual” (Viana e Rios, 2016, p. 145 e 146).

Este poder de lidar com as cobras comparece também no capitão de moçambique José dos Anjos Ferreira, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá. Segundo a professora Leda Martins, ele “era um dos maiores conhecedores de preceitos e fundamentos do Rosário. [...] Sabia as rezas todas, até para encantar cobras, conhecia os fundamentos e os mistérios, sabia das forças e dos perigos, que respeitava e temia” (Martins, 1997, p. 94). Alguns curadores possuem a capacidade de, nos casos de uma grande quantidade de cobras em uma terra, benzer o lugar e fazer com que elas vão embora, sem matá-las. Segundo Dona Lena, no entanto, as picadas destas cobras que foram benzidas se tornam ainda mais perigosas.

Em casos graves de picadas de cobra pode ser necessário, para além dos tratamentos no hospital, como o uso do soro antiofídico, realizar algumas *puxadas* no injó.

Para Slenes (2007), que estudou o vocabulário e os versos dos jongos no intuito de “identificar metáforas e pressupostos cosmológicos oriundos da África Central” (Slenes, 2007, p. 128), as cobras, e outras metáforas que comparecem nos jongos – como as bananeiras e insetos zumbidores – contribuem para conectá-los com o “mundo centro-africano”. Fazendo referência às “velhas histórias de magia” que os informantes de Borges Ribeiro narraram a ela, ele nos diz: “Havia um cumba que, para mostrar seus poderes aos opoentes, fincava um pau no chão, gerando assim uma bananeira que antes do final da noite dava fruta. Outro, em resposta, transformava seu cajado num cascavel” (Ibidem, p. 133).

Em Itapecerica também são comuns outros relatos sobre os poderes de capitães antigos: “são capitães que colocam outro terno pra andar em círculo, sem conseguir dar sequência a seu cortejo, que fazem outro capitão dormir ou andar a pé na linha do trem até Lamounier, sem se dar conta” (Viana e Rios, 2016, p. 146). Cicinho, sanfoneiro do Moçambique do Tonho

Pretinho, narra um desses casos, acontecido com Zé Sabino, meirinho do antigo catupé do Humberto d’Alessandro:

O terno do Humberto, irmão do Geraldo Porco Preto, vinha pra forca e não chamou ele não. Ele era o meirinho do terno. Gostava de arrumar muito bem arrumadinho. Gostava de um espelho. E eles passaram pela casa dele, mas já tava atrasado: “ah, vamos embora, depois ele vai”. Aí, logo na frente, tem uma ponte. Quando o terno chegou lá, tinha um punhado de cascavel. E o Humberto não sabia desmanchar aquilo, o capitão. E tudo enrolado, batendo chocalho. Enquanto ele não chegou, eles não passou. Aí ele chegou e falou: “uai, mas vocês não me esperaram. Por que vocês tão parados aí?”. Aí eles falaram: “não tem jeito de passar aqui não, olha lá”. “Pois é, mas a pressa que vocês estavam pra ir lá pra baixo. Isso aí não é nada não”. Aí chegou com o bastão dele, fazendo assim [movimento de enxotar as cobras] e sumiu tudo. **Cicinho**. Janeiro, 2015

O ingrediente da disputa, do desafio, também comparece em relatos sobre os jongueiros cumba, sobretudo os mais velhos. Lançar um *ponto* difícil de ser decifrado – desatado – é um indicativo de prestígio e poder. Esta habilidade, semelhante aos capitães de congado, não parece se tratar, contudo, apenas de uma proeza verbal. Os pontos, para além de versos contendo uma linguagem cifrada, parecem poder envolver também a manipulação de forças; a comunicação com o Outro mundo. Segundo Hebe Mattos e Martha Abreu, viajantes e muitos folcloristas não enxergaram os aspectos religiosos presentes no jongo (Mattos e Abreu, 2007, p. 75). Segundo as autoras, Luciano Gallet (1893 – 1931), importante pesquisador de música popular, “foi um dos primeiros a reconhecer a liderança religiosa dos velhos jongueiros”. O informante de Alceu Maynard Araújo, em 1948, Joaquim Honório, tinha então 80 anos e “era filho de pais africanos de Angola”. Maynard afirma, segundo as autoras, que “ele tinha muito prestígio em São Luiz do Paraitinga por ser ‘entendido’ nas artes de umbanda e quimbanda, benzedor, capelão, etc.” (Ibidem, p. 82).

Os pontos de demanda – aqueles em que uma provocação é lançada geralmente a um capitão de outro terno, motivada por alguma rivalidade entre eles – podem estar na origem da *amarração*, prática comum em Itapecerica e região:

A análise comparativa com o jongo e com relatos antigos de outras festas leva a crer que a amarração fosse originariamente ligada a disputas de versos – amistosas ou nem tanto – entre aqueles capitães detentores de um dom espiritual, daquela faculdade de comunicação com o mundo das entidades e divindades, característicos de sua ligação com a ancestralidade africana (Viana e Rios, 2016, p. 140).

A instituição desta prática parece estar vinculada à retomada da festa na cidade (uma vez que nas roças, locais que estavam relativamente fora dos controles eclesiásticos, a festa não parou) por Zé Gominho, em 1948. Na amarração, a pessoa que *amarra o terno* coloca o pé sobre uma nota de dinheiro. O capitão então dirige o cantório àquela pessoa, podendo introduzir elementos jocosos no canto, saudando e enaltecendo aquela pessoa. Finalmente, o capitão pede autorização para pegar o dinheiro – que recebe a denominação de joia, embora seja diferente da joia que os reis dão para a festa e fica com o terno – e, assim, desamarrar o cortejo amarrado. “Embora alguns integrantes do terno de Moçambique do Tonho Pretinho gostem e pratiquem a amarração, muitos dançadores, principalmente os mais velhos, não a apreciam. Alguns até a condenam” (Viana e Rios, 2016, p. 139).

O termo *ponto* e seus vários usos e sentidos – geralmente relacionados a uma força espiritual – são muito representativos das cosmovisões dos reinados, jongos, macumbas, umbandas. De uma provável constelação kumba presente em todas elas.

Tonho Pretinho sempre pede *a força dos pontos*. Com relação ao Rosário Velho, nos explicou: *A capelinha acabou, mas ficou o ponto...* Nas macumbas e umbandas tem-se os pontos riscados. Nos reinados, giras, rodas de jongos, macumbas e umbandas, pontos são cantados: desafiando outro capitão ou um jongueiro; saudando ou convocando uma entidade; trazendo uma mensagem cifrada sobre um conteúdo – que pode ou não ser de ordem espiritual.

Capitão Julinho, Deco e Tonho Pretinho entoam pontos conforme as situações e necessidades durante a festa, ainda que estejam em espaços públicos. Muitos capitães, por outro lado, restringem o canto de pontos a cerimônias internas, como é o caso de uma das guardas com as quais Rubens Silva trabalhou em sua pesquisa de mestrado:

Nem todos os cânticos que às vezes são tirados nos momentos dos ensaios são permitidos, pelo Capitão-regente, que sejam cantados nas festas ou apresentações públicas do Congado. Sendo estes, na verdade, cânticos rituais dos cultos de Umbanda ou Candomblé, denominados “pontos”. Entretanto, em momentos mais delicados é possível que se recorra aos referidos cânticos, conforme esclareceu uma informante: no caso das “trocas de demanda”, quando o Congado está ameaçado por “forças” negativas que tentam atingir o grupo, muitas vezes provocadas por rivalidade antiga entre capitães (Silva, 2010, p. 163).

O fato de Deco, Tonho e capitão Julinho entoarem pontos “na rua” se relaciona com suas explicações sobre a constante presença de forças, de entidades, de energias – por vezes adversas... Destarte, os pontos são entoados de acordo com as necessidades do momento. Acresce ainda o fato de que “revelar” elementos desta espiritualidade afro-brasileira não consiste, hoje, em um problema para estes capitães.

A capacidade de apresentar os versos corretos e apropriados para cada ocasião e função ritual da festa comparece em alguns cantos de reinado. Dentre eles, o canto abaixo, utilizando da metáfora do carreiro / carro de boi – muito frequente em pontos de jongos:

*Eu mandei fazer meu carro com madeira de aroeira
se meu carro não cantar / não carrego mais madeira*

Capitão Tonho Pretinho. Faixa 11 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Neste canto, além da relação dos termos carro e carreador com caminho ou, mais explicitamente, com o trânsito e comunicação entre o mundo físico e o dos espíritos, divindades e ancestrais (relação presente em outros cantos e pontos de jongo), nestes versos o capitão “sustenta que sabe o que está fazendo: pode garantir que os versos são pertinentes e bem feitos, tanto na melodia, como na métrica e na rima – comparados à aroeira, madeira boa e resistente – e que, do contrário, ele preferiria, antes, largar o ofício” (Viana e Rios, 2016, p. 145).

A referência a madeiras é bastante recorrente nos cantos de congados e pontos de jongo, para além de expressões de uso cotidiano. Dona Lena, por exemplo, comentando certa vez sobre as tentativas mal sucedidas por parte de um capitão de enfraquecer o Moçambique, afirmou: *Aqui não, pica-pau. Aqui é pau de aroeira*, se referindo à força da guarda, de seus capitães e de suas proteções divinas. O jacarandá, igualmente um pau forte e resistente, também comparece nos versos de Tonho Pretinho: *Moçambique é de jacarandá. Nenhum mal vai entrar*. A imagem do jacarandá está presente ainda em um dos troncos do rosário: o da senzala, da força das águas, com os pretos-velhos e pretas-velhas.

O pau-pereira, árvore de madeira excelente, constitui o canto abaixo, um dos mais entoados pelo capitão Juranda:

Pau, pau, pau / pau-pereira é ingratidão

Pau, pau, pau / pau-pereira é ingratidão

Todo pau machado corta

Só o pau-pereira não

Nas páginas 107 e 108 mencionei alguns pontos de jongo que opõem o pau-pereira à embaúba, pau de madeira fraca, referindo explicitamente à oposição entre o cantador de jongo e o coronel – que apesar de ter mais poder, “não dá sombra nem proteção”. A imagem da embaúba também está presente em um canto muito recorrente no Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho:

Sem me dá a tua mão, eu não passo na pinguela [Me dá a mão que eu te passo na pinguela]

A pinguela é de embaúba

Pode ter caruncho nela

A análise dos sentidos de alguns termos jongueiros, investigados por Robert Slenes (2007) a partir do glossário elaborado por Maria de Lourdes Borges Ribeiro em *O jongo* (1984), ajuda a elucidar alguns versos do congado que têm relação com o poder da palavra cantada,

exercício que Sebastião e eu fizemos no livro *Na Angola tem: Moçambique do Tonho Pretinho* (2006). Pode ser que a coincidência de termos e expressões (muitas vezes com os mesmos sentidos) nos congados e jongos tenha relação, para além das origens notadamente centro-africanas comuns, com os processos de circulação ressaltados por Gustavo Pacheco (2007).

Embora os jongos sejam com frequência improvisados em função das circunstâncias do momento, o acervo de expressões, metáforas e outros recursos estilísticos usado pelos jongueiros baseia-se fortemente em uma tradição coletiva, sem falar nos muitos pontos que se difundiram no tempo e no espaço. Nesse sentido, os jongos gravados por Stein apresentam uma série de características que nos permitem identificá-los como parte de uma tradição poético-musical mais ampla, não só no que se refere ao jongo ou caxambu como gênero específico, mas também, de modo mais geral, ao complexo cultural das comunidades afrodescendentes do Sudeste (Pacheco, 2007, p. 27)

Os congados fazem parte deste complexo cultural das comunidades afrodescendentes da região sudeste. E, mais que “parte de uma tradição poética musical mais ampla”, considero os jongos e reinados / congados como espiritualidades / “formas de estar no mundo” mais amplas. E com elementos em comum.

O jongo abaixo encontra variáveis em outras manifestações musicais do sudeste, como no congado da Comunidade Quilombola dos Arturos, em Contagem – MG, ou entre os vissungos da região de Diamantina – MG:

Tava dormindo [durumindo] cangoma [ngoma] me chamou
[Disse] Levanta povo que o cativoiro já acabou

Stanley Stein ouviu este canto, gravado por Clementina de Jesus no CD *O Canto dos escravos*, após perguntar para um interlocutor como as notícias da emancipação haviam sido recebidas pelos escravos (Mattos e Abreu, 2007).

O livro *Depoimentos de escravos brasileiros*, de Mário José Maestri Filho (1988) traz narrativas que contam que o dia da abolição foi deveras festejado. Uma das pessoas entrevistadas declarou que a princesa Isabel fez as caridades ao libertar os escravos! E outro depoente se referia a Dom Pedro II como *Dom Pedrinho II...*

Outros jongs também foram cantados para Stein quando de sua pergunta sobre a abolição. A faixa 04⁷² do CD que acompanha o livro *Memória do Jongo* (2007) diz assim:

Eu pisei na pedra a pedra balanceou
O mundo tava torto rainha endireitou
Pisei na pedra a pedra balanceou
Mundo tava torto rainha endireitou

Este ponto, que segundo Pacheco (2007, p. 28) “faz referência, de forma indireta, à libertação dos escravos pela ‘rainha’ (alusão à Princesa Isabel)”, traz ainda muito dos sentidos da realeza nas cosmovisões centro-africanas e nos congados, dentre eles a capacidade de reestabelecer o equilíbrio, *endireitando o que estava torto* (ver Souza, 2006). Pensando a partir destes sentidos, talvez aos olhos de alguns ex-escravos, a princesa Isabel, ao abolir a escravidão, estava desempenhando cosmologicamente sua responsabilidade de realeza.

A exaltação e celebração da princesa como a grande responsável pela extinção da escravidão e uma concepção de que com a abolição o mundo se endireitara não foi hegemônica entre os ex-escravos. O canto abaixo – (faixa 05 do CD que acompanha o livro *Memória do Jongo* (2007) –, de “forma crítica e irônica, como aliás são muitos pontos de jongo, deixou registrado os limites da liberdade: faltava a terra” (Mattos e Abreu, 2007, p. 92).

Dona rainha me deu uma cama
Não me deu banco pra me sentar

72 As faixas 4, 59, 67 e 74 são versões deste jongo.

Reflexões e críticas a respeito do papel da princesa Isabel no processo de abolição da escravidão têm estado presente em alguns congados, sobretudo entre as pessoas mais jovens⁷³. Segundo Bruno Goulart, na Comunidade Quilombola dos Arturos, que celebra anualmente a Festa da Abolição, estes posicionamentos mais críticos acabam por gerar tensões entre os mais velhos e os mais jovens. Em 2009, participaram da encenação da abolição apenas pessoas da comunidade, “interpretando inclusive os personagens brancos, como a Princesa Isabel”. Ela

foi representada como uma branca debochada e mimada que teve pouco protagonismo na abolição da escravidão. Apesar de ter marcado um momento de reflexão da comunidade sobre racismo, discriminação e estereótipos, esse acontecimento gerou certos atritos entre algumas pessoas da comunidade, principalmente entre mais velhos e mais jovens. Isso porque, ao contrário destes, aqueles cultuavam a Princesa Isabel como uma santa, levantando o mastro em seu louvor e, por isso, aquela encenação debochada foi vista como uma forma de falta de respeito com os antepassados e suas tradições (LUCAS, 2014). (Goulart, 2018, p. 237 e 238).

Em Itapecerica, foi instituído em 1962, um cortejo com a participação de todos os ternos, na manhã do domingo. O cortejo “termina com a encenação dos trabalhos e castigos do período da escravidão e a leitura, pela princesa, da Lei Áurea” (Viana e Rios, 2016, p. 131). A princesa Isabel, papel carregado de prestígio e poder, é geralmente representada por uma jovem e branca.

A instituição da personagem e do cortejo revelam “uma mudança na relevância dos segmentos sociais que passaram a tomar parte na festa”, além de obliterarem “a participação ativa de escravos, libertos e mesmo negros e mulatos livres na luta pela abolição” (Ibidem, p. 131 e 132). No entanto, como já foi mencionado, os sentidos das homenagens à princesa Isabel

73 Além de reflexões e posicionamentos críticos com relação à construção da imagem de uma santa ou de uma “heroína” em torno da personagem da princesa Isabel, releva observar que existem também concepções distintas e produtivas a respeito da história da princesa. No documentário *Rosário Negro*, de Cecile Chagnaud (2005), sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário do Jardim do Seridó, há um belo depoimento de Seu Antônio Faustino que diz que a princesa Isabel começou um namoro com um *negão* lá de Sergipe: Zumbi. Segundo Seu Antônio, ela tinha tanto amor nele que liberou os outros negros: foi a abolição da escravidão.

presentes em alguns reinados guardam relação com os significados da realeza africana, ponto que trabalharei adiante.

Nas sociedades centro-africanas no período do tráfico transatlântico de escravos, era responsabilidade dos reis e rainhas cuidar da bem-aventurança de suas comunidades, garantindo a harmonia da vida na esfera mundana, o que se fazia também associadamente à esfera das forças “invisíveis” por meio da conjuração dos bons espíritos, da invocação e relação com os ancestrais e entidades protetoras e a manipulação das forças circundantes.

A responsabilidade da realeza incluía, portanto, também a função de comunicação entre o mundo físico/natural/horizontal e o “outro mundo”, dos espíritos e entidades, benévolas e malévolas. Para isso, reis e rainhas eram dotados de parte das prerrogativas dos feiticeiros, sacerdotes e xamãs⁷⁴ (Relatório do Inventário e Documentação das Festas do Rosário e Congados no Estado de Goiás, 2008).

A essas pessoas capazes de estabelecer a comunicação com o plano do sagrado, das entidades e divindades, dos ancestrais e, após a conversão, também dos santos cabe a tarefa de atrair espíritos benéficos e esconjurar espíritos maléficos. Boa parte da simbologia dos congados reside aí, remetendo a um sistema cultural em que os reis acumulavam funções que eram tipicamente do feiticeiro (Viana e Rios, 2016, p. 91).

O poder dos reis era comunicado às insígnias da realeza, que passavam a também serem veneradas; o que é igualmente constitutivo da cosmovisão dos reinados: “Levar uma coroa, levar um cetro, representa o poder de origem religiosa de restabelecer a ordem no mundo político, social e econômico, gerando abundância e harmonia (Rios, 2014)” (Ibidem, p. 91). *Quando a gente tá cantando para as coroas parece que a gente engrandece, porque as coroas*

74 Marina de Mello e Souza acrescenta que para Evans-Pritchard, a monarquia tem sempre, em todo tempo e lugar, algum grau de sacralidade. Se o rei simboliza toda a sociedade e não pode identificar-se com nenhuma parte dela, deve estar ao mesmo tempo dentro e fora da sociedade, o que só será possível com a localização de seu cargo num plano místico. O que seria divino é a monarquia e não o rei (Souza, 2006, p. 26).

são santas. É a coroa de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia. Quando tá cantando pra eles é bom demais – explica Deco.

Acresce a estes sentidos da realeza africana a própria Nossa Senhora do Rosário, portadora de uma coroa em grande parte de sua iconografia. Em muitos reinados a coroa de N. S. é considerada a mais importante dentre toda a realeza. E, mesmo que um rei seja de outro santo, como São Benedito, a coroa é, antes e acima de tudo, de Nossa Senhora. Segundo Dona Lena, *carregar a coroa dela [de Nossa Senhora do Rosário] é uma coisa muito importante pra todos nós. É uma benção de Deus, que dá aquela coroa pra gente carregar, uma coisa muito especial. É o significado da festa a coroa.*

Os cantos a seguir revelam muito da cosmovisão e mística dos reinados a partir dos sentidos da realeza e das coroas:

Ê, coroa. Coroa de Nossa Senhora

Ê, coroa. Coroa de Nossa Senhora

Os anjos rezou lá no céu

Maria respondeu na Glória

Moçambique do capitão Julinho

*Essa terra tem coroa / essa terra tem bandeira / a Senhora do Rosário
/ é a nossa padroeira*

*Hoje eu sou moçambiqueiro / hoje que não chora à toa / pra fazer a
nossa festa / festejar santa coroa*

*Hoje é rei perpétuo / ai de nós que será / sem a vossa proteção / hoje a
festa não sai*

*Hoje as coroa é conga / coroa mas de Ngola / pra fazer a nossa festa /
da Virgem Nossa Senhora*

*Hoje as coroa é conga / pois queira perdoar / hoje eu sou um nêgo
velho / pois eu ando devagar*

Capitão Tonho Pretinho. Faixa 13 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Essa gunga foi formada pra puxar coroa

Capitão Tonho Pretinho na faixa 04 do CD *Moçambique do Tonho Pretinho*

Acresce a este conjunto o canto citado na página 196, que associa a coroa de Nossa Senhora à força espiritual de Angola – local de onde também vêm muitos pretos-velhos.

Constitui ainda a rede de sentidos em torno dos reis e rainhas nas festas de reinado o papel de liderança que os reis negros e reis do Congo exerciam sobre a população negra – escrava, liberta ou livre – no período da Colônia e do Império (Rios, Viana e Santos, 2010). O estabelecimento de um poder contra-hegemônico a partir da coroação de uma realeza negra comparece nos versos de congado que dizem

Lá na rua debaixo, lá no fundo da horta

Lá na rua debaixo, lá no fundo da horta

A polícia me prende, olerê

A rainha me solta

OS REIS CONGOS SÃO COSMOLÓGICA E TRADICIONALMENTE os mais importantes nos reinados. *As coroas conga é as coroas dos negos. É a maior. Porque os pretos quando fundaram essa festa no Brasil, o primeiro rei, a primeira rainha, a primeira coroa que caiu no rosário foi a coroa conga. Foi a coroa conga que veio primeiro. Pra fazer essas festas dos negos. Pra cumprir todas as missões* – explica Tonho Pretinho em um belíssimo depoimento que registramos para o filme *Na Angola tem* (2016). As rainhas e reis congos, e muitos reis perpétuos, segundo Deco,

são todos de pretos velhos também. Antigamente os perpétuos e os congos eles eram pretos. E são eles que carregam as coroas maiores. Tem muita gente que fala que as coroas maiores são as dos reis grandes, das rainhas grandes, não. As coroas maiores são as que estão atrás das coroas grandes. Eu acho muito errado, porque elas que tinham que ficar na frente. Porque elas que mandam na festa. A festa é delas, não é do rei grande nem da rainha grande. **Deco**. Maio, 2014

Alguns reis e rainhas congas e perpétuas possuem dom espiritual. Em alguns reinados, eles também são responsáveis – como os capitães de moçambique – por perceber e lidar com as forças e entidades circundantes, cuidando da corrente dos ternos e da festa de uma maneira geral.

Certos reis e certas rainhas não são bobos, principalmente os antigos, os perpétuos. Na hora que você chega ali, você já topa com uma escora deles... E a maioria dos que eu chego na casa deles e vejo, eles todos gostam de cantar mais é o *Sabiá*:

Ó, sabiá, essa gunga me faz chorar

Ó, sabiá, o lê lê me faz chorar

Em certos reis e rainhas você já topa com mais proteção do mar. Eu também gosto de cantar essa assim:

É na beira do mar, na beira do mar

É na beira do mar que Nossa Senhora mandou me chamar

Quando puxa assim você pode saber que tem proteção das águas ali. **Deco**. Maio, 2014

Em Itapecerica, no entanto, *muita gente acha que a coroa grande é aquela do rei grande. Tem nêgo que até briga por causa das coroas grandes. É o caso que a Lena falou, por causa de dinheiro*. Como disse no início da tese, vige na região um enorme prestígio das coroas congas e perpétuas e uma supervalorização das “coroas grandes” além da princesa Isabel (ver Viana e Rios, 2016; Viana, 2014). Tonho Pretinho continuou:

Oh, eu não. Eu brinco porque eu tenho fé. Eu não brinco pelo dinheiro. Se não amarrar é até melhor. Eu não brinco pra fazer boniteza, pra ganhar prêmio. Eu brinco porque tenho fé. Onde é que as proteções divinas me abençoam. Todo lugar que eu vou, louvado seja Deus, a luz do Espírito Santo me ilumina que eu saio bem. **Tonho Pretinho**. Outubro, 2014

Além disso, em Itapecerica e na região, os festeiros mandam na festa: amarram os ternos à vontade e podem exigir a troca da guarda que o está puxando no cortejo. Na festa da Boa Viagem de 2018, ouvimos de uma comerciante local o relato de que ela exigiu que trocasse o terno que a estava levando porque este ignorou sua amarração: *eu sou festeira, eu que mando*, concluiu a mulher. Durante estas trocas de guarda nos cortejos acontece, por vezes, do terno já estar bem mais adiantado, já chegando no palanque, e ter que voltar para puxar outros festeiros que ainda estão mais atrás – porque estão amarrando muito; o que contraria sobretudo as dançadoras mais velhas do Moçambique, que desaprovam a amarração e o fato dos cortejos entrarem pela madrugada.

Na festa da cidade de 2016,

uma rainha da coroa grande chegou atrasada no local de onde seria levada ao convento. Preocupado com o horário e com o fato de os demais reis e rainhas estarem aguardando no convento, o capitão mor solicitou ao Moçambique, que também já estava de prontidão há algum tempo, que a levasse imediatamente. O Moçambique formou e começou o cantório para cumprimentar e retirar a rainha. A festeira, entretanto, ocupada com sua sessão de fotografias, ignorou o movimento do terno. Sem outra opção – pelo menos minimamente polida – o capitão resolveu parar o cantório e aguardar a rainha se prontificar a sair, o que gerou tensões no terno e deste com a diretoria da festa. Esta, entretanto, limitou-se a reclamar do e com o Moçambique, mas não tocou no assunto com a rainha (Viana e Rios, 2016, p. 132 e 133).

Esta supervalorização dos festeiros, dos reis da coroa grande, da princesa Isabel – geralmente pessoas brancas e de condições socioeconômicas superiores à da maioria dos dançadores e

reis congos e perpétuos – em detrimento das coroas perpétuas e congas – geralmente pessoas negras e de dentro das comunidades dos congadeiros, contribui para a reprodução na festa, a meu ver, de condições de opressão que são vivenciadas por estas pessoas no dia a dia. Ao privilegiar um rei festeiro branco (e com mais dinheiro) sobre um rei negro, acaba não se cumprindo na festa a tão importante inversão das hierarquias sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O preto-velho que me *olhou*, me *capinou* e *puxou* os males que vinham me atrapalhando – na sessão de cura que narro no início desta tese – receitou-me dois banhos. Nos dias seguintes, antes que Sebastião e eu voltássemos à Goiânia, Dona Lena, os guias e os conjuntos prepararam os banhos. Dona Lena, que trabalhava de cambona no dia da puxada, me orientou sobre a forma correta de utilizá-los.

Estas práticas de cura, de benzeção, sobre as quais me dediquei em minha dissertação de mestrado (Viana, 2014), são parte do universo do Moçambique do Tonho Pretinho. O dom espiritual necessário para realizá-las é o mesmo que possibilita que os capitães – capitães-curadores – desenvolvam suas responsabilidades nos reinados. Os guias – pretos-velhos, caboclos, pombagiras – e os ancestrais, se fazem presentes na festa, nos trabalhos no injó, no dia a dia. O tempo todo.

É um mundo espiritual. As concepções de pessoa, de adoecimento, de terapêutica, de cura, passam por esta noção mais ampla, e englobante, de um mundo espiritual. E o reinado, a festa de Nossa Senhora do Rosário, são igualmente espirituais. Por isto é comum haverem orientações no injó em dias prévios às festas, contando possivelmente com a presença de capitães já falecidos, que descem no injó para dar alguma orientação ou solicitar dos capitães vivos a realização de algum trabalho, algum ritual.

A capitã Pedrina, segundo Dalva Soares (2016), recebe orientações e desenvolve preparações espirituais durante o ano para a realização da festa – que acontece sempre nas proximidades do 07 de setembro. Mensalmente, e seguindo uma tradição herdada de seus pais, a capitã realiza, “em Oliveira, atendimentos espirituais a pessoas de todas as idades, com os mais variados problemas – de desemprego a problemas de saúde, de conflitos amorosos a dificuldades de relacionamento com os filhos”. Soares observou, durante seu trabalho de campo, que o preto velho Pai José e Maria Padilha eram os principais parceiros de Pedrina nestes atendimentos (Soares, 2016, p. 36).

Desequilíbrios – como dores, dificuldade para encontrar trabalho ou obter aprovação nos exames para obtenção da CNH (carteira nacional de habilitação), problemas em relacionamentos – passam muitas vezes pela dimensão espiritual. Nos casos em que um problema é de ordem estritamente fisiológica, por exemplo, o guia responsável pela olhada avisa o demandante e a cambona que o caso é para os *homens de branco* (médicos). Esta centralidade e dimensão estruturante da espiritualidade é comum à cosmovisão centro-africana (bantu), que compreende o mundo material, dos acontecimentos vividos, como reflexo ou consequência das energias, das forças que constituem o “outro mundo”, o mundo das causas invisíveis.

A vela me parece uma bela imagem capaz de tornar visível – de iluminar – esta concepção de mundo. A cena que presenciei na primeira vez que fui ao injó de Tonho e Lena parecia me mostrar o quão direta e imediatamente atuam as forças espirituais. As velas que Dona Lena acendeu nos espelhavam. Diante da chama baixa da vela de meu companheiro, Dona Lena se pôs a rezar um Pai Nosso que logo fez a chama crescer e assim permanecer. A oração restabeleceu um campo de forças que estava em desequilíbrio.

A vela, a luz divina de Nosso Senhor Jesus Cristo, do Divino Espírito Santo, é utilizada em vários momentos rituais na festa e nos trabalhos de cura. Nos dias de levantar e descer as bandeiras, por exemplo, Tonho Pretinho carrega a luz divina, a vela pra iluminar ali, pra ver tudo o que tá acontecendo no buraco – explica Dona Lena; visão que vai além da que os olhos “comuns” podem ver. Iluminar e ver carregam, junto com a vela, sentidos espirituais, de uma cosmovisão composta por forças e seres visíveis apenas por aqueles que têm um dom de ver, um dom espiritual. A vela tem ainda, para algumas comunidades, a função de guiar a alma de um falecido para o “outro mundo”: uma vela é acesa ao lado do corpo e não pode, sob qualquer hipótese, ser apagada – o que acarretaria em uma interrupção na jornada do falecido.

Esta concepção de mundo pressupõe, destarte, a existência de pessoas com habilidades especiais, com um dom espiritual, capazes de estabelecer comunicação entre estas esferas – como é o caso dos capitães de moçambique. Estas habilidades passam, por exemplo, por poder fechar o corpo, lançar ou desatar um ponto, parar uma demanda, encontrar um objeto

perdido ou matar uma cobra “à distância”. Ou, ainda, como no relato a seguir, de capitão Julinho, “colar” o bastão e o chapéu no mastro antes de descê-lo:

Ia descer o mastro, eles pegava, isso era meu pai, ele, era normal isso, o povo ia e todo mundo juntava lá perto do mastro pra ver. Eles chegavam perto do mastro assim, o pai tirava o chapéu e levava o chapéu e punha lá no pé do mastro assim e o chapéu ficava lá, pegava o bastão e botava o bastão lá agarrado no pé do mastro, a mesma coisa como se tivesse um ímã, aí ficava agarrado, os velhos chegavam e punham o bastão lá, o chapéu, e eles rezavam um bocado ali em volta e depois cada um ia pegar o chapeuzinho dele, punha na cabeça, pegava o bastão, aí ia descer o mastro. **Capitão Julinho**. 2008⁷⁵

Alguns elementos desta cosmovisão, destas práticas de cura (como o ato de puxar), destas habilidades espirituais dos capitães-curadores, estão presentes em outras manifestações brasileiras, em cultos de possessão afro-católica-espíritas, na macumba, nos jongos...

O reinado é uma brincadeira, mas é uma brincadeira muito séria, explica Dona Lena. A festa potencializa a presença e a atuação dos ancestrais, dos santos, dos pretos-velhos e caboclos e outras entidades no plano terreno. De energias fastas e nefastas. E estas forças precisam ser colocadas em equilíbrio e em prol da proteção dos ternos, das pessoas e da comunidade como um todo.

Esta dimensão espiritual – da presença e fundamentalidade de pretos-velhos e caboclos, da força das matas e das águas, da ancestralidade – pode passar (como muitas vezes passou) despercebida à primeira vista. Assim como sua continuidade na vida cotidiana – as práticas de cura no injó, o dom espiritual de capitães-curadores, a relação ordinária e perene com os guias e ancestrais.

Uma série de processos sócio-históricos e elementos próprios dos congados e reinados contribuem para este ofuscamento. A complexa dimensão do segredo; a distinção entre práticas restritas aos iniciados e rituais públicos; práticas, cerimônias e outros elementos cuja

75 Depoimento registrado no filme *Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG* (2008).

externalidade pouco revelam de seus reais sentidos e valores. Como vimos, algumas práticas, objetos e entidades que poderiam ser consideradas católicas (romanas) em uma primeira mirada revelam a conformação de uma nova espiritualidade, de um novo catolicismo – que, de forma complexa se aproxima, se afasta, se relaciona, dialoga e se opõe ao catolicismo romano.

Esta externalidade comum, contudo, leva a uma superficial (e às vezes equivocada) interpretação desta espiritualidade, que considera os congados apenas como manifestações do catolicismo popular brasileiro e, ainda, uma herança dos negros que não se opuseram à religião do colonizador; aspecto que integra, por sua vez, um processo mais amplo e interno aos estudos afro-brasileiros.

Um de meus principais objetivos, com esta tese, é iluminar esta complexa – e maravilhosa – espiritualidade. Espiritualidade este que tem festa, que tem reino, mas que é igualmente cotidiana. Uma festa espiritual que faz parte de um cosmos espiritual – e que espiritualiza a experiência do cativo. Com pretos-velhos, caboclos, pombagiras, ancestrais, os conjuntos...

Tonho Pretinho, Deco, Dona Lena, Pai Benedito, Pai Joaquim, os escoras, permitiram e quiseram que tornássemos públicos alguns elementos desta espiritualidade, desta forma de estar no mundo, que permaneceram (e ainda permanecem, em muitos contextos) velados, escondidos por anos e anos. Eu reconheço e agradeço sua força e coragem. E desejo que esta força, que esta coragem – de gente, de povos, que sempre resistiram – nos inspirem e nos sustentem para continuar a *caminhada*. Mesmo que diante de horizontes nebulosos como este que parece querer despontar...

O fim de uma tese é sempre um início para outras pesquisas. Novos pontos são dados. Novas linhas são tecidas. Novos emaranhados. Algumas redes também são desmanchadas, dando linha para outras tecituras. Várias perguntas ficaram por ser respondidas. Pontos sem nó. Linhas soltas que serão retomadas por outras pesquisadoras, em suas *caminhadas*...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Joana. “*Esse é o Moçambique*”: partilha de saberes populares no espaço da universidade. *Revista Mosaico*. Volume 01, ano 2016. Disponível em: https://mosaicocoletivo22.fefd.ufg.br/up/819/o/Mo_%C2%BAambique.pdf
- AGUIAR, Marcos. Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais. *Textos de História*, Brasília, v. 2, p. 41-100, 1997.
- AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.
- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró Memória, 1983.
- _____. Os congos. Em: *Danças Dramáticas do Brasil* tomo 2. Belo Horizonte – Brasília: Itatiaia & Instituto Nacional do Livro, 1982, p. 9 – 105.
- ANDRADE JÚNIOR, Adebald de; DELLAMORE, Carolina. *A voz dos tambores: uma história dos Ciriacos – Contagem/MG*. Contagem: Irmandade do Rosário Os Ciriacos, 2015.
- BENJAMIN, Roberto. *Congos da Paraíba*. Cadernos de Folclore n. 18. 1977.
- BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7 Letras; IPHAN/CNFCP, 2010.
- BOSCHI, Caio C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. Em: *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992, p. 308 – 345.
- _____. “Homenagem a mestre Xidieh”. Em: *Literatura e resistência*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 270 – 282.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro – Goiânia: Funarte & Universidade Federal de Goiás, 1985.
- _____. *De tão longe eu venho vindo*. Símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: EdUFG, 2004.
- CARPENTIER, Alejo. *O reino deste mundo*. Tradução de Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n.15, p. 107-147, julho de 2001.
- _____. A tradição mística afro-brasileira. *Série Antropologia*, n. 238. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1998.
- _____. A experiência histórica dos quilombos nas Américas e no Brasil. Em: CARVALHO, José Jorge de. *et al.* (orgs.). *O Quilombo do Rio das Rãs*. História, tradições, lutas. Salvador: EDUFBA, 1995. P. 13 – 73.
- _____. A força da nostalgia: A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Religião e sociedade*, 14/2, p. 36 – 61, 1987.
- CARVALHO, José Jorge de; ÁGUAS, Carla. Encontro de Saberes: um desafio teórico, político e epistemológico. Em: CUNHA, Teresa & SANTOS, Boaventura (orgs.). *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul – Atas*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2015. P. 1017 – 1027.
- CARVALHO, José Jorge de; COHEN, Liliam Barros; CORRÊA, Antenor Ferreira; CHADA, Sônia. O Encontro de saberes como uma contribuição à etnomusicologia e à educação Musical. Em: LÜHNING, Angela; TUGNY, Rosângela Pereira de. (orgs.). *Etnomusicologia no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2016. P. 199 – 236.
- CASTIANO, José. *Os saberes locais na academia*. Condições e possibilidades de sua legitimação. Maputo: Editora Educar; Centro de Estudos Moçambicanos e Etnociências; Universidade Pedagógica, 2013.

- CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de Africa no português brasileiro. Em: *Africanias.com*, n. 01, 2011. Disponível em: http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf
- CAVALCANTI, Maria Laura V. de C. O jongo e a macumba. Em: MARCHIORI, Maria Emília Prado *et al.* *Quissamã*. Rio de Janeiro: MinC, 1987, p. 129 – 144.
- CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. Ngoma Yethu. O Curandeiro e o Novo Testamento. 2ª edição. Maputo: Matiko Editora.
- CHIZIANE, Paulina; SILVA, Maria do Carmo da. *Na mão de Deus*. Maputo: Matiko & Arte, 2016.
- COELHO, João Paulo Borges. *Água*. Uma novela rural. Maputo: Editorial Ndjira, 2016.
- _____. *As visitas do Dr. Valdez*. 2ª edição. Maputo: Editorial Ndjira, 2009.
- Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São Bento do Tamanduá, atual Itapeçerica – MG.
- COMUNIDADE NEGRA DOS ARTUROS. *Cantando e reinando com os Arturos*. Coordenação de Glauro Lucas e José Bonifácio da Luz. Belo Horizonte: Ed. Rona, 2006.
- CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. 1ª edição. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- CONFERÊNCIA INTERNACIONAL SOBRE CULTURA, LÍNGUAS E MODOS DE VIDA BANTU. Caderno de Resumos. Maputo: Universidade Pedagógica, 2016.
- COSTA, Patrícia Trindade M. *As Raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do Rosário*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília. 2006.
- COUTO, Mia. *Venenos de Deus, remédios do diabo: as incuráveis vidas de Vila Cacimba*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- _____. *A varanda do frangipani*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

_____. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

COUTO, Mia; NGWENYA, Malangatana Valente. *O Pátio das Sombras*. Maputo: Escola Portuguesa de Moçambique – Centro de Ensino e Língua Portuguesa; Barcelona: Fundació Contes pel Món, 2010.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói: EdUFF, 2003.

CSERMAK, Caio. *Pro povo é festa, pra gente é outra coisa: cultura popular, raça e políticas públicas na comunidade negra dos Arturos*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

DIAS, Paulo. Jongo e Candombe, primos-irmãos: estudo comparativo de duas tradições banto-brasileiras do Sudeste. Em: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. P. 598 – 641.

_____. A outra festa negra. Em: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (Org.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa v. 2*. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, Imprensa Oficial, 2001. P. 859 – 888.

DORIA, Siglia Zambrotti; CARVALHO, José Jorge de. Símbolos e projeções míticas da história. Em: CARVALHO, José Jorge de. *et al.* (orgs.). *O Quilombo do Rio das Rãs*. História, tradições, lutas. Salvador: EDUFBA, 1995. P. 155 – 180.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras*. Uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2014 [1995].

GALANTE, Rafael Benvindo Figueiredo. *Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX)*. Dissertação [Mestrado em História Social]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

- GIFFONI, Maria Amália Corrêa. *Reinado do Rosário de Itapeceira*. São Paulo: Associação Palas Athena do Brasil, 1989.
- GIOVANNI JÚNIOR, Oswaldo. A mineiridade no modernismo: Aires da Mata Machado e o registro dos vissungos. *Revista Científica Vozes dos Vales*. N. 06. Ano III – 10/2014.
- GOLTARA, Diogo Bonadiman. *'Dá um S na corrente'*: a rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: Os Arturos*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000 [1988].
- GOMES, Rafael Barros. Das terras de lá às terras de cá: reis são reis. Em: PEREZ, Léa; MARTINS, Marcos; GOMES, Rafael (orgs.). *Variações sobre o reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria*. Porto Alegre: Medianiz, 2014.
- GOULART, Bruno. *Trânsitos da Cultura Popular: Política Pública, Produção, Difusão e Salvação nos Encontros de Culturas Tradicionais*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE INCLUSÃO NO ENSINO SUPERIOR E NA PESQUISA. *Encontro de Saberes: bases para um diálogo interepistêmico*. Brasília, 2015.
- KARASCH, Mary C. Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835. Em: HEYWOOD, Linda (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.
- KOPYTOFF, Igor. [1971] “Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África”. Tradução de Claudia Fioretti Bongianino e Denise Ferreira da Costa. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.21, p. 233 – 250, 2012.
- LARA, Silvia Hunold. *Vassouras e os sons do cativo no Brasil*. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J.

- Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 45 – 67.
- LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.
- LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. *Novo Dicionário Banto do Brasil*: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- _____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LUCAS, Glauro. *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- MACHADO FILHO, Aires da Mata. *O negro e o garimpo em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Pulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985 [1943].
- MAESTRI FILHO, Mário José. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone Editora, 1988.
- MARINHO, Josias. *Benedito*. São Paulo: Livraria Saraiva, 2014.
- MARTINS, Franklin. De Pai João ao Crioulo Dudu. *Afro-Ásia*. Salvador, n. 57, p. 235 – 244, 2018.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo – Belo Horizonte: Editora Perspectiva & Mazza Edições, 1997.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Jongo, registros de uma história. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 69 – 106.

- MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na capitania de Goiás (1736-1808)*. Goiânia: FUNAPE, 2012.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1979.
- MURA, Fabio. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro, vol. 16, n.1, p. 123 – 150, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v16n1/a06v16n1.pdf>
- ORTIZ, Fernando. Do fenômeno social da transculturação e sua importância em Cuba. Em: *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Tradução de Livia Reis. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/ortiz/ortiz.pdf>. Texto original de 1940.
- PACHECO, Gustavo. “Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein”. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 15 – 32.
- _____. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.
- PAZ, Antônio Carlos Faria; ARAÚJO, Célia Lamounier de; SILVA, Severo Ribeiro da; D’ALESSANDRO, Anielo. O grande Reinado do Rosário: Itapeçerica – MG. Em: *O tamanduá desaparecido*, ano 1, n. 1, agosto de 2012.
- PEDROSO, Dulce Madalena Rios. *O povo invisível: a história dos Avá-Canoeiros nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 1994.
- PEREZ, Léa; MARTINS, Marcos; GOMES, Rafael (orgs.). *Variações sobre o reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria*. Porto Alegre: Medianiz, 2014.
- POEL, Frei Francisco van der. Cronologia da devoção de N. Sra. do Rosário entre os bantos na África, em Portugal e no Brasil, nos séculos XV – XVII. *Revista da Comissão Mineira de Folclore*. Belo Horizonte, n. 20, p. 60 – 75, ago. 1999.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem ao interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1976, p. 203 – 205.

PRANDI, Reginaldo. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. As Religiões Afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma Conferência, uma Bibliografia. *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. São Paulo. N° 63, 1° semestre de 2007, p. 7 – 30. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/edicoes-antiores/bib-63/592-bib-63-integra/file>

_____. *Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUEIROZ, Sônia (org). *Vissungos no Rosário: cantos da tradição banto em Minas*. 3a ed. revista e ampliada. FALE/UFMG: Belo Horizonte, 2016. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/vivavoz/Vissungos_no_Rosario_3a.pdf

QUEIROZ, Sônia. *Pé preto no barro branco. A língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Relatório do Inventário e Documentação das Festas do Rosário e Congados no Estado de Goiás – DPI / IPHAN. 2008. Sebastião Rios (coordenador).

RIOS, Sebastião. Cultura popular: práticas e representações. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, set. – dez. 2014, p. 791 – 820.

_____. Os cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis. *Sociedade e cultura*, v. 9, n. 1, jan.– jun. 2006, p. 65 – 76.

_____. Os cantos do Rosário. Em: *Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios*. Brasília: Viola Corrêa, 2005.

RIOS, Sebastião; VIANA, Talita. Fotografias de Rogério Neves. *Toadas de Santos Reis em Inhumas, Goiás: tradição, circulação e criação individual*. Goiânia: Gráfica UFG, 2015.

- RIOS, Sebastião, VIANA, Talita; SANTOS, Carolina. A performance do olhar: como e o que viu Pohl na Congada de Santa Ifigênia. Em: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. e VIANNA, Letícia C. R. *As artes populares no planalto central*. Performance e identidade. Brasília: Verbis Editora, 2010.
- RUBIÃO, Fernanda Pires. *Os negros do Rosário: Memórias, Identidades e Tradições no Congado de Oliveira*. Dissertação [Mestrado em história social]. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.
- RUGENDAS, João Maurício. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo, Livraria Martins Editora, Editora da Universidade de São Paulo, 1972.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Tradução de Bárbara Sette. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. Em: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira*. 1ª edição. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SILVA, Daniel Albergaria. *Festas de guardas, ternos e nações: a coroação de reis congos e a devoção à Nossa Senhora do Rosário*. Tese [Doutorado em Ciências Sociais]. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016.
- SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou Catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África, Volume 6)
- SLENES, Robert W. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro – Campinas: Folha Seca; CECULT, 2007. p. 109 – 156.
- _____. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n. 12, p. 48-67, dez.jan.fev. 1991-1992.

- SOARES, Dalva Maria. “*Muita religião, seu moço!*”: os caminhos de uma congadeira. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- STEIN, Stanley J. Uma viagem maravilhosa. Em: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo*. As gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007. p. 35 – 42.
- TEMPELS, Placide. *La philosophie bantoue*. 1945. Disponível em: <http://www.aequatoria.be/tempels/FTLovania.htm>
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Tradução de Marisa Rocha Morta. Coordenação editorial de Mary del Priore. Revisão técnica de Márcio Scalercio. Rio de Janeiro: Editora Campus / Elsevier, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *A Descoberta da América*. A questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 4ª edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- TRAVASSOS, Elizabeth. Recriações contemporâneas dos folguedos tradicionais: a performance como modo de conhecimento da cultura popular. Em: TEIXEIRA, João Gabriel L. C.; GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho; GUSMÃO, Rita. *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004.
- VIANA, Talita. *Congados, capitães e curadores: males, proteções e práticas de cura em Itapecerica – MG*. Dissertação [Mestrado em Antropologia]. Brasília: Universidade de Brasília, 2014.
- _____. Congados, capitães e curandeiros: apontamentos sobre práticas de cura no universo do congado de Fagundes – MG. *Pós – Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*. Vol. 12 (2013). P. 18 – 38.

- _____. *Ô viva, ô viva... e torna a revivar: Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO e processos de transformação*. Monografia [Graduação em Ciências Sociais]. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.
- VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. *Na Angola tem. Moçambique do Tonho Pretinho*. Fotografias de Marcelo Feijó e Diana Landim. Tubarão: Copiart; Goiânia: Faculdade de Ciências Sociais, 2016.
- VIANA, Talita; RIOS, Sebastião; SANTOS, Carolina. A performance do olhar: como e o que viu Pohl na Congada de Santa Efigênia. Em: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. e VIANNA, Letícia C. R. *As artes populares no planalto central. Performance e identidade*. Brasília: Verbis Editora, 2010.

Seminários e oficinas

- Africanias: linguagens, culturas, histórias*. Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da UFMG. Belo Horizonte. 7, 8 e 9 de novembro de 2016.
- Cantos e danças do Moçambique do Tonho Pretinho*. Goiânia: Faculdade de Dança – UFG; Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22. Brasília. Faculdade de Artes Dulcina de Moraes. Junho de 2016.
- Congo do Espírito Santo – Toadas e Musicalidades*, com Jonathan Silva. Projeto Corpopular – Intersecções Culturais. Realização: Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22. Goiânia, 22 de setembro de 2018.
- Encontro de Saberes nas Universidades: bases para um diálogo interepistêmico*. 16 e 17 de junho de 2015, no Auditório da Reitoria da Universidade de Brasília –Brasília – DF.
- Encontro Nacional das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos*. 283º Edição da Festa de Nossa Senhora do Rosário. 29 de setembro e 08 de outubro de 2017. Cidade de Goiás, Universidade Estadual de Goiás, Santuário Nossa Senhora do Rosário (Igreja do Rosário).

Jongo, com Paulo Dias. Quarta de Tambor. Projeto Barro do Chão. Realização: Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22. Espaço Águas de Menino, Goiânia, 09 de maio de 2018.

Saberes do Sagrado: Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial. Realização: Guarda de Moçambique Treze de Maio de N. Sra. do Rosário; Irmandade N. Sra. do Rosário de Ibirité; Irmandade N. Sra. do Rosário Os Ciriacos; Filmes de quintal. Funarte, Belo Horizonte, 04 e 05 de setembro de 2015.

Seminário de devolutiva do Projeto Salva-guarda do patrimônio cultural imaterial relacionado à música, canto e dança de comunidades afrodescendentes na América Latina. Realização: IPHAN; CRESPIAL / UNESCO. Belo Horizonte, janeiro de 2017.

Vídeos, filmes e acervo audiovisual

A rota dos orixás. Direção de Renato Barbieri. Pesquisa de Victor Leonardi. 1998

O Batuque Gaúcho. Direção de Sérgio Valentim e Eugênio Alencar. Roteiro de Sérgio Valentim e Thais Fernandes. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zd9L0q-um6I>

Cê me dá licença: Capitão Julinho e o Congado de Fagundes – MG. Clube do Violeiro Caipira / Gaia Vídeo, 2008. Direção de Sebastião Rios e Wesley Zaremare. Roteiro de Sebastião Rios, Carolina Santos, Talita Viana e Wesley Zaremare.

Comunidade dos Arturos. Documentos do Patrimônio Imaterial. Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. 2013.

Circular de Maputo. Mulheres, Reassentamento e Desenvolvimento. Realização de Chico Carneiro.

Comboio de sal e açúcar. Direção de Licínio Azevedo. Roteiro de Licínio Azevedo e Teresa Pereira. 2016.

Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO. IPHAN, 2008. Direção de Sebastião Rios. Pesquisa: Sebastião Rios, Talita Viana, Carolina Santos e Sérgio Duarte.

Na Angola tem. Direção de Talita Viana e Sebastião Rios. Direção de fotografia e montagem de Diana Landim. Brasília, 2016.

Ngwenya, o crocodilo. Direção de Isabel Noronha. Moçambique / Portugal, 2007.

Registro Audiovisual da Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO. Museu da Imagem e do Som de Goiás / Universidade Federal de Goiás / FAPEG, 2010. Coordenação de Sebastião Rios. Captação de áudio de Sebastião Rios e Talita Viana. Fotografia de Paulo Barreto.

Rosário Negro. Direção de Cecile Chagnaud. 2005. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=py4v44cJjw0&feature=youtu.be>

Saberes do Sagrado. Irmandades do Rosário e o Registro Patrimonial. Realização: Associação Filmes de Quintal, Irmandade N. Sra. do Rosário de Ibirité, Irmandade N. Sra. do Rosário Os Ciriacos, Guarda de Moçambique e Congo Treze de Maio de N. Sra. do Rosário. Coordenação de Rafael Barros. 2016.

Santo Forte. Direção de Eduardo Coutinho. 1999. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CsoHSrxtjvo>

Discografia

Cantando e reinando com os Arturos. CD-livro. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Arturos. 2006.

Congado mineiro. Coleção Itaú cultural – Documentos sonoros brasileiros 1. Acervo Cachuera. Direção de pesquisa de Paulo Dias. Textos de Paulo Dias e Edimilson de Almeida Pereira.

Foi o que me trouxe: Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho. Brasília: Viola Corrêa, 2008. Coordenação de Sebastião Rios. Direção musical de Roberto Corrêa.

Irmandade do Rosário de Justinópolis: tambores e vozes que chamam. Grupo A barca. Coleção Turista Aprendiz. Coordenação Renata Amaral. 2007.

Moçambique do Tonho Pretinho. Direção musical: Sebastião Rios. Integra o livro *Na Angola tem: Moçambique do Tonho Pretinho*. 2016.

O Canto dos escravos. Interpretação: Clementina de Jesus; Tia Doca; Geraldo Filme.

Os negros do Rosário. Lapa Discos, 1999. Direção de produção e textos, pesquisa preliminar de Titane; pesquisa, textos e fotos de Carlos Rodrigues Brandão.

Reinado de Congos. Mogi das Cruzes. Cantos e Marchas. Casa do Congado, 2014.

Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios. Viola Corrêa, 2005. Coordenação de Sebastião Rios. Direção musical de Roberto Corrêa.

Tambor grande. Produção geral de Maurício Tizumba. 2001.

Viola Étnica. Pereira da Viola.

Exposições e acervos fotográficos

Na Angola tem: memórias e cantos do Moçambique do Tonho Pretinho. Fotografias de Marcelo Feijó. Curadoria e projeto expográfico de Carlos Ferreira. Pesquisa de Sebastião Rios, Talita Viana, Marcelo Feijó, Diana Landim e Carlos Silva. Galeria de Artes Dulcina de Moraes, Brasília – DF, maio de 2016; Espaço Vila dos Sonhos, Itapecerica – MG, julho de 2016; Museu Bento Ernesto Júnior, Itapecerica – MG, julho de 2017; Centro Cultural UFG, Goiânia – GO, fevereiro de 2017.

Registro Audiovisual da Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO. Museu da Imagem e do Som de Goiás / Universidade Federal de Goiás / FAPEG, 2010. Coordenação de Sebastião Rios. Captação de áudio de Sebastião Rios e Talita Viana. Fotografias de Paulo Barreto.

Espetáculos

Galanga, Chico Rei. Texto e músicas: Paulo César Pinheiro. Direção: João das Neves.
Direção musical: Titane. 2011.

Agô. Samba e ancestralidade. 15 a 20 de novembro de 2017. Caixa Cultural Brasília. Teatro da Caixa. Coordenação de Tâmara Jacinto. Realização: Onã Produções.

Por cima do mar eu vim. Concepção e direção: Renata Lima. Núcleo de Pesquisa e Investigação Cênica Coletivo 22. 2015.