

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**DANIEL ALBERGARIA SILVA**

**FESTAS DE GUARDAS, TERNOS E NAÇÕES:  
A COROAÇÃO DE REIS CONGOS E A DEVOÇÃO  
À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO**

JUIZ DE FORA  
2016

**DANIEL ALBERGARIA SILVA**

**FESTAS DE GUARDAS, TERNOS E NAÇÕES:  
A COROAÇÃO DE REIS CONGOS E A DEVOÇÃO  
À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. João Dal Poz Neto.

JUIZ DE FORA

2016

**DANIEL ALBERGARIA SILVA**

**FESTAS DE GUARDAS, TERNOS E NAÇÕES:  
A COROAÇÃO DE REIS CONGOS E A DEVOÇÃO  
À NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado  
em Ciências Sociais da Universidade Federal  
de Juiz de Fora, como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutor em Ciências  
Sociais

Aprovada em 18 de março de 2015.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. João Dal Poz Neto (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Rubens Alves da Silva  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jurema Gorski Brites  
Universidade Federal de Santa Maria

---

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Elizabeth de Paula Pissolato  
Universidade Federal de Juiz de Fora

*Para Clara, com amor.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao orientador, Dr. João Dal Poz Neto por aceitar orientar o tema desta pesquisa. Pelo empenho, auxílio e incentivo na condução da orientação e dos demais trâmites burocráticos, sempre com seriedade e envolvimento.

À co-orientadora, Phd Madame Anne Marie Losonczy, que me recebeu de forma simpática e agregadora na EPHE – Sorbonne, proporcionando conversas atentas e estimulantes sobre o tema da tese;

À professora Dr<sup>a</sup>. Elisabeth Pissolato que, discutindo versões anteriores deste trabalho, realizou considerações pontuais que permitiram avanços significativos;

Ao professor Dr. Robert Daibert Júnior, sempre muito solícito, proporcionou-me contato com importantes materiais sobre populações africanas e seus descendentes no Brasil;

Ao Professor Rubens Alves da Silva que em encontros esporádicos durante nossa trajetória acadêmica ouviu, sugeriu e estimulou muitas reflexões sobre o congado e a antropologia;

Ao professor Marcelo Camurça que sempre estimulou este trabalho, seja estreitando laços com outros estudantes e com pesquisadores no exterior;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais que, mesmo sem frequentar os cursos de alguns deles, principalmente dos “recém-chegados”, escutaram, incentivaram e propuseram reflexões sempre pertinentes ao trabalho;

Aos congadeiros do Campo das Vertentes, em especial Maria Auxiliadora, Luthero, Cidinho, Dona Teresa e a outros que, me recebendo em suas casas e vidas, compartilharam não apenas materiais de pesquisa;

Aos congadeiros com quem tive a oportunidade de cantar e tocar, e àqueles congadeiros que, quando vivos, proporcionaram momentos sinceros, acalorados e descontraídos, como Mauro e Seu Dico;

Aos congadeiros e moradores de Milho Verde, em especial ao chefe do catopé local, Ivo Silvério da Rocha, que despendeu tempo e paciência para escutar e tentar compreender a posição deste pesquisador em relação ao congado, permitindo reflexões para além da pesquisa acadêmica;

Ao chefe Nelson, do Catopé do Serro que, sem nunca ter me visto, compartilhou em sua casa horas de boa conversa sobre as heranças, os saberes sobre os congados, os conflitos;

À minha família pelos vários momentos de acolhida, em especial aos meus pais, que proporcionaram estímulos afetivos, intelectuais e econômicos, dimensionando que estas áreas sempre estiveram juntas;

À Clara, que conviveu desde muito cedo com a rotina de viagens, de trabalhos de campo e demais atividade de um pós-graduando. E mesmo quando ao meu lado, estimulava-me com um: “Pai, pode ir lá fazer sua tese”;

À minha irmã, sempre querida e amiga;

Ao compadre Heiberle, pelas cervejas, conversas e sugestões objetivas;

À Danielle, mãe de minha filha e parceira, colaborando no início do trabalho de campo com registros visuais e etnográficos de várias festas;

À Catherine, que fez de suas aulas verdadeiras sessões psicanalíticas em francês. Agradeço também a disponibilidade e envolvimento com que auxiliou nas traduções e revisões para o francês dos materiais sobre os congados;

Aos amigos Rodrigo, Aline, Léo, Lucília, Alyssa e outros mais recentes, que fizeram de suas presenças momentos agradáveis. E também a Rodrigo Pancoti, que me alugou o apartamento de forma camarada.

À Barbara, que auxiliou nas dúvidas sobre o estágio no exterior;

Aos “amigos de Paris”, João Ramos, Elene Guixe, Anna Guixe, Eduardo Giraldo, Gilton Mendes, dentre outros que me receberam muitíssimo bem, mas que talvez não tenha sido possível lhes retribuir como eu gostaria;

Aos colegas do Departamento de Educação e do Departamento de Ciências Sociais, assim como aos alunos com quem convivi no primeiro, que compartilharam e estimularam, não poucas vezes, desdobramentos e conclusões deste trabalho;

Ao Si Fu Clodoaldo e à Si Mo Cida, que estimularam a prática da meditação e do kung fu, favorecendo a outras reflexões em torno das concepções sociais, corporais, mentais e pessoais;

À senhora da embaixada da França no Brasil, que compreendeu a importância da retirada do passaporte, sendo por isso fundamental em minha viagem para Paris;

Às pessoas que, em momentos diferentes durante o doutorado, mesmo que não mencionadas aqui, foram importantes para a realização do mesmo;

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Departamento de Ciências Sociais pelas condições possíveis de trabalho e pesquisa acadêmica, sejam elas nacionais e internacionais;

À Fapemig, que através da bolsa de doutorado garantiu recursos sem os quais esta tese seria impossível;

Ao programa Capes/PDSE que possibilitou o intercâmbio acadêmico, favorecendo reflexões e experiências teóricas em instituições do exterior.

*“Desde que o negreiro o deixara pelas praias próximas do Rio, nunca mais os seus olhos se viram frente a frente com a natureza Desembarcado no barracão, espécie de mercado de escravos de primeira mão onde fora adquirido, muito molecote ainda, pela família onde se criara. E aos poucos, ao crescer, sobre sua viagem se aumentava perguntas.*

*[...]*

*Um dia, não sabia por que, amanheceu entre uma porção de gente, negros como ele muitos, outros mais claros, que pareciam mandar. Andavam de sol a sol, quase sem descanso.*

*[...]*

*E a memória só lhe trazia isso. Da viagem por mar, nada, nada. Parecia-lhe agora que viera acorrentado dentro das barricas, não sabia bem como fora.*

*Procurava reforçar as suas recordações, indagando dos mais velhos coisas de sua terra.*

*– De que nação é?*

*– Cabinda d’água doce. Lá também há bois, gatos; é quase como aqui.*

*– Lá há casas de pedra?*

*– Não; são de palha. No porto, sim, há.*

*– E padre há?*

*– Não, não... há sim, mas não como os daqui.*

*E não se contentava com as informações do pai Matias, procurava indagar da sinhá-moça, que achava notícias de matéria. Guiava-o numa interrogação.”*



## RESUMO

Estudados ora como exemplos de sincretismo, ora como subterfúgios no intuito de resistência, agrupamentos de negros em festejos de adoração a Nossa Senhora do Rosário e de Coroação de seus Reis Congos foram documentados em diferentes países para onde foram levados escravos africanos, como Brasil, Cuba e Antilhas. Nesses revelam-se formas semelhantes de um mesmo esquema festivo. Discute-se, por isto, se os agrupamentos teriam se formado no período da colonização em torno das origens étnicas afiliadas às tradições africanas ou se os grupos resultaram de situações próprias do regime escravista. A questão é examinada a partir do estudo das festas de Coroação de Reis Congos realizadas pelos grupos ou Ternos de Congado por ocasião dos festejos de adoração a santos católicos e não católicos em várias localidades de Minas Gerais. Chamados de Ternos, de Guardas e até mesmo de Nações, estes grupos utilizam instrumentos musicais, toques, cantigas e adereços específicos para se diferenciar e, ao mesmo tempo, reivindicar uma identidade específica. Visando o contraste e a comparação, são reunidas versões do mito de aparição de Nossa Senhora aos antigos negros escravos, narradas por ocasião dos Festejos do Congado, assim como versões rituais de diferentes regiões de Minas Gerais. Valendo-se das versões míticas e rituais dos Festejos do Congado, pretende-se refletir que a experiência da escravidão, do contato com os europeus, da assimilação do catolicismo, da elaboração de sociabilidades, enfim, da diáspora africana na América, apresenta contornos específicos quando se considera os sujeitos deste processo não apenas como sujeitados às eventuais vicissitudes coloniais e históricas.

Palavras-chave: Etnologia. Congado. Matriz Africana.

## RÉSUMÉ

Étudiés soit comme exemples de syncrétisme, soit comme subterfuges dans le but de résistance, des groupements de nègres dans des fêtes d'adoration à Notre Dame du Rosário et du couronnement de leurs Rois Congos ont été documentés dans de différents pays vers où ont été emmenés des esclaves africains, comme le Brésil, le Cuba et les Antilles. Dans chacun de ces lieux il est dévoilé des formes pareilles dans un même schéma festif. Pour cela il est mis en discussion si les groupements se sont formés dans la période de la colonisation autour des origines étniques agrégées aux traditions africaines ou si les groupes résultent de situations propres au régime esclavagiste. La question est examinée à partir de l'étude des fêtes de couronnement de Rois Congos, par les groupes ou "Ternos de Congado" réalisé par occasion des festivités d'adoration à des saints catholiques et non catholiques dans de différentes localités du Minas Gerais. Appelés "Ternos", "Guardas" et même "Nações", ces groupes utilisent des instruments musicaux, des sons, des chansons et des ornements spécifiques pour se différencier et, en même temps, revendiquer une identité spécifique. En visant le contraste et la comparaison il est assemblé des versions du mythe d'apparition de Notre Dame aux anciens esclaves nègres relatées à l'occasion des fêtes du Congado, ainsi que des versions rituelles dans de différentes régions du Minas Gerais. En considérant les versions mythiques et rituelles des festivités du Congado, Il y a lieu de réfléchir à ce que l'expérience de l'esclavage, du contact avec les européens, de l'assimilation du catholicisme, de l'élaboration de sociabilités, et, finalement de la diaspora africaine en Amérique, présente des contours spécifiques quand on considère les sujets de ce procès non uniquement comme assujettis aux éventuelles vicissitudes coloniales et historiques.

Mots-clé: Ethnologie. Congado. Matrice africaine.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>I. O TEMA E SUAS ABORDAGENS .....</b>	<b>19</b>
<b>1. Um esquema geral dos festejos .....</b>	<b>19</b>
1.1. Para uma análise das variações locais.....	22
<b>2. Primeiras abordagens .....</b>	<b>26</b>
2.1. Arthur Ramos: os motivos festivos e as influências bantas.....	27
2.2. Mário de Andrade: herança africana, cortejos e embaixadas .....	31
2.3. Alfredo João Rabaçal: motivos variantes e esquema geral.....	34
2.4. Aires da Mata Machado Filho: resistência e desaparecimento.....	36
2.5. Carlos Rodrigues Brandão: origens e articulações no contexto social .....	37
<b>3. Ênfases contemporâneas .....</b>	<b>40</b>
3.1. Os congados e seus saberes.....	42
<b>II. PANORAMA ATUAL DAS FESTAS DE CONGADO.....</b>	<b>46</b>
<b>1. A forma ritual e suas variações .....</b>	<b>46</b>
<b>2. Os estilos de ternos de congado .....</b>	<b>48</b>
2.1. Esquema e variações .....	51
2.1.1. Moçambiques .....	61
2.1.2. Catopés .....	62
2.1.3. Congos ou Congados.....	62
2.1.4. Caboclos e caboclinhos .....	63
2.1.5. Marujadas ou marujos .....	64
2.1.6. Vilões .....	65
2.2. Das variações simbólicas .....	65
2.2.1. Nkisi .....	69
<b>3. Campo das Vertentes .....</b>	<b>73</b>
3.1. As festas da região de São João del-Rei (SJDR), [R1].....	78
3.2. A mitologia implícita no ritual, [M1] .....	84
<b>4. O distrito do Rio das Mortes, Campo das Vertentes.....</b>	<b>85</b>
4.1. O esquema geral da Festa do distrito do Rio das Mortes, [R2] .....	86
4.2. A versão do mito no distrito do Rio das Mortes, [M.2].....	88
<b>5. Milho Verde e Três Barras .....</b>	<b>89</b>
5.1. Esquema geral da Festa de Três Barras – MG, [R.3].....	90
5.2. Versão do mito narrado no momento do festejo, [M3].....	93
<b>5. Festa de Vila Bela da Santíssima Trindade – MT .....</b>	<b>94</b>
6.1. Vila Bela: população e festa.....	98
6.2. Personagens .....	100

6.3. O esquema geral da Festa de São Benedito, [R.4].....	101
6.4. Um resumo da “batalha do Congo” .....	106
6.5. Alimentação .....	108
6.6. Singularidades.....	109
<b>III. INSTITUIÇÕES, SOCIABILIDADES E TRANSFORMAÇÕES TRANSATLÂNTICAS .....</b>	<b>110</b>
<b>1. O sistema transatlântico da escravidão africana .....</b>	<b>110</b>
1.1. Africanos escravizados e as Américas.....	122
<b>2. Sudaneses e Bantos: como refazer suas influências?.....</b>	<b>127</b>
2.1. Bantos ou bantu: dos determinismos e de outros usos do termo .....	132
2.1.1. Dos outros usos do termo: os bantu .....	140
2.2. Matriz africana de transformações.....	143
<b>3. Rotas, procedências e transformações étnicas .....</b>	<b>147</b>
3.1. Laços sociais no sistema escravista: (im)possibilidades.....	157
3.2. Das interações: contrastes e comparações .....	162
3.3. Procedências, etnias e os congados: exemplos .....	165
<b>4. Das influências bantas nos estudos do congado .....</b>	<b>168</b>
4.1 Possibilidades contrastivas: bantu e congados.....	177
<b>5. O totemismo nos festejos existiria? .....</b>	<b>182</b>
5.1. O que seriam os totemismos e as etnicidades nos festejos? .....	188
5.2. Totemismo como classificação e os estilos de congado .....	190
5.3. Sacrifício e Totemismo: sistemas classificatórios .....	197
5.3.1. Imbricações do esquema sacrificial e totêmico nos congados: festas, alimentos e comunidade .....	201
<b>6. Etnicidade e totemismo: homologias e contribuições.....</b>	<b>204</b>
<b>7. Religiosidades e seus usos: um pouco sobre “conversões” .....</b>	<b>210</b>
7.1. “Conversões”: imposição colonial e rearticulações.....	222
7.2. As Irmandades e as “associações étnicas” .....	225
7.3. Dos discursos públicos e ocultos no esquema festivo .....	235
<b>8. Realezas .....</b>	<b>243</b>
8.1. Realezas africanas: poderes mágicos e políticos .....	252
8.2. Sobre as realezas divinas e os reis nos congados.....	257
<b>IV. CONGADOS: MITOS E RITOS.....</b>	<b>260</b>
<b>1. As versões mítico-rituais e as abordagens históricas.....</b>	<b>260</b>
1.1. Dos estilos de terno nos festejos: contestando explicações históricas.....	264
<b>2. Ritos, mitos e o plano das relações .....</b>	<b>269</b>
2.1. Dicotomias e passagens liminares .....	277
2.1.1. Liminaridades e condensações: congados, objetos e contrastes .....	281

2.1.2. Congados e condensações: fertilidade da terra e da sociedade .....	286
<b>3. Distinções entre mito-rito: formulações sobre virtualidades.....</b>	<b>291</b>
3.1. Do rito ao mito e do mito ao rito nos congados.....	297
<b>4. Rituais, tensões e conflitos: os princípios de reciprocidade.....</b>	<b>303</b>
4.1. Dinâmicas de poder: contextos festivos e sociais.....	305
4.1.1. Quem é rei, quem é congadeiro? A extensão dos laços sociais nos festejos.....	307
4.1.2. Comunidade festiva e órgãos institucionais: exemplos.....	313
4.2. Tensões e o “estar no rosário”: segredos e magias .....	318
4.2.1. Duas séries e a casa vazia, o “estar no Rosário” .....	331
<b>5. Os mitos: características, abordagens e transformações .....</b>	<b>335</b>
5.1. Sequências e códigos implícitos nas versões míticas de Nossa Senhora.....	340
5.2. Outras versões do mito de Nossa Senhora, M.5, M.6, M.7 e M.8.....	343
5.3. Personagens míticos, rituais, históricos .....	354
5.4. Translado da Santa.....	358
5.5. Quem era escravo agora é livre e outras mensagens.....	363
<b>6. Da “abertura para o outro”: <i>Nsanga Nkita</i> e Nossa Senhora do Rosário .....</b>	<b>366</b>
6.1 Os congados e os bantu: reverberações cosmológicas.....	373
<b>CONSIDERAÇÕES .....</b>	<b>378</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>388</b>
<b>APENDICE I – CADERNO DE FOTOGRAFIAS.....</b>	<b>394</b>
<b>APÊNDICE II – QUADRO DAS FESTAS REGISTRADAS .....</b>	<b>410</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>419</b>

## INTRODUÇÃO

Neste trabalho, apresentamos não apenas as conclusões sobre um período de estudos acerca das Festas do Congado que ocorrem em Minas Gerais e em outros estados brasileiros. A perspectiva de argumentação sobre esses festejos pretende levar em conta, também, tanto as especificidades de festejos locais, quanto realizar um contraste sistêmico entre as distintas versões locais. Essa perspectiva se consolidou a partir da pesquisa etnográfica junto aos congados, com a imersão em uma bibliografia sobre festas de congados de locais diversos e temas importantes acerca das populações africanas e de seus descendentes no Brasil.

O ponto de partida foram os dados reunidos através de pesquisas etnográficas em festas de congado em regiões de Minas Gerais<sup>1</sup>, com ênfase nas dinâmicas rituais dos diferentes estilos de ternos de congado e nas versões do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário aos antigos negros escravos. Após a organização dos dados etnográficos foram contrastados dados de outras festas, descritas em monografias que abordaram os congados em localidades distintas de Minas Gerais e em outros estados. Também foram contrastados materiais sobre os festejos dos cabildos em Cuba e da coroação de reis negros em Pernambuco, assim como algumas concepções dos povos bantu da costa Ocidental da África Subsaariana, sobretudo aquelas concepções sobre a etnicidade e, em menor escala, sobre as realidades. Esses elementos foram dimensionados para contraste e comparação com algumas das instituições que se articulam nos congados.

A reunião desses materiais apontou variações e especificidades relacionadas aos estilos dos grupos rituais, às execuções rituais envolvendo a coroação de reis e rainhas e às versões do mito de aparição de uma santa católica aos antigos negros africanos escravizados na América. Os festejos compostos por esses diferentes elementos são comumente realizados segundo um calendário cristão e estão, muitas das vezes, associados à Igreja Católica<sup>2</sup>. São realizados em praças públicas ou à frente de Igrejas que, quando não construídas por irmandades católicas, o foram pelos antepassados daqueles que hoje realizam o festejo, a saber, pelos descendentes dos antigos escravos que se organizavam em confrarias e irmandades próprias.

---

<sup>1</sup> As primeiras festas acompanhadas foram na cidade de São João del-Rei e em outras localidades da mesorregião do Campo das Vertentes, sudeste de Minas Gerais. Também foram acompanhados festejos na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, nos distritos de Milho Verde e Três Barras. Um mapa das mesorregiões do estado de Minas Gerais pode ser conferido em *Anexos*.

<sup>2</sup> Apesar de certa oficialidade da Igreja Católica em lidar com estes fenômenos sociais, tais vínculos variam de local a local, conforme atestam numerosos estudos.

Os estilos de ternos que ali se apresentam cantam, dançam e produzem musicalidades específicas. Eles podem ser reunidos e ao mesmo tempo se diferenciarem devido aos elementos simbólicos que lhes são próprios. Realizam, ainda, coroações de reis e rainhas próprios e, simultaneamente, a saudação de santos católicos e não católicos. Esses elementos perfazem um esquema geral pelo qual foi possível reunir maneiras peculiares, mas com imbricações e interações, de realização da festividade.

Os festejos – realizados em sua maioria por descendentes dos antigos africanos enviados como escravos para diferentes regiões da América entre os séculos XV e XIX<sup>3</sup> – transformaram-se ao longo do tempo e, a depender do local e ocasião, consolidaram-se a partir de configurações próprias.

Destacamos, assim, que atualmente temos festejos que sugerem discursividades acerca do contato entre diferentes povos, suas cosmologias, religiosidades e historicidades. Festejo que vem passando por diálogos com outras instituições sociais, outros contextos, mas que parecem conservar algumas regras, mesmo que incorporando elementos diversos que podem transformar substancialmente os sentidos de seus elementos simbólicos.

Diante da especificidade do fenômeno social abordado, optamos pela elaboração inicial de um esquema festivo mais ou menos comum, visando o contraste e a comparação de versões locais distantes no tempo e no espaço. Esse esquema não pretende suprimir as especificidades locais em prol de uma espécie de “super-versão”, que daria conta de abarcar as variações. Não se trata disso. Pretendemos, antes, reunir algumas versões locais e suas especificidades de forma que seja possível pensá-las de maneira conjunta e agrupada. A formalização deste empreendimento encontra-se no primeiro capítulo. Nele reunimos materiais apresentados por diferentes autores e distantes no tempo e no espaço, mas que, de alguma forma, indicam eventuais diálogos entre motivos míticos e rituais<sup>4</sup>. Seguindo as sugestões de Lévi-Strauss (2003) é possível dizer que tais motivos se pensam entre si.

Com isso, pensamos sobre um esquema festivo mais ou menos comum que se atualiza em locais diferentes. Localidades estas, situadas no continente americano, para onde foram enviados, entre os séculos XV e XIX, enorme quantidade de populações da África Subsaariana, assim como as localidades que foram sendo ocupadas pelos antigos africanos e

---

<sup>3</sup> Os festejos são realizados atualmente pelos seus descendentes e/ou em sua memória.

<sup>4</sup> Autores como Mario de Andrade (2002) e Alfredo João Rabaçal (1976) já indicavam a importância de uma perspectiva contrastiva para a análise do que chamavam por folguedos populares no Brasil, sobretudo, acerca do congado.

seus descendentes ao longo dos períodos subsequentes à escravidão. Tema este, que será explorado no terceiro capítulo.

No segundo capítulo, apresentamos os dados etnográficos referentes às Festas do Congado que se desdobram nos dias atuais. A maioria dos dados apresentados se refere às etnografias que realizamos em alguns festejos da mesorregião do Campo das Vertentes e na divisa das mesorregiões Norte de Minas e Metropolitana de Belo Horizonte, todas em Minas Gerais. Ainda ao longo da tese, destacamos importantes monografias sobre as festas de congado tanto em Minas Gerais quanto nos estados de São Paulo, Mato Grosso e Goiás. Também há materiais referentes aos festejos em Tocantins, Rio Grande do Norte e Rio Grande do Sul, dentre outros. No entanto, não foi possível remeter a todos estes materiais. Esperamos que a sistematização dos dados aqui reunidos possibilitem futuros contrastes e comparações.

Ainda no segundo capítulo foram sistematizadas algumas versões do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário narradas por ocasião dos festejos, e algumas dinâmicas e procedimentos rituais executados por estilos de congados. A sistematização de certas sequências rituais e míticas do festejo do congado pretende possibilitar ao leitor um contato com as discursividades que se atualizam nos festejos.

Apresentadas de forma esquemática, sejam as versões rituais (R.1, R.2,...), e/ou as míticas (M.1, M.2, M.3...), não houve a pretensão de consolidar os eventuais usos, formas e saberes articulados em uma localidade, congelando-os, mas o de indicar um momento possível de seus sucessivos desdobramentos e transformações. A intenção foi antes a de oferecer meios para que a comparação com demais versões se estabeleça, e não a de suprimir ou estagnar estas discursividades dinâmicas e próprias a um tempo etnográfico.

Feita essas ressalvas, é notório que as formas discursivas aqui analisadas, os mitos e os ritos, possuem uma linguagem própria, portanto, toda tentativa de abarcá-la a partir de outros recursos, como o da escrita, já se configura como uma tradução, uma reelaboração ou, ainda, como uma invenção no sentido de Roy Wagner (2010). Podemos dizer que esta tradução está mais próxima a uma traição dos mecanismos próprios dos festejos (do mito e dos ritos), pelo qual são produzidas, transmitidas e transformadas as discursividades.

No terceiro capítulo foram apresentadas certas abordagens sobre as populações da África Subsaariana que, escravizadas, tiveram como destino o Brasil. A reflexão se impôs, pois diferentes estudos atuais sobre os congados tentam precisar esse fenômeno social como herança dos povos bantos da África Centro-Occidental. No entanto, ao procederem assim,



algumas obras pareciam assumir as argumentações dos autores do início e metade do século XX acerca dos povos bantos no Brasil, o que, como procuraremos demonstrar, comprometeria a análise acerca dos congados. Isto se daria porque os primeiros autores a trabalharem com a associação entre manifestações afroamericanas e heranças bantas, classificavam os bantos a partir de determinismos biológicos para pensar a dinâmica entre as culturas.

Almejando indicar as controverisas implícitas à discussão, no terceiro capítulo abordamos a construção dos rótulos populacionais, bantos e sudaneses, que os autores do início do século XX utilizaram para analisar e pensar as populações africanas no Brasil. Isto permitiu dimensionar o determinismo biológico atrelado à análise cultural do período. Destacamos que pensar sobre as manifestações afro-americanas nos dias de hoje envolve dimensionar as controvérsias implícitas a esses rótulos populacionais, pois seus usos poderiam reinserir, na análise cultural do fenômeno estudado, certos determinismos biológicos.

Neste ponto, foram apresentadas outras maneiras de pensar os diferentes povos africanos reunidos em torno da denominação comum, bantu, e como o estudo das instituições sociais que se desdobram entre estes povos poderia contribuir para pensarmos contrapontos com as manifestações afro-americanas, no caso, aqui discutido, acerca dos congados.

A reflexão sugerida é a de que não bastaria explicar as manifestações atuais a partir da associação com elementos de tal ou qual povo africano, mas que o contraste entre materiais analisados contextualmente, e pensados em conjunto, poderia propiciar novo fôlego para as análises das manifestações afro-americanas. O argumento desenvolvido no capítulo é que não bastaria indicar o congado como sendo banto, para assim explicar suas práticas atuais. E que apesar disso, é possível pensar temas e motivos míticos destacados pelos congados em contraponto a temas e motivos existentes na cosmologia bantu. Esses contrastes possibilitariam indicar aproximações, distanciamentos e eventuais transformações entre temas presentes entre os bantu e entre os congados atuais.

Além de uma parte voltada para a discussão de eventuais heranças culturais, tradições e migrações populacionais, no terceiro capítulo ainda foram dimensionadas as transformações de algumas instituições sociais que se atualizam nos congados atuais. Tal como ocorre com as sociabilidades articuladas em torno das confrarias e irmandades católicas, em torno da etnicidade (forma nativa de conceber as diferenças entre grupos sociais), bem como em torno da realeza e das reelaborações que envolvem as religiosidades.

Podemos dizer que o terceiro capítulo é uma tentativa de apontar a associação entre a escravidão africana, seu movimento diaspórico para a América e as reelaborações identitárias, étnicas e religiosas desses povos no Brasil, assim como destacar que nos festejos dos congados atuais se atualizam discursividades nativas sobre temáticas que já se articulavam, de forma diversa, em outros tempos e espaços.

No capítulo quatro foi realizada uma análise bibliográfica de temas sobre rituais e mitos a partir de obras antropológicas. Assim, foram analisadas as versões míticas e rituais apresentadas no segundo capítulo. Também foram apresentadas versões do mito de aparição de Nossa Senhora indicadas em etnografias sobre os congados de diferentes cidades de Minas Gerais. A partir da redução das distintas versões a seus elementos estruturais, contrastando-as, foram pensadas eventuais transformações e continuidades. Destaca-se que tanto na análise dos rituais quanto das versões míticas, desdobraram-se princípios de reciprocidades, seja entre os estilos de ternos de congado quanto entre estes e seres não-humanos, tais como os santos católicos e não católicos, os ancestrais e as forças da natureza.

No final do capítulo, foram abordadas umas poucas dimensões da cosmologia bantu, que indicam paralelos interessantes com as lógicas extraídas dos materiais dos congados, dentre elas, o motivo da fertilidade da terra e da sociedade atrelados ao poder da natureza, sobretudo das águas. Associado a este tema, ainda há o tema da dispersão dos diferentes clãs e aquele referente à mãe original ou primordial, fertilidade da sociedade entre os bantu. Estes temas se articulam de formas próprias e indicam possibilidades contrastivas e transformacionais instigantes.

Assim foi destacado que, antes de considerar os congados como sendo bantu, os elementos presentes entre eles poderiam sugerir meios pelos quais conceberam e articularam discursividades acerca do contato com os europeus e com o catolicismo. O argumento aqui apresentado é de que diferentes elementos, transformados e em transformação, atualizam-se em meio aos festejos dos congados atuais, sejam estes elementos os princípios de reciprocidades entre os estilos de ternos, e destes com atores não-humanos, assim como da dimensão de devoção à Nossa Senhora do Rosário.

Esta introdução ressalta que o argumento sobre as versões do mito de aparição da santa aos antigos negros escravos e os rituais dos congados atuais, que se atualizam no Brasil, indicam que esses mitos e ritos anunciam discursividades próprias acerca da diáspora africana para a América. Assim, ao invés de conceber as populações africanas apenas como vítimas da escravidão e da colonização europeia na África e na América, destacamos que, através de

cosmologias específicas, povos experienciaram e conceberam tais acontecimentos. E mais, que essas concepções não foram formas primitivas ou errôneas de encarar a história, mas discursividades nativas que se transformaram ao longo do tempo. Assim, são menos as eventuais sobrevivências africanas na América,<sup>5</sup> mas as transformações de instituições, elementos e concepções diversas, que seriam possivelmente dimensionadas à luz dos temas e motivos que se atualizam nos festejos dos congados atuais.

---

<sup>5</sup> Sobretudo dos bantu, pois se trata ainda de saudar uma dívida histórica do pensamento brasileiro acerca das influências dessas populações no território nacional. Tema desenvolvido no terceiro capítulo.

# I. O TEMA E SUAS ABORDAGENS

## 1. Um esquema geral dos festejos

Uma leitura mais atenta dos inúmeros estudos já realizados sobre os grupos de congados no Brasil, os quais, ao lado da descrição dos rituais, também registraram várias versões dos mitos a eles associados, faz pensar na existência de um esquema geral desses festejos que envolvem a coroação de reis congos concomitante à saudação de santos católicos. Embora realizados por diferentes grupos em formação de cortejo, que cantam, dançam e tocam seus instrumentos musicais, singularizados por seus estilos próprios, todos eles se reúnem sob uma designação comum, o congado. Foi o que certa feita nos disse o senhor Ivo Silvério da Rocha, chefe de Catopé, em Milho Verde, comentando os estilos dos grupos que se apresentavam naquele festejo – apesar das diferenças, é tudo congado.

Para Marina de Mello e Souza (2002), o esquema festivo, no qual a celebração de santos católicos se associou à coroação de reis negros, teria emergido em algumas localidades no continente americano entre grupos de escravos ou ex-escravos. E ainda hoje, reunidos em grupos, seus descendentes continuam a saudar os santos católicos e a coroar seus reis com cortejos, danças e cantigas. Segundo a autora, trata-se de um mesmo esquema festivo que é atualizado nos diferentes estados brasileiros, a despeito de diferenças nas sequências rituais, das variantes do mito de “aparição de Nossa Senhora do Rosário” aos antigos escravos, e dos “estilos de congado” singulares, grupos rituais que se apresentam nos festejos.

Com efeito, esses cortejos, agrupamentos, especificidades musicais, danças e cantos foram largamente introduzidos no Novo Mundo pelos africanos trazidos sob o jugo da escravidão. Assim, encontram-se referências ao esquema festivo acima indicado já nas obras de autores pioneiros no estudo das manifestações culturais e religiosas das populações negras africanas no Brasil, como Nina Rodrigues (2010), Arthur Ramos (2001) e de Manuel Querino (apud Carneiro da Cunha, 2012).

Em *Os Africanos no Brasil*, publicado no início do século XX, Raimundo Nina Rodrigues (2010) descreveu cortejos festivos realizados por agrupamentos que se enquadram no supracitado esquema, indicadas por certas denominações locais, como *congos*, *ranchos*, *ternos* e *cucumbis*. As denominações e as características tanto podem variar de uma localidade a outra, quanto se entrelaçar, o que sugere misturas, articulações e especificidades.

Em *O folclore negro do Brasil*, lançado em 1935, Arthur Ramos (2007) destaca que os *congós* ou *cucumbis*, sendo esta a denominação na Bahia, representariam a sobrevivência da coroação de reis africanos no Brasil. De acordo com este autor, o primeiro registro desses festejos foi de Pereira da Costa, num documento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da vila de Iguaraçu, em Pernambuco, datado de 24 de junho de 1706. Já, então, tratava-se da coroação de reis negros associada a festejos de irmandades católicas, realizada por grupos de escravos e ex-escravos.

O folclorista Melo Morais Filho (2002), por sua vez, cita um manuscrito de 1748, de uma irmandade do Rio de Janeiro, que narra os eventos festivos de coroação de um rei negro da “nação Rebolo”, listando os nomes africanos dos personagens do cortejo e as diferentes “nações d’África, escravos no Brasil”, as quais se distinguiam por seu vestuário e adornos – “autênticos, cada qual com seu característico diferencial, seu tipo próprio, sua estética privativa”. Tais “nações” eram constituídas por escravos vindos de fazendas distintas, cada uma com um capitão, responsável por conduzir e controlar o grupo, um feiticeiro, um rei e demais personagens hierarquicamente organizados.

Também Luis da Câmara Cascudo (apud GOMES & PEREIRA, 2000) teria encontrado registros de coroação de reis do Congo desde 1674, em Recife, Pernambuco. Em Minas Gerais, esses festejos foram observados pelo jesuíta André João Antonil (s/d) entre 1705 e 1706. Vale notar que sua obra *Cultura e Opulência no Brasil por suas drogas e minas* (ANTONIL, s/d), tanto clássica quanto rara, mereceu a atenção de importantes intelectuais brasileiros, como Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Roger Bastide, dentre outros.

Artigos publicados na *Revista Brasileira de Folclore*, publicadas entre 1961 e 1976<sup>6</sup>, da mesma maneira, sublinham a associação entre as Irmandades do Rosário em Minas Gerais e a atuação de reis, rainhas e toda uma hierarquia de cargos ali assumidos por seus membros. Embora a filiação a essas irmandades não fosse exclusiva de negros, segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), em sua maioria os “irmãos brancos” ocupavam apenas cargos de tesouraria.

Mário de Andrade (2002), em *Os Congos*, destaca que a cerimônia de coroamento de reis negros encontrava-se disseminada por todo o Brasil, sobretudo nos estados do Nordeste, no Maranhão, na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Minas Gerais, no Mato Grosso

---

<sup>6</sup> O acervo está disponível para acesso no portal do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular e pode ser consultado a partir do endereço eletrônico: [http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID\\_Materia=48](http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=48).

e em Goiás. Estudos mais recentes mostraram que ela persiste ainda nos estados do Espírito Santo, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Ceará e Paraíba.

Não deve surpreender que também nas Antilhas e em Cuba, para onde foram enviados muitos africanos escravizados da Costa do Ouro e da África Centro-Ocidental entre os séculos XVIII e XIX<sup>7</sup>, encontrou-se esse mesmo esquema festivo. Tais ocorrências nos parecem significativas, pois permitem estabelecer paralelos com os motivos e os elementos destacados nos congados observados atualmente no Brasil.

O material que submetemos à análise nesta tese, basicamente, resulta da observação de festas que ocorreram no sudeste de Minas Gerais, na mesorregião do Campo das Vertentes. Lançaremos mão também de registros de outros autores, de modo a alargar o escopo etnográfico para a discussão do esquema festivo acima enunciado. A abordagem comparativa, que aqui se almeja, propicia o aproveitamento analítico de registros de festejos tomados em diversos momentos históricos e em diferentes regiões das Américas. Indicaremos algumas delas.

A bibliografia atual sobre os congados no Brasil têm crescido de modo notável. No período colonial e no Brasil Império, a ocorrência destes festejos foi destacada por autores como Melo Moraes Filho (2002), Arthur Ramos (2001 e 2008), Raimundo Nina Rodrigues (2010) e Mário Andrade (2002), conforme destacamos. Para a América espanhola, os cabildos cubanos – agrupamentos de africanos escravizados que, em cortejos públicos, cantam, tocam instrumentos e dançam em saudação a santos católicos e para a coração de reis e rainhas próprios – foram estudados por Fernando Ortiz (1981, 1992 e 1995). Além das semelhanças observadas entre os elementos presentes no esquema festivo dos congados e dos cabildos, ocorre ainda um fenômeno social que remete aos vínculos, reais e imaginários, com a África e com os ancestrais que foram trazidos, escravizados, para o Novo Mundo.

Há diferenças significativas quanto às motivações e aos contextos sociais em que os diferentes eventos festivos se realizam. Dentre as especificidades locais desse esquema festivo no Brasil, os autores que estudaram até meados de 1970, destacaram as variações entre ciclos de colheitas, de estações climáticas, de calendários de festejos católicos, dos meios de controle da religiosidade e da organização dos escravos, das articulações entre colonos, antigos negros escravos e populações indígenas, das ocupações de trabalho local, etc. Por sua vez, nas obras produzidas após 1970, destacam-se as diferentes versões do mito de aparição

---

<sup>7</sup> No terceiro capítulo desta tese tratarei deste tema tal qual aparece entre alguns povos africanos alcançados pela escravização em larga escala promovida por europeus até o século XIX.

de Nossa Senhora aos antigos negros escravos, as articulações entre grupos de congado e as paróquias locais, da relação entre participantes do festejo e seu posicionamento na estrutura social, das formas de financiamento dos festejos, seja através de órgãos públicos ou privados, de movimentos sociais e até mesmo por doações. Financiamentos que vão desde o acúmulo de bens devido às promessas que serão pagas pelos devotos dos santos ou doações destinadas à festa, como até mesmo via projetos com apoio financeiro de empresas públicas e privadas ou de recursos capitaneados via lei de incentivo cultural.

Para nossa reflexão, importam ainda os sentidos que os próprios participantes atribuem aos elementos presentes nas festas, sobretudo a maneira como distinguem os estilos de cada um dos grupos de congado, o contexto festivo, as sequências e os símbolos rituais. Todos os elementos posicionados em um festejo local precisam ser considerados, destacando-se suas relações com os demais elementos em questão. Pois, com efeito, cada versão do festejo engloba aspectos locais, cuja dinâmica e significados peculiares precisam ser examinados no contexto de realização, como um sistema de relações do qual fazem parte: os estilos de ternos de congado, os objetos simbólicos, o tema da realeza, a devoção aos santos, católicos ou não, as variações míticas, dentre outros. Desta forma é que se poderão estabelecer possíveis contrastes e afastamentos entre festejos documentados aqui e acolá, bem como indicar similaridades, aproximações e transformações entre seus elementos mais característicos.

### ***1.1. Para uma análise das variações locais***

Com o objetivo de elaborar um esquema geral do festejo, tomaremos como ponto de partida metodológico este argumento de Claude Lévi-Strauss (2003) acerca da variabilidade inerente aos fenômenos culturais:

O que interessa ao etnólogo não é a universalidade da função, que está longe de ser certa, e que não poderia ser afirmada sem um estudo atento de todos os costumes desta ordem e de seu desenvolvimento histórico, e sim que os costumes sejam tão variáveis (LÉVI-STRAUSS, 2003. p. 28).

Para Lévi-Strauss, não são regras invariantes que interessam à construção analítica de um “modelo geral”, mas as diferenças que demarcam suas manifestações. Seja o etnógrafo ou o historiador, cabe-lhe, portanto, a tarefa de “alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência geral ou mais geral, e que se torne, por isso mesmo, acessível *como*

*experiência a homens de um outro país ou de um outro tempo*” (IBIDEM, p. 32) [itálicos no original].

A comparação entre festejos de congados acontecidos em diferentes tempos e espaços, portanto, não tem a intenção de amalgamá-los em um modelo pronto e acabado, sequer dar conta de todas as suas possíveis variações. Mas, tão somente, expandir a reflexão sobre suas inúmeras formas de variação, e assim ascender a uma compreensão mais geral do fenômeno. Com efeito, os estudos disponíveis sobre os congados apontam um sem número de diferenças e de semelhanças locais – o ponto de vista aqui defendido é que estas variações, que não são poucas, podem ser desdobradas em tantas outras, de modo que tomadas em conjunto podem ser vistas enquanto uma série de transformações possíveis. Ou seja, mesmo sem pretender abarcar toda a diversidade dos usos e dos costumes em torno de um esquema geral, esta perspectiva permite um tratamento analítico de incontáveis variações locais.

Pois, como disse Edmund Leach (1996), ao examinar seus dados de campo, o antropólogo precisa vê-los “como se” compusessem um “sistema total” ou apontassem a existência de um equilíbrio estável, adotando uma perspectiva global em relação aos fenômenos observados - caso contrário, seria inviável qualquer descrição ou comparação:

Os ‘fatos gerais’ são concebidos como se estivessem ajustados ao modelo ideal de sociedade humana num estágio particular de desenvolvimento e são obtidos a partir da observação de sociedades que por definição estão numa fase particular – isto é, numa condição estática irreal (LEACH, 1996, p. 325).

A irrealidade ou a “ficção” assim produzida tem, evidentemente, o intuito analítico de tratar os modelos teóricos enquanto experimentos do pensamento. Tal argumento aproxima-se das proposições de Lévi-Strauss acerca do estruturalismo, visto como método e ferramenta analíticos. Como se sabe, para Lévi-Strauss (2011), o plano analítico não se confunde com o dos fatos observados, de maneira que o estruturalismo ofereceria para as ciências humanas uma perspectiva epistemológica incomparável:

Ele [o estruturalismo] efetivamente descobre, atrás das coisas, uma unidade e uma coerência que não podia ser revelada pela mera descrição dos fatos, de certo modo achatados e espalhados desordenadamente sob o olhar do conhecimento. Mudando de nível de observação e considerando, aquém dos fatos empíricos, as relações que os unem, ele constata e verifica que tais relações são mais simples e mais inteligíveis do que as coisas entre as quais se estabelecem e cuja natureza última pode permanecer insondável, sem que



essa opacidade provisória ou definitiva seja, como anteriormente, um obstáculo à sua interpretação (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 663).

Trata-se, portanto, de elaborar um esquema geral para os festejos de congado e que torne possível fazer comparações, contrastando as descrições dos ritos, dos estilos de ternos, de sua disseminação no tempo e no espaço, ainda que não se pretenda dar conta de todas as diferentes manifestações dos mitos e ritos, ou de todos os elementos simbólicos que possam ser agenciados. O empreendimento analítico, portanto, tem por objetivo alcançar um nível de generalização que permita traçar relações interessantes entre as descrições suscitadas, embora estas representem experiências ímpares para os participantes, observando aqui e ali seus afastamentos e aproximações.

Seguindo a perspectiva traçada por Lévi-Strauss (2003), o exercício aqui proposto busca avaliar as variações presentes no material etnográfico, destacando os motivos e os elementos simbólicos reportados nas diversas versões do mito e nas sequências rituais, de modo a reduzi-los a uma forma estrutural, configurando-se, assim, um plano sistêmico para fins de análise e comparação. Esta comparação pode ser feita entre versões de mitos e rituais registrados em locais distintos, e mesmo entre dados obtidos em diferentes sociedades e culturas, desde que, como assinalou Lévi-Strauss (2003), seus elementos e propriedades estejam previamente interpretados a partir de seus elementos estruturais:

Só é estruturado o arranjo que preencha essas duas condições: ser um sistema, regido por uma coesão interna; e esta coesão, inacessível à observação de um sistema isolado, revelar-se no estudo das transformações, graças às quais encontram-se propriedades similares em sistemas aparentemente diferentes. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 26)

São as “propriedades similares”, operacionalizadas pelas versões míticas e rituais dos congados, que tentaremos indicar, tendo em vista o estudo de suas transformações. Sabemos que propriedades similares àquelas presentes nos congados podem ser encontradas em sistemas muito diferentes, inclusive na cosmologia dos povos da África centro-ocidental, de acordo com os dados etnográficos de Luc de Heusch (1973, 1982 e 2000). A comparação, devemos considerar, é entre as lógicas que presidem esses esquemas festivos, e não a simples semelhança formal entre seus elementos constituintes. Pois não se trata de circunscrever o esquema festivo do congado a um conjunto de regras imutáveis, de elementos e motivos fixados pela tradição – estes esquemas festivos, na verdade, compõem apenas um sistema de

referências que são reconfigurados pelos grupos de congado em cada festejo que realizam. Inúmeros são os motivos, os temas e as sequências que ali se afiguram, e estes podem ser acionados de uma maneira ou de outra, agenciando novos arranjos que singularizam contextos festivos locais.

Em alguma medida, isso nos remete à discussão proposta por Bruno Latour (2006) acerca da observação das redes sociais: para ele, as redes são traçadas no decorrer do percurso analítico; elas são compreendidas como parte da empreitada descritiva, e não segundo um modelo sociológico prévio no qual os fenômenos deveriam se encaixar ou serem encaixados pelo analista. Assim, as relações e conexões realizadas pelos próprios atores – os congadeiros –, devem ser acompanhadas *in situ*, pois trazem eles mesmos ferramentas analíticas que podem incluir agentes humanos e não-humanos, ambos entrando no processo de composição do social (LATOURE, 2002). A proliferação de atores sociais sugere transbordamentos na constituição do social, para muito além dos agentes humanos, e apresenta novas questões à clássica dicotomia natureza versus cultura.

Ciente das críticas de Bruno Latour (2006) às “estruturas” e aos sistemas em geral, estes últimos tomados como formulações distanciadas da ação dos atores eles mesmos, devemos esclarecer que a proposta metodológica aqui discutida considera as sucessivas etapas de um processo de análise, de modo que os argumentos levantados por Lévi-Strauss e Latour, sob este aspecto, não precisam ser vistos como antagônicos.

Para Lévi-Strauss, é indispensável que um corpus ou conjunto mítico inclua o maior número possível de variantes dos mitos em foco, e suas transformações estruturais lembram uma espécie de nebulosa. À medida que novas versões são incluídas, descortinam-se os feixes de relações, cujas torções tornam possível o acesso à estrutura, apreensível apenas por meio de suas transformações (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Já para Bruno Latour (2006), o social como fenômeno surge no decorrer do processo da análise, que o descreve percorrendo-o e produzindo-o de fato, entremeado à atuação dos atores. Daí a distinção proposta pelo autor entre “*du social*”, fatos que compõem um social já dado, ou seja, previamente dispostos pelas categorias sociológicas, e o “*social*” que surge no processo de observação e descrição, produzido em meio a uma sociologia das associações (LATOURE, 2006).

O social número um, diz Latour (2006), seria uma espécie de matéria específica com o qual as categorias sociais podem ser explicadas, que impregna e explica a ação dos atores. O social número dois, por outro lado, busca incluir os elementos acionados pelos agentes

humanos e não-humanos, passíveis de serem manipulados para a constituição de um social. A análise, portanto, há de levar em conta toda uma gama de mediadores e intermediários manipulados pelos atores neste processo. Humanos e não-humanos se mobilizam e devem ser seguidos pela análise sociológica. Cabe ao sociólogo, então, percorrer os caminhos indicados pelos atores sociais, com seus mediadores e intermediários, e assim explicitar a sociologia das associações que ali se apresenta.

É dessa forma que pensamos considerar toda a série de atores humanos e não-humanos, sejam eles os participantes, os santos e toda sorte de objetos artesanais ou industriais, tal como os fe(i)tiches indicados por Latour (2002), que são manipulados na construção do social. Da mesma forma que a ciência produziria seus híbridos e sua natureza em meio a seus procedimentos (LATOUR, 2001), os diferentes povos também se valem da fabricação de objetos variados para a construção de suas relações e dinâmicas sociais, através dos quais “fazem passar” as relações sociais, produzindo-as.

Enfim, nossa preocupação metodológica é de evitar enquadrar os dados coletados em modelos teóricos *a priori*, podendo então, considerarmos seriamente o arranjo dos elementos no sistema de relações onde aparecem. Esses pontos orientam toda a reflexão, aqui empreendida, e serão retomados tanto na discussão acerca dos estilos de ternos de congado quanto no decorrer do quarto capítulo “Congados: mitos e ritos”.

Sendo assim, o empreendimento etnológico aqui proposto tem uma dupla tarefa, que remete à tensão de toda elaboração antropológica, como já destacava Maurice Bloch (1995): a busca de generalização, contudo, sem abrir mão da ação efetiva dos atores e das especificidades locais. Desta forma, buscamos assegurar que a elaboração de teorias etnográficas aconteça através de um diálogo verdadeiro com os atores, no qual se reconheça a equivalência epistemológica entre suas concepções e os conceitos sociológicos que propiciam a comparação e a generalização.

## **2. Primeiras abordagens**

Já comentamos acima a existência de um rico acervo de estudos sobre os “festejos dos congados”, com ênfases variadas, que foram produzidos a partir da observação de festejos realizados em diferentes momentos históricos e em diversas localidades no Brasil. Neste tópico faremos um apanhado de algumas dessas abordagens, de maneira a sublinhar que esses festejos são presididos por esquemas festivos similares. Vejamos alguns dos temas e dos motivos destacados por diferentes autores que trataram dos festejos por eles denominados de

Congos, Congados e Congadas. Embora a ênfase das abordagens etnográficas indiquem variações e modificações dos temas e motivos que aparecem nos festejos, são também bastante notáveis aqueles aspectos que vêm persistindo ao longo tempo.

De início, destacam-se os relatos de viajantes entre os séculos XVII e início do XX<sup>8</sup>. Em seguida, os trabalhos mais alentados sobre congado dos idos de 1950, animados pelo movimento de defesa do folclore nacional, movimento destacado por Cavalcante e Vilhena, (1990), como as obras de Alfredo João Rabaçal (1976) e Aires da Mata Machado Filho (1974). Por último, há alguns estudos antropológicos e outros pautados em referenciais teórico-metodológicos mais recentes, sobretudo pós 1970. Destes, os de Carlos Rodrigues Brandão mostram-se os mais relevantes, devido ao cuidado com os métodos de coleta, organização dos dados e tratamento teórico que emprestou ao tema. Ainda que a extensa obra de Brandão mereça um comentário bem mais abrangente, aqui se trata de destacar determinados pontos que serão retomados adiante, e assim promover o contraste com nossos dados etnográficos, como também indicar uma mudança de perspectiva no estudo dos festejos populares.

### **2.1. Arthur Ramos: os motivos festivos e as influências bantas**

Arthur Ramos (2001 e 2007) publicou suas obras na primeira metade do século XX. Para ele os congos representavam, enquanto sobrevivências, os fatos históricos das lutas angola-conguesas, onde se destacavam a cerimônia de coroamento de antigos monarcas do Congo e as lutas entre os reinos africanos e os europeus invasores. Em sua análise, ele examinou os diferentes motivos e temas que aparecem nos festejos dos *congos*, dos *ranchos* e dos *cucumbis*, no Brasil, à luz das epopeias africanas. Entre outros exemplos, o tema da coroação do rei congo nos festejos será relacionado pelo autor à realeza africana no reino do Congo e Matamba no século XVII, sublinhando a associação entre o poder político e sagrado nestas realezas africanas.

Acerca da disputa entre dois *ranchos*, “os negros” e “os caboclos”, na cidade de Pilar, no estado de Alagoas, Arthur Ramos (2007) busca a explicação do contexto ritual nos acontecimentos históricos relacionados à fuga dos escravos para os quilombos da região<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Diferentes registros destes festejos podem ser garimpados em obras como *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*, de Spix e Martius (1981).

<sup>9</sup> Sobre conflitos e disputas entre negros e índios quando da formação de quilombos, existem descrições reunidas por Edson Carneiro (2005). Outro estudo deste tema, restrito ao oeste do Mato Grosso, é o de Maria de Lourdes Bandeira (1988). Anne-Marie Losonczy (1997) também destaca as relações entre índios e negros, sobretudo no que se refere à interlocução mágico-religiosa na região do Chocó, na Colômbia, na Amazônia Legal.

Ainda que as cantigas dos “caboclos” façam uma menção direta à dança indígena *toré*, Ramos (2007) considera que os “caboclos” identificariam o conjunto de habitantes não negros, ou seja, colonos brancos e índios.

Todavia, o motivo ritual do rapto de mulheres do rancho dos negros, pelos caboclos, ali citado rapidamente, foi encontrado também por Maria de Lourdes Bandeira (1988) na festança anual que acontece na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, Mato Grosso. Nesta, a disputa ocorre entre os “Congos” e os “Pretinhos da Guiné”, e os primeiros se recusam a ceder em casamento a filha do Rei do Congo. O pedido feito pelo emissário do Rei de Bamba, que vem acompanhado dos “Pretinhos da Guiné”, é considerado como uma afronta pelo Rei do Congo, e motivo da declaração de guerra que se segue, da qual os Congos saem vencedores – aqueles são então convertidos ao catolicismo, tornando-se devotos de São Benedito<sup>10</sup> (BANDEIRA, 1988).

Importa destacar, por hora, a interpretação que Arthur Ramos (2001 e 2007) dá para a ocorrência dos motivos rituais nos festejos, a saber, uma reminiscência de eventos históricos passados. Sejam estes eventos os feitos passados das realezas africanas, as fugas do cativo, a formação de quilombos e demais acontecimentos que marcaram a trajetória das populações africanas escravizadas no Brasil. Como hipótese, para ele, ainda que os praticantes dos festejos atuais desconhecem tais correlações entre os temas festivos e as histórias passadas, tudo isto ali estava presente enquanto um “*inconsciente folclórico*” (RAMOS, 2007). Esta noção foi utilizada pelo autor para explicar a prevalência de motivos comuns disseminados em localidades distintas do território brasileiro.

Para Ramos (2007), tanto o quilombo dos Palmares, em Alagoas, quanto o “auto dos congos”, revelavam a influência dos negros bantos ou bantus. Segundo ele, os versos das cantigas em diferentes festejos indicavam sua proximidade fonológica com línguas do ramo banto, corroborando informações sobre a distribuição que o tráfico de escravos promoveu de bantos e sudaneses pelo território da colônia portuguesa. Buscava, assim, retrazar a influência dos diferentes povos africanos nas manifestações culturais e religiosas do Brasil.

Sob a influência dos bantos, segundo Ramos (2007), os festejos populares do Brasil adotaram classificações totêmicas e se apropriaram dos temas da realeza e da coroação de reis

---

<sup>10</sup> Não foi possível precisar se os “pretinhos da guiné” são vencidos e convertidos pelo “Congo” e pelo Rei do Congo ou se são mortos e ressuscitados pelo Rei do Congo, o que aponta diretamente sobre o estatuto mágico da chefia e da realeza em questão. Para Luc de Heusch (2000), a associação entre poder mágico e chefia é um dos critérios para considerar as realezas africanas enquanto “realezas sagradas”, dissociando-as, segundo ele, da “realeza divina” indicada por Sir James Frazer.

africanos. O totemismo, que o autor apontou, conformaria a maneira como os chamados ranchos, ternos ou cucumbis representam suas diferenças. Na verdade, o referido autor não desconhece a influência exercida também por outros povos africanos, como os sudaneses:

Os festejos de coroação dos reis e o motivo das embaixadas não foram apenas de origem bantu. Já vimos que os ranchos baianos herdaram muita coisa do totemismo sudanês, principalmente jeje (...) na Bahia, onde o tráfico maior foi de escravos sudaneses, vamos encontrar sobrevivências de coroação de reis em antigos festejos carnavalescos, hoje quase extintos. Esses festejos reconhecem duas origens: sudanesa e bantu. De fato as instituições totêmico-históricas (ciclo dos reis) de origem bantu foram tão poderosas no Brasil, que até na Bahia, onde o tráfico maior foi de sudaneses, se misturaram a festas populares que reconhecem esta última origem. (RAMOS, 2007, p. 73).

Com efeito, as instituições sociais sudanesas eram tidas, na época da análise do autor, como mais organizadas, e teriam servido de contraponto aos cultos de herança bantos, vistos como “atrasados”, e assim, passíveis de miscigenação. Mesmo assim, no caso dos festejos em pauta, predominaria a influência sócio-cultural banta. Vejamos:

De um lado, a religião e o culto, de origem sudanesa (principalmente jeje-nagô) devido à sua importância e desenvolvimento, assimilaram os cultos mais atrasados de procedência bantu, como demonstramos em ‘O negro brasileiro’. De outro lado, as instituições sociais, de procedência angola-conguesa, fizeram o trabalho inverso, englobando instituições de origem sudanesa. É o caso da Bahia, com o seu pequeno número de negros bantus, mas apresentando festas populares de franca origem angola-conguesa: cucumbis, festas de reis congos, festejos carnavalescos (estes com a dupla origem aludida, bantu e jeje-iorubana). (RAMOS, 2007, p. 73 e 74).

Outros autores, dentre os quais Roger Bastide (1974), também ressalta esse entrelaçamento das “tradições” de bantos e de sudaneses durante o Brasil Colônia. O tema será mais bem trabalhado no terceiro capítulo. Por ora, apenas algumas informações sobre os bantos e sudaneses e sua inserção nos sistemas escravagistas que vigoraram nas Américas.

Os sudaneses seriam os povos provenientes da chamada Costa do Ouro, atual Gana, enquanto os bantos, os da África Centro-Ocidental, principalmente os habitantes dos arredores do rio kongo. No entanto, no Brasil colonial essas populações vivenciaram interações e imbricações, em razão da dinâmica do tráfico de escravos, dos ciclos econômicos regionais e dos deslocamentos territoriais. Dedicamos o terceiro capítulo a este tema.

De um modo geral, Arthur Ramos (2001 e 2007), Raimundo Nina Rodrigues (2010), Edson Carneiro (2005 e 2008) e Roger Bastide (1974) supunham que as influências específicas de cada um dos povos africanos escravizados poderiam ser identificadas nas manifestações culturais afro-brasileiras. E tinham as instituições sociais dos povos sudaneses por mais avançadas, tanto que estes teriam, supostamente, conseguido preservar suas tradições e influir decisivamente na religiosidade afro-brasileira. Por sua vez, a cultura dos bantos teria ganhado expressão nas festas populares, sobretudo por suas características totêmicas. Ademais, a tendência à miscigenação das tradições bantas teria resultado na sua descaracterização.<sup>11</sup>

Parece evidente, contudo, que essa argumentação está assentada numa espécie de grade classificatória das raças, que transpõe desta feita o determinismo biológico para a análise cultural. Voltaremos a esta questão no terceiro capítulo, sobretudo a respeito da especificação das diferenças entre bantos e sudaneses e a utilização desses rótulos étnicos. É verdade que essa associação dos congados com a herança dos povos bantos, de maneira quase consensual, irá perdurar mesmo nos trabalhos mais recentes. Leda Maria Martins (1997) e Maria de Lourdes Bandeira (1988), por exemplo, sublinharam a chegada de grupos bantos nas regiões onde se realizam os festejos atuais. Já Patrícia Couto (2003) indicou supostas similitudes entre práticas festivas dos congados com a de grupos bantos escravizados. Os versos das cantigas e as transformações dialetais das línguas banto foram também referidas tanto por Ramos (2007) como por Bandeira (1988).

Vale notar que a classificação dos povos da África Centro-Occidental, dentre os de língua do ramo banto<sup>12</sup>, tem sido utilizada por historiadores, sociólogos, filósofos e linguistas. É o caso de Luc de Heusch, George Balandier, J. Vansina, Alexis Kagamé e tantos outros.

Robert Slenes (2011) sugere que, durante o século XVIII, escravos oriundos de diferentes povos africanos que se encontravam no sudeste brasileiro se congregaram em torno de certa matriz etnolinguística proto-banto. A comunicação entre indivíduos de diferentes etnias africanas tornou-se possível com base na descoberta de afinidades com as concepções culturais dos bantos. Esta discussão das influências étnicas no esquema festivo do congado será retomada no terceiro capítulo.

---

<sup>11</sup> Beatriz Goés Dantas (1988) trabalha as implicações destas perspectivas que denomina como uma “busca da pureza nagô nos cultos afro-brasileiros”, sobretudo no que se refere aos estudos sobre os candomblés.

<sup>12</sup> A noção banto ou bantu reúne uma diversidade de grupos étnicos presentes na África Centro-Occidental, Austral e Oriental.

Por ora, cabe enfatizar a interpretação que dá Arthur Ramos para os “autos dos congos” enquanto representação de reminiscências históricas e sobrevivências das tradições totêmicas dos bantos africanos. Ele propõe uma separação entre estas perspectivas analíticas, separando-as por capítulos (RAMOS, 2007).

Resta saber no que consiste, para Arthur Ramos (2001), o totemismo dos povos bantos da África. O que se pode supor acerca dessa atribuição? Quais as relações de aliança e rivalidade os grupos rituais articulam nos “folguedos brasileiros”? Em que consistem as diferenças entre os grupos associadas a animais, plantas, objetos inanimados e mesmo a denominações étnicas?

## **2.2. Mário de Andrade: herança africana, cortejos e embaixadas**

Segundo Mário de Andrade (2002), os Congos realizados em diferentes locais do Brasil seriam danças dramáticas de origem africana que retomavam certos eventos tribais relevantes, de modo que os congos correspondiam a uma celebração desses fatos históricos ocorridos séculos antes: a música, a dança e o drama em geral representavam, nos festejos brasileiros, a coroação de um rei, as lutas e as embaixadas que tal qual sucediam nos reinos africanos de outrora.

Recordamos que o tema da entronização do poder real, que James Frazer abordou largamente em *The Golden Bough*, foi interpretado por Van Gennep (2011) como um rito de passagem, pois se trata de conferir a uma pessoa um poder diferenciado, seja ele mágico, religioso, político ou todos estes ao mesmo tempo.

Mário de Andrade (2002) observa certa distinção entre essas danças dramáticas: enquanto nos cortejos, os grupos dançantes se locomovem, nas embaixadas são encenados motivos selecionados para certos ambientes. Contudo, os cortejos e as embaixadas comumente se apresentavam em conjunto nos congos (ANDRADE, 2002). Os cortejos são realizados mais livremente nos desfiles dos Congos; já as embaixadas são partes fixas:

o segundo elemento essencial dos Congos é a representação duma embaixada, de paz ou guerra, geralmente de guerra. Essa é a parte propriamente dramática, com peças fixas, de seriação predeterminada e lógica (IBIDEM, p. 305).



Entretanto, segundo o próprio Mário de Andrade, as embaixadas estariam quase ausentes nas congadas de Minas Gerais, contrastando com as de São Paulo. Rossini Tavares de Lima (1981) e Giovanni Cirino (2012) realmente indicam a ocorrência recente de embaixadas nas congadas do litoral norte do estado de São Paulo. Podemos destacar que nos congados atuais as embaixadas acontecem em alguns locais, mas em outros não. Talvez, porque, nos festejos atuais, o que seria uma embaixada, partes fixas com seriação determinada, se apresente agora de forma transformada.

Na congada da localidade de Airões, próximo à cidade de Viçosa, mesorregião da Zona da Mata, Minas Gerais, o “Mestre Boi” executa junto de seu grupo de congo certas atuações rituais que podem ser relacionadas às embaixadas. Do mesmo modo, no distrito de Milho Verde, mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, ocorre uma disputa ou “batalha simulada” entre o mestre dos catopés e o mestre dos marujos. Ambos, estilos de ternos de congado locais. Na cidade do Serro, MG, há lutas de espadas entre membros dos Marujos, e entre os caboclinhos há uma dança que envolve trançar fitas coloridas em um mastro erguido para esse fim, o que, em alguma medida, sugere funções análogas às das embaixadas. Destacam-se aqui a realização de uma atuação onde o grupo não está em cortejo, mas executando um entrecho específico.

Contudo, em outros locais, eventos análogos, como disputas e desafios entre os ternos de congado, talvez estejam cumprindo a mesma função ritual daquelas embaixadas. No entanto, estes conflitos não podem ser vistos como partes fixas que são realizadas por um grupo em momentos determinados de um festejo. No município de Serra do Salitre, mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, Patrícia Costa (2012) encontrou uma espécie de embaixada realizada pelo grupo “Vilão Fantástico de Serra do Salitre”. Na mesorregião do Campo das Vertentes não observamos embaixadas como as descritas por Mário de Andrade (2002). Do mesmo modo que descrevemos as disputas entre os ternos de congado ocorridas em alguns festejos em São João del-Rei (SILVA, 2009), Patrícia Costa (2003) destacou conflitos muito similares, acerca da “amarração” de um terno por outro. Tudo isso, porém, não são procedimentos rituais padronizados, nem são executados em todos os cortejos ou em todas as festas, mas contêm uma forte dimensão de improviso, sejam nas músicas, nas cantigas, nas danças e, sobretudo, na condução do grupo pelo seu capitão ou chefe. Nestas atuações os grupos estão em cortejo, em movimento, e as disputas se referem à tentativa de impedir o movimento de outro grupo, é o que denominam por “amarrações”.

Destacam-se aqui dinâmicas ritualizadas que são próximas a um jogo, pois não se sabe os resultados dessas disputas antes de suas realizações<sup>13</sup>.

Nas descrições sobre os cabildos em Cuba, também se relatam disputas entre diferentes cabildos nas cerimônias chamadas Maní (ORTIZ, 1981 e 1995) – retornaremos a este ponto adiante, após a descrição dos ternos de congado e de suas festividades a Nossa Senhora do Rosário.

Acerca das observações de Mário de Andrade para as danças dramáticas no Brasil, Maria Laura Cavalcanti (2004) apontou três questões centrais indicadas pelo autor e que reaparecem em outros estudos sobre festejos populares no Brasil: a forma estética, o conteúdo temático e a origem comum. Estas preocupações estariam presentes em um rol de estudos de diferentes folguedos, danças populares ou culturas populares brasileiras. Nos estudos sobre o congado, reencontramos essas questões nas obras realizadas até metade da década de setenta do século passado, como as de Arthur Ramos (2001), Aires da Mata Machado Filho (1974) e Alfredo João Rabaçal (1976), mas também nas mais recentes, como as de Brandão (1978, 1980 e 1981), Martins (1997), Couto (2003), Silva (2009) e outros.

Vejamos, por exemplo, a tentativa de Mário de Andrade para definir um núcleo comum a um dos mais conhecidos folguedos populares, o bumba-meu-boi. Caracterizado por grande variação nas narrativas míticas e nas execuções festivas, este folguedo ainda é realizado em quase todas as regiões brasileiras, sobretudo no norte e nordeste. A crítica feita por Cavalcanti (2004) é de que as tentativas de encontrar um núcleo comum seriam limitadas pela própria dinâmica do festejo em pauta. A mesma crítica poderia ser feita com relação à argumentação de Mário de Andrade para os “congós”, uma vez que nestes também se observa variações das narrativas e das execuções.

Isto nos leva diretamente à exigência metodológica de, ao invés de buscas infrutíferas de um núcleo temático comum aos congados, é necessário tentar compreendê-los justamente a partir de suas próprias variações e, analisando-as em conjunto, buscar desvendar o sentido de suas transformações. Decerto, a forma estética e o conteúdo temático oferecem os meios pelos

---

<sup>13</sup> Referimo-nos à oposição entre jogo e ritual pontuada por Lévi-Strauss (2005). No jogo os resultados não estão dados de antemão, ao contrário do rito. Em algumas interações rituais entre os congados, conforme apresentaremos, o resultado das atuações não está definido antes da realização desses procedimentos – o que remeteria ao jogo –. Na maioria desses casos, os resultados das atuações rituais não são considerados pela dicotomia vitória-derrota. Sobre essas interações, que podem ser vistas como brincadeiras, conflitos e disputas entre ternos, retornaremos a discussão quando tratarmos dos procedimentos rituais do “*estar no Rosário*”, no quarto capítulo.

quais os congados compõem suas formas expressivas, mas estas não asseveram uma “origem comum”, sequer um *script* único a ser encenado pelos participantes do festejo<sup>14</sup>.

Por fim, é interessante destacar uma distinção que Mário de Andrade reconhece entre os agrupamentos de *ranchos* e aqueles denominados de *ternos*. Para ele, os festejos dos ranchos não estariam atrelados a eventos religiosos, assumindo mais uma dimensão de brincadeira, já os festejos dos ternos, sim (ANDRADE, s/d).

### **2.3. Alfredo João Rabaçal: motivos variantes e esquema geral**

O que Mário de Andrade (2002) chama de Embaixadas e de Cortejos são referidos por Alfredo João Rabaçal (1976), que também considera os Congos como “danças dramáticas”. Porém, Rabaçal (1976) parece não admitir a prevalência de um núcleo comum para o folguedo; antes, evidencia diversos motivos que aparecem nos “Congos, Congados e Congadas”. Em seu livro *As Congadas no Brasil*, Rabaçal (1976) oferece uma “definição” interessante para esses festejos:

folguedos populares que se assemelham entre si por apresentarem uma representação de tipo dramático, categorizada em seus entrecchos por bailados de espadas ou bastões, precedida por um desfile ou cortejo dos personagens hierarquizados na marcha segundo os papéis que desempenham como membros do grupo de dança (...) Estruturados como cerimônias de coroação dos Reis de Congo, representando danças dramáticas entre uma rainha Ginga e o Rei de Congo, teatralizando a luta de Mouros e Cristãos, ou figurando o encontro de dois bandos, os Congos, Congados, Congadas tem fornecido sensível material para análise [...] (RABAÇAL, 1976, p. 11)

Com base em diversos registros no Brasil, o autor propõe uma análise do conjunto de folguedos, considerando sua distribuição temporal e espacial e os motivos temáticos que neles figuravam (RABAÇAL, 1976). Por exemplo, aborda o tema, ainda presente, acerca das datas das festas que variavam de uma região a outra, pois vinculadas a distintos calendários religiosos.

Rabaçal destacou cinco grandes motivos condutores dos festejos no Brasil: desfiles e cortejos realizados em locais públicos, em contextos religiosos, nos quais grupos cantavam,

---

<sup>14</sup> Acreditamos que as reflexões sobre a elaboração de um esquema geral do festejo, anunciadas no início do capítulo, foram suficientes para informar nossa posição metodológica. A saber, de que a elaboração de esquemas gerais deve ser composta pelas possíveis variações, e nunca se respaldar em modelos com regras fixadas que incluam ou excluam determinadas variações. Daí que a existência e a articulação de novos casos podem transformar o esquema geral inicialmente dado, que funciona apenas para agrupar um conjunto de variações durante um período determinado.

dançavam, tocavam instrumentos e realizavam coreografias; a reunião de grupos em Embaixada, representando a luta entre Mouros e Cristãos; a teatralização de lutas entre um Rei do Congo e uma Rainha Ginga; a representação de Embaixadas com encontros guerreiros; e encontros de Embaixadas Diplomáticas entre realezas distantes (RABAÇAL, 1976).

Assim, o que tanto Mário de Andrade (2002) quanto Rabaçal (1976) identificaram como Cortejos são ainda eventos assíduos nos Congados de Minas Gerais. As Embaixadas, no entanto, aqui são pouco frequentes ou destoam do temário que eles apontaram. Uma hipótese, a ser considerada, seria a de uma metamorfose das ditas embaixadas, que talvez sob novas roupagens vivifiquem os festejos atuais. Adiante, indicaremos certos registros rituais, em meio a cortejos, por exemplo, que poderiam encontrar aqui sua chave explicativa. Outros motivos rituais, como a batalha do rei congo com a rainha ginga, a luta entre mouros e cristãos ou o tema da ressurreição do príncipe, pareceram-nos ausentes da região ora estudada.<sup>15</sup>

Todavia, como tentaremos precisar, em Minas Gerais a ênfase recai nos relatos de disputas mágicas entre os vários estilos de ternos, nas atuações singulares que mobilizam cantos, músicas e danças protagonizados pelos grupos nos cortejos<sup>16</sup>. Não se trata aqui tanto de formas rituais fixas ou padronizadas, tal como Mário Andrade (2002) definiu as embaixadas. Antes, trata-se de improvisações lastreadas em cantigas conhecidas, mas cujos versos podem ser alterados segundo o contexto e os movimentos do grupo festivo, de modo que essas cantigas são ali “acionadas” para atender as vicissitudes de uma dada circunstância.

Voltaremos a essa questão na discussão sobre os enunciados rituais do “*estar no rosário*”. Por ora, importa destacar, assim como Andrade (2002) e Rabaçal (1976) apontaram na descrição dos cortejos e das embaixadas, essas formas rituais renitentes, que são os embates simbólicos entre os grupos participantes, que eram e ainda são travados no interior dos festejos.

---

<sup>15</sup> Com excessão do festejo no Rio das Mortes [R.2]. No final do dia festivo deste local sempre ocorre uma espécie de batalha entre “*os mouras*”, que acompanham o congado local em seus percurso e cortejo festivo, e os reis da festa. Quando os primeiros tentam retirar, com suas espadas de madeira, a coroa dos reis, estes são protegidos por algumas pessoas com pequenos pedaços de madeira em mãos que se deslocam à frente dos reis. Tal momento poderia ser compreendido como uma espécie de embaixada.

<sup>16</sup> Diferentes trabalhos descrevem contendias, conflitos e disputas entre estilos de congado. Muitas das vezes são conflitos rituais que envolvem resoluções e disputas mágicas, envolvendo feitiços. Isto foi apontado por: Brandão (1981 e 1985), no estado de São Paulo e Goiás; Couto (2003) para cidade de Bom Despacho e Costa (2009) para Serra do Salitre, estas últimas, situadas na mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Parnaíba, Minas Gerais; Bandeira (1988) no Mato Grosso; Fernando Ortiz (1981 e 1995) para os cabildos cubanos, sobretudo quando descreve as disputas denominadas *Maní*.

#### **2.4. Aires da Mata Machado Filho: resistência e desaparecimento**

O filólogo Aires da Mata Machado Filho (1974) registrou por volta dos anos de 1970, ainda que de maneira breve, um rico material sobre congados de Minas Gerais, que ocorriam na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte. Além de argumentos mais gerais para a compreensão de tal fenômeno social, Aires da Mata oferece-nos dados bastante relevantes coletados em vários locais da região indicada.

Já nos títulos dos capítulos, o autor sublinha seus interesses nos temas: “Reconstituição Histórica dos Congados”; “Natureza dos Congados”; “Superestrutura Cultural dos Congados”; “Cultura Material”; “Calendário de Festas”; “Relatos e Opiniões Pessoais sobre Congados”; “Vínculos institucionais”. Seus comentários, do mesmo modo, trazem subsídios importantes para nossa reflexão contemporânea sobre os temas que ainda envolvem os estudos do congado: entre outros, sobre a adoção do culto à Nossa Senhora do Rosário pelos antigos negros escravos; sobre as associações dos antigos escravos às irmandades católicas; sobre os estilos de ternos e das confrarias de ajuda mútua; sobre as influências bantas no congado; sobre os segredos relativos aos saberes de feitiços; e sobre o disfarce dos reais sentimentos nas execuções públicas dos congados. Abaixo, vejamos o que ele diz sobre as embaixadas:

Outro traço da superestrutura cultural dos congados é a embaixada, que pode ser cantada ou falada por um dos dançantes ou especificamente o primeiro capitão. Trata-se de uma homenagem a uma entidade superior – Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Reis Congos, etc. – ou de oposição a um adversário focalizado por elementos de outro grupo ou do próprio. Por isso são chamadas embaixadas de paz ou de guerra. (MACHADO FILHO, 1974, p. 46).

Em termos muito claros, enquanto forma ritual, as embaixadas podem ser tanto laudatórias quanto uma expressão de conflitos entre seus participantes. Afinal, enquanto evento folclórico, o congado estava sujeito a toda espécie de mudanças, às dinâmicas interétnicas, a processos de dessacralização ritual e de secularização de práticas:

O folclore atuou como instrumento de comunicação entre a sociedade negra, a indígena e a branca. Religião, magia e mitologia interpenetraram-se, disfarçaram-se e as instituições canalizaram o inconsciente ancestral do negro, sendo esquecidas as primitivas significações rituais. E o processo de mudança social encarregou-se de transformações posteriores,

dessacralizando ritos e secularizando praticas sagradas. (MACHADO FILHO, 1974, p. 18).

A despeito de sua proposta de compreender os congados e o folclore de modo amplo, em meio a processos de adaptação e de transformação que ocorrem no contexto da sociedade envolvente, a conclusão do autor é de uma tendência à sua descaracterização crescente “face às implicações geradas pela industrialização, urbanização e secularização. Em outras palavras, pelo processo de desenvolvimento sócio-econômico” (IBIDEM, p.80). Para Aires da Mata (1974), a dinâmica social a que o folclore estaria sujeito produz uma sobredeterminação que, invariavelmente, descaracteriza tal manifestação popular a ponto de conduzir ao seu desaparecimento.

Se é verdade que se deram modificações nas indumentárias, nas funções desempenhadas pelos grupos nos ritos festivos, suprimindo ou inovando na execução dos motivos, assim como na sequência dos cortejos, bem como as influências decorrentes das estreitas relações com a Igreja Católica, com as paróquias locais e seus padres, tais modificações não resultaram no colapso dos festejos e dos grupos. A previsão de uma total derrocada não se efetivou, ainda que os enviesamentos e reacomodações pautados por realidades locais, as mudanças de moradia de “sabedores do festejo”, o êxodo rural de congadeiros para periferias de centros urbanos, propiciassem que tudo isso viesse produzindo transformações significativas<sup>17</sup>. Pois as descaracterizações, os lapsos e as perdas de memória coletiva têm, como contraponto, a busca das raízes e das tradições esquecidas em muitos locais, que elegem certos elementos como símbolo de um sonhado resgate do passado cultural, no intuito de refazer e assim atualizar os festejos e suas tradições.<sup>18</sup>

### ***2.5. Carlos Rodrigues Brandão: origens e articulações no contexto social***

Os estudos deste antropólogo, sobre os festejos populares no Brasil, e que tiveram início ainda na década de 1970, têm um cunho fortemente etnográfico e, ao menos de início, de inspiração estruturalista. Com isso, Rodrigues Brandão produziu um rico material sobre os

<sup>17</sup> Sobre esse ponto, ver Carlos Rodrigues Brandão (2007), especialmente na pagina 309, onde indica casos de deslocamentos dos “sabedores da tradição” e de suas reelaborações para fundar novos festejos em contextos diversificados. Para um relato sobre esses deslocamentos em períodos recentes, sobretudo nos anos 90, ver também Rubens Alves da Silva (2010).

<sup>18</sup> Manuela Carneiro da Cunha (2009) tece comentários esclarecedores: As argumentações sobre os elementos culturais utilizados como sinais diacríticos e a manipulação consciente a fim de remeter a uma tradição, assim como o processo inconsciente que também estão sujeitos, pois ao serem articulados aos sistemas relacionais locais, novos sentidos podem se apresentar. Voltaremos a esta reflexão ao falarmos da etnicidade no item 6 (seis) do terceiro capítulo.

congados nos estados de São Paulo, Goiás e Minas Gerais, nos quais destaca as performances rituais (BRANDÃO, 1981 e 1985), o contexto social dos festejos (BRANDÃO, 1974, 1978 e 1981) e possibilidades de análises comparativas mais gerais (BRANDÃO, 1978 e 1981).

Em alguns casos, na mesma trilha de Mário de Andrade (2002) e Arthur Ramos (2001), o autor tratou dos congos sob a ótica do folguedo e da dança dramática, que remontariam às tradições africanas. Contudo, Brandão assinalou a importância de uma reflexão sobre esses festejos realizados nos dias de hoje, considerando seus contextos de atuação, os diferentes processos sociais que se desdobram ao longo do tempo e suas articulações com os demais festejos populares. Esta perspectiva pode ser encontrada, por exemplo, no quadro genealógico que apresentou na parte final de *O Divino, O Santo e A Senhora*, de 1978, indicando o lugar ocupado por algumas famílias proeminentes, há várias gerações, nos festejos do Divino em Pirenópolis, Goiás. Em outra obra, *A Festa do Santo de Preto*, de 1985, sublinhou as ocupações trabalhistas dos participantes dos congados, com a predominância, entre os congadeiros, de trabalhadores rurais e/ou de prestadores de serviços gerais no meio urbano.

Num primeiro momento, Brandão retoma alguns apontamentos de Edison Carneiro, sobre as “origens” dos congados:

Os congos seriam um ritual inicialmente ligado à identidade de negros africanos. Aos poucos eles se desvirtuaram para se tornarem, sob pressão de senhores brancos, em algumas danças dentro de festejos católicos desde onde as formas rituais e os seus significados primeiros de lutas contra o invasor português foram perdidos (BRANDÃO, 1978, p. 155).

Não se trata, contudo, de uma inquirição sobre as origens africanas desses folguedos, sequer da questão de seu “desvirtuamento” das tradições mais autênticas das populações negras no Brasil, e, sim, da possibilidade de demarcar socialmente as situações de dominação que portugueses e, depois, proprietários locais, sobretudo brancos, lhes impuseram. Vejamos o trecho a seguir:

Sob capas formais de um ritual originalmente africano – as embaixadas, alguma coreografia e alguns toques, umas poucas palavras entre dialetos negros e o português – alguns tipos de Congadas e, mais ainda, o Reinado são folguedos folclórico-religiosos de origem europeia, tal como outros de mesma forma e mesmos usos rituais. (IBIDEM, p. 129).

Assim, diz Brandão (1978), embora executado por descendentes de africanos oprimidos, o Reinado seria antes de tudo uma comemoração a santos católicos, um ritual organizado segundo os padrões religiosos mantidos por descendentes de europeus no Brasil.

Assim sendo, os motivos e os temas festivos serão tomados como instâncias nas quais os significados sociais são produzidos e articulados nos próprios contextos das performances rituais. Sua abordagem, de certo modo, anuncia um reposicionamento analítico nos estudos sobre os festejos populares, em especial, sobre os congados, ao privilegiar a descrição dos eventos festivos e a história de vida das pessoas que os realizam, antes de especulações sobre suas origens africanas ou influências de culturas específicas. O ponto de partida e, também, o de chegada da análise está na localidade, nos festejos, nos participantes.

Ao tratar, por exemplo, das festas do Reinado em Goiás, Brandão observa que o festejo já não contava com o acompanhamento de guerreiros congos, e que se afigurava como uma coisa de “brancos” urbanos e “da roça” – os negros haviam sido alijados do festejo por contingências situacionais, segundo o autor, ocasionando assim um deslocamento de elementos rituais (BRANDÃO, 1978). As mesmas alterações teriam afetado ainda as Festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e as do Espírito Santo, realizadas em períodos distintos. As semelhanças entre essas festas se estendem à relação entre a ocupação social dos participantes e a escolha dos personagens rituais, as posições cerimoniais, os cortejos nas casas e igrejas, os ritos católicos e a distribuição de alimentos. Nas Festas do Espírito Santo, por sua vez, dava-se a participação de distintos grupos sociais locais, atuando nas Cavalhadas, nas Pastorinhas e nos Mascarados. Mas os Congos ali já não estavam mais: “o Reinado perdeu, nos últimos anos, seu alegre acompanhamento de guerreiros Congos” (BRANDÃO, 1978, p. 129).

Com isso, a população negra perdia espaço nos festejos mais importantes da região, muito embora seu vínculo histórico com tais manifestações, como o “festejo do reinado”, a coroação de reis e a saudação a santos católicos. Para o autor, os vínculos sociais se desdobram nesses festejos públicos, denotando o lugar e o papel das populações negras na sociedade brasileira:

A suposição de que um ritual como o Reinado poderia derivar quase inteiramente de antigas procissões cerimoniais de africanos, sendo, portanto, mais um outro componente de tradições negras e coloniais trazidas ao Brasil, afastou alguns folcloristas de se aperceberem de suas características e dos seus significados sociais mais importantes. (IBIDEM).



As dinâmicas sociais cotidianas, expressão da desigual condição de vida entre a população negra, empregada em trabalhos e serviços subalternos, e uma elite branca, sobretudo de proprietários e empresários urbanos e donos de fazenda, como mostrou o autor, desdobram-se na realização dos festejos locais. Ilustrativo, portanto, a ausência dos congos, observada nos festejos de Goiás, ora coordenada pela elite branca, aí dominante.

De acordo com Brandão (1978), o argumento de que esses festejos não se compunham apenas de elementos culturais de “origem” africana, já havia sido levantado por Florestan Fernandes. Brandão dá um passo à frente, assim nos parece, ao sublinhar que “o Reinado são festejos folclórico-religioso de origem europeia” (IBIDEM) – ainda que essa forma arcaica não produza efeitos nos atuais reinados e congados.

Do nosso ponto de vista, divergindo aqui do autor em pauta, os vestígios de “sobrevivências africanas”, isto que é considerado como uma espécie de “capa formal de um ritual africano”, vão bem além de alguns toques, umas poucas palavras e aspectos dialetais. Como procuraremos mostrar ao longo desta tese, os motivos variantes dos festejos, as versões míticas e o tema da realeza associado à saudação de santos sugerem um conjunto de transformações que, em boa medida, aproxima-se de matrizes africanas em diálogo com influências culturais de fontes diversas. Esta hipótese, por sua vez, encontra respaldo no próprio processo histórico de escravização e traslado de populações africanas, que proporcionou uma profusão de contatos e trocas culturais entre os continentes africano e sul-americano.

### **3. Ênfases contemporâneas**

Como vimos acima, alguns autores engajados na defesa do folclore nacional consideravam que as reconfigurações ocorridas nos congados giravam em torno de um núcleo cultural ou religioso comum, acomodando-se de alguma maneira às diferenças sociais que prevaleciam na sociedade brasileira. Suspeitavam de uma possível degradação nas tradições, e mesmo a possibilidade de desaparecimento dos festejos face às transformações econômicas e as novas formas de organização social. Disto resultou, entre outras iniciativas, as campanhas de defesa do folclore nacional por volta dos anos 50 a 70 do século passado.

No caso de autores como Carlos Rodrigues Brandão, tomando distância da discussão sobre as supostas origens dos festejos e sobre os eventuais impactos das mudanças

socioeconômicas, a opção foi por examinar sua emergência no cotidiano social das localidades onde ocorriam.<sup>19</sup>

Trabalhos mais recentes sobre os congados no Brasil, como o de Rubens Alves da Silva (2010), igualmente, têm focado a maneira como os congadeiros de hoje articulam e vivenciam o congado. Valendo-se da noção de performance ritual, trata-se assim, segundo este autor, de contribuir para “a análise e compreensão do processo de inserção, dinâmica e atualização desta tradição no contexto da sociedade mineira contemporânea” (SILVA, 2012, p. 21).

Nos estudos que realizou sobre o congado em Dores do Indaiá, mesorregião Central Mineira, e sobre os festejos em Montes Claros, mesorregião Norte de Minas, Rubens Silva explorou ainda vários paralelos com os festejos de Belo Horizonte e Contagem (SILVA, 2010 e 2012). Veremos adiante que as versões míticas e as variantes rituais ali descritas assemelham-se bastante às que observamos no distrito de Milho Verde, já na fronteira entre as mesorregiões do Jequitinhonha e Central Mineira.

Por sua vez, Patrícia Trindade Maranhão Costa (2009) estudou os congados em Serra do Salitre, mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, chamando a atenção para as relações que se verificam entre os diferentes estilos de congados e suas articulações no contexto da vida social. No mesmo sentido, Patrícia Couto (2003) explorou nuances da festa do congado em Bom Despacho, mesorregião Central Mineira. Destacam-se no trabalho desta autora os relatos de congadeiros, os documentos históricos e a descrição dos espaços onde circulam os ternos naquele município.

Esses e outros trabalhos recentes, entre outros méritos, fazem sobressair os estilos de ternos tão valorizados pelos congadeiros, as promessas e as saudações aos santos, os objetos utilizados, as realezas, as relações com a alimentação, os conflitos, as formas de financiamento, os modos como congadeiros dialogam com instâncias sociais diversas – a Igreja, o Estado e mídias televisivas – além de vários outros tópicos relevantes à atualização dos festejos.

Além dos autores já referidos, podemos acrescentar Bandeira (1988), Gomes & Pereira (2000), Edmilson Pereira (2005), Leda Martins (1997), Marcelo Vilarino (2007), Sueli Oliveira (2011) e Lilian Sagio Cezar (2012). E, também, a coletânea recente organizada por

---

<sup>19</sup> Ainda com foco nas articulações locais, conforme indicado, Brandão (1978) parece assumir, em alguns momentos, a tese de que as congadas contariam com fortes influências de festejos europeus. Retorno a este ponto e indico que o argumento é também assumido por José Ramos Tinhorão (2012), ainda mais no que se refere às realezas. Voltaremos a esses pontos.

Léa Freitas Perez, Marcos da Costa Martins e Rafael Barros Gomes (2014), que reuniu contribuições de vários estudiosos do congado em Minas Gerais.

Em nossa dissertação de mestrado, procuramos acompanhar a participação de um grupo de congado da cidade de São João del-Rei, na mesorregião do Campo das Vertentes, Minas Gerais, naquela cidade e em localidades vizinhas (SILVA, 2009). Embora não nos tenhamos aprofundado na execução de um festejo específico, na descrição dos eventos e na sua articulação com a sociedade local mais ampla, como bem fizeram os diferentes autores citados, foi-nos possível debruçar na dinâmica que se estabelece entre os estilos de ternos de congado de uma localidade e seus deslocamentos em festas de localidades vizinhas. E assim como nas ações, agenciamentos, procedimentos e enunciados rituais que se verificam em contextos distintos.

Nesta tese, buscaremos ampliar um pouco mais o foco, de modo a explorar em conjunto todos esses estudos empreendidos pelos autores citados, ao lado dos materiais de campo que venho coletando há vários anos. Não se trata, porém, de uma tentativa de validar uma explicação única ou de atribuir um significado comum ou mais autêntico a objetos, elementos rituais, gestos, coreografias ou relatos míticos extraídos de eventos distintos, mas sim de uma proposta de diálogo que, aproximando-os de um modo ou outro, permita interrogá-los num plano analítico, e assim desvelar certos princípios lógicos que ali subjazem.

### ***3.1. Os congados e seus saberes***

Ao lado das obras as mais variadas acerca das festas de congado no Brasil e dos trabalhos acadêmicos sob diferentes perspectivas, as dissertações e teses, os livros, a filmografia e as obras fotográficas<sup>20</sup>, existem também aqueles trabalhos que os próprios grupos de congado produziram, algumas vezes apoiados em suas associações. São produções diversificadas, que tanto podem ser materiais destinados a festejos específicos, como cartazes e panfletos, como aqueles voltados para uma circulação maior, seja entre grupos de congado ou para um público mais amplo.

Encontramos, ao longo de nossa pesquisa, por exemplo, folders explicativos da associação de congado de Ouro Preto, registros audiovisuais caseiros, destinados a uma

---

<sup>20</sup> Para alguns documentários temos: “*Salve Maria*”, documentário que fez parte do projeto Memória da Religiosidade afro-brasileira, realizado pela Prefeitura de Belo Horizonte que, entre 2003 e 2006, mapeou as festividades das Irmandades do Rosário da referida cidade e da região metropolitana. Há um documentário recente realizado na cidade de São João del-Rei com os congados locais, denominado, “*Este rosário é meu*”, de 2013. Giovanni Cirino também produziu material audiovisual sobre o Congado em Ilhabela, litoral de São Paulo.

circulação restrita, registros fotográficos e registros fonográficos de cantigas<sup>21</sup>. Não é raro que, numa festa, um grupo de congado traga seu “CD”, gravado com as cantigas que conhecem e que são executadas nos festejos, para serem vendidos ou ofertados.

Além dessas produções dos próprios congadeiros, existem outras que podemos denominar de artísticas ou culturais, pois enfatizam as reapropriações de certos elementos selecionados dos festejos: danças, roupas, toques musicais, cantigas, instrumentos musicais ou uma estética de cores e objetos. Há de se observar que, quando transpostos para contextos de espetáculos executados em palcos ou praças, os elementos do festejo não se dirigem da mesma forma a um santo católico ou à coroação de reis congos. Muitas vezes, essas produções podem ser elaboradas por congadeiros, ou contam com sua participação; outras, apenas desenvolvem materiais coletados em festejos diversos. Assim, temos a montagem de peças teatrais, oficinas musicais de canto e de dança, dentre outras. O recurso a editais públicos e leis de incentivo cultural por parte de pesquisadores ou para a reprodução dos materiais coletados, em alguns casos, tem por objetivo a comercialização pela indústria fonográfica, audiovisual e/ou cultural. É comum existirem ainda “oficinas culturais”, para ensinar o que seriam os “toques do tambor mineiro” ou coisas do gênero – os toques, as cantigas e as danças dos congados, que assim surgem fora dos seus contextos rituais, sofrem reelaborações sucessivas para ocupar novos espaços sociais. O público que consome tais produções, em geral, são moradores de cidades maiores e amantes da cultura popular, ou então pessoas das periferias urbanas que participam das oficinas sob um viés de “inclusão social”.

Obviamente, nesses novos contextos culturais os símbolos congadeiros, que ali servem de inspiração na condição equívoca de uma verdadeira “cultura tradicional”, não carregam os mesmos valores e significados que lhes atribuem os congadeiros quando realizam seus procedimentos rituais nos festejos. Ao confrontarmos o uso dos saberes dos congados no contexto festivo e o uso feito destes saberes – toques, cantigas, danças, confecções de instrumentos – no âmbito de uma cultura popular, foi possível distinguir com clareza entre o que os congadeiros interpretam o que fazem quando “*estão no rosário*” e o que os ditos produtores culturais supõem seja uma “*cultura popular*”. A controvérsia é importante, pois, sob vários aspectos, propicia uma reflexão sobre os usos, as reapropriações e as rearticulações que são mobilizadas por uns e outros, sublinhando então suas diferenças essenciais.

---

<sup>21</sup>A reprodução de alguns desses materiais pode ser visualizada nos anexos presentes ao final do trabalho.

Esta discussão, desde a dissertação de mestrado, será retomada ao final deste trabalho, pontuando as distinções conceituais entre o “*estar no rosário*”, como fazem os congadeiros ao mobilizar saberes, atores humanos e não-humanos, tais como divindades, tambores e mastros na produção, e a dita “cultura popular”, que também se produz tomando como referência a tradição, o resgate e as raízes.

Em boa parte dos casos, fazem-se notar as produções artísticas baseadas no congado, mas, que, infelizmente, não avançaram para um diálogo ou um retorno qualquer aos congadeiros, suas “fontes de inspiração”. Inclusive, estes sequer recebem notícias das produções artísticas ou não sabem dos resultados de pesquisas acadêmicas nas quais despontam como atores sociais. Isto tudo, decerto, aponta a questão da ética na ciência, mas também para a polêmica sobre propriedade intelectual dos “saberes e bens tradicionais”. E como já ouvimos, não sem crítica, em alguns seminários acadêmicos, parece que a ética com relação aos atores sociais, os “fazedores” do fenômeno social, fica na dependência das “boas intenções” dos pesquisadores.

Salvo poucas exceções, quase não se vislumbram discussões mais aprofundadas no caso dos direitos de propriedade intelectual dos festejos do congado, seja no que tange às políticas públicas, às investigações acadêmicas e às produções artísticas. Certamente, haveria a necessidade de uma regulação institucional tratando da circulação e apropriação de saberes relativos às práticas congadeiras, e de sua eventual comercialização, seja em livros, em obras musicais ou cênicas etc.

Recentemente, o interesse do poder público para mapear tais festejos resultou na proposição de políticas voltadas para a salvaguarda do congado enquanto patrimônio imaterial, através de iniciativas tomadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e pela Secretaria de Política de Inclusão Racial (SEPIR).

As intrincadas relações dos congadeiros com os produtores culturais e seus vínculos e diálogos com órgãos públicos e privados estão merecendo um estudo à parte. Devemos notar que, entretanto, o interesse aqui é mais restrito: tão somente explorar certas relações, torções e inversões que sucedem nas versões míticas e variantes rituais que se apresentam nos festejos em pauta. Trata-se de um objetivo circunscrito, é bem verdade, que poderia ser desaprovado como apolítico ou destoante das demandas sociais dos atores em questão. A essas eventuais críticas, em certa medida, contrapõe-se a importância da noção de “*estar no rosário*”, com a qual os “fazedores do congado” conferem sentido a si e ao seu “feito”, como já indicamos na nossa dissertação de mestrado (SILVA, 2009).

A intenção, assim, é de buscar formular junto com os congadeiros os conceitos que possam dar conta da elaboração e da articulação das dimensões práticas e dos saberes que forjam os festejos, antes de antepor-lhes categorias científicas previamente definidas. O engajamento político, se assim podemos dizer, mostra-se aqui mais atrelado a uma tentativa de considerar os atores, os congadeiros, em um estatuto epistemológico equivalente ao da ciência, de maneira a contribuir de forma importante com a demanda desses atores. Demandas que, talvez, passem menos pela exotização, patrimonialização ou a culturalização de suas práticas, e mais pelo reconhecimento das possibilidades discursivas acerca de toda uma odisséia, de um movimento diaspórico iniciado com a vinda de populações africanas trazidas às Américas na condição de escravos.

Essa odisséia, portanto, diz respeito a um dos maiores processos escravagista que a humanidade já presenciou, ao mesmo tempo em que se deu a reconstrução social de todo um continente, ao lado da persistência inominável de sistemas segregacionistas e discriminatórios contra os africanos e seus descendentes nas Américas.

É neste sentido mais fundamental que os festejos do congado, tal qual ainda hoje animadamente encenados pelos obstinados congadeiros, correspondem a formas discursivas que aludem àquela diáspora pretérita. E é nestes termos, portanto, além “do quê” ali eles denotam, que nos toca a tarefa analítica de também interrogar “como” esses rituais comunicam tal discurso.

## **II. PANORAMA ATUAL DAS FESTAS DE CONGADO**

### **1. A forma ritual e suas variações**

Entre os temas mais persistentes nos congados destaca-se o da variável classificação dos agrupamentos que utiliza certos elementos simbólicos, anunciados durante os festejos, para produzir diferenças entre si. A questão se apresenta nas versões míticas e rituais, e podemos encontrá-la em diferentes trabalhos, seja sobre os congados em Minas Gerais, nos maracatus no estado de Pernambuco, estudados por Ramos (2007) e Mac Cord (2003), assim como nos Cabildos cubanos (ORTIZ, 1981).

A variabilidade dos grupos que realizam esse esquema festivo pode ser pontuada nas seguintes trabalhos: o de Mello Morais Filho (2002), acerca da realização do festejo de coroação de reis realizada juntamente à saudação de santos católicos por negros escravos e livres no Rio de Janeiro do século XVIII; os apontamentos dos festejos e das “associações étnicas” do século XIX na Bahia, feitas por Manuel Querino e destacados por Carneiro da Cunha (2012); as obras de Arthur Ramos (2001 e 2007) e Nina Rodrigues (2010), referentes aos festejos realizados por todo o Brasil no final do século XIX, inclusive apontando vínculos de alguns grupos com um suposto totemismo de origem africana, reformulado em meio aos festejos populares no Brasil; o de Marcelo Mac Cord (2003), focado no estado de Pernambuco; os de Fernando Ortiz (1981, 1992 e 1995), sobre Cuba; os diversos trabalhos sobre os Congados no Brasil dos dias de hoje, tais como os de Bandeira (1988) para o estado do Mato Grosso, Rosssini Tavares (1981), Cirino (2012) para o estado de São Paulo, Brandão (1979, 1981 e 1985) para os estados de Goiás, São Paulo e Minas Gerais, Martins (1997), Brasileiro (2003), Couto (2003), Silva (2009) e Costa (2012), só para citar alguns que tratam de diferentes regiões de Minas Gerais.

Os rituais efetuados por ternos de congado em diferentes festejos apresentam variações no que se refere aos grupos participantes, a algumas etapas de execução e aos objetos utilizados. São variações que se descortinam quando contrastamos festejos de localidades distintas. Dentre alguns dos motivos que as versões míticas e rituais evidenciam, há aquele das dinâmicas e relações entre os diferentes grupos em seus festejos. As maneiras de se relacionarem em cada festejo é bastante específica, o que não varia é o fato de sempre haver grupos que demarcam diferenças entre si, classificando-se e valendo-se de diversos sinais diacríticos.

Mesmo concentrando nossa observação etnográfica em um espaço circunscrito, em localidades do sudeste de Minas Gerais e no centro norte do mesmo estado, as variações em torno dos estilos de terno, das narrativas míticas e das execuções rituais, foram notadas, tal como se verifica em festejos do congado que ocorrem em outros locais do Brasil. A partir da dificuldade de sistematização das diferenças e variações, optamos, como estratégia de apresentação do material, por indicar de forma sucinta o que denominei por modelos de festa (numerados como R1, R2 etc.).

No primeiro modelo agrupamos uma série de festas ocorridas no Campo das Vertentes, sudeste de Minas Gerais. O segundo modelo veio de um único festejo que acompanhamos, de forma fragmentada, e de uma dissertação sobre a festa local. Este modelo se refere ao distrito do Rio das Mortes, também no Campo das Vertentes. Já para o terceiro modelo, utilizamos dois festejos que ocorreram em um espaço de cinco anos, um em Três Barras, 2008, e outro em Milho Verde, 2013. Ambos são distritos de Serro e estão localizados na divisa de duas mesorregiões de Minas Gerais, a Metropolitana de Belo Horizonte e a do Jequitinhonha.

Para a festa de Vila Bela da Santíssima Trindade, cidade do extremo oeste do estado do Mato Grosso, abordada tanto no livro de Maria de Lourdes Bandeira (1988) quanto na dissertação de mestrado de José Leonildo Lima (2000), sublinharemos certos personagens e sequências rituais peculiares do local. Denominei este modelo por R.4, mas não consegui encontrar uma versão mítica local nos materiais reunidos.

A depender da festa ou do grupo de congado, existem variações nas narrativas do mito de “aparição de Nossa Senhora do Rosário” aos antigos escravos negros e das consecutivas tentativas de retirar a imagem da santa do local de sua aparição. Podem variar os personagens, o local de aparição, as tentativas de traslado da santa, o destino da santa, assim com as estratégias utilizadas na empreitada. Variam também a forma com que os grupos obtêm sucesso na empreitada de traslado da santa. Permanece invariante o fato de serem múltiplas as tentativas, com vários fracassos de certos grupos rituais até culminar com o sucesso de um grupo específico, cujas características próprias e necessárias são ressaltadas pela versão em questão.

Para cada modelo de festa, indicamos uma versão mítica correspondente. A versão M.1 do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário esta entremeada aos eventos rituais [R.1], e pode ser vista sob a forma de uma mitologia implícita ao próprio rito, como disse Lévi-Strauss (2011). No intuito de tomar o ritual por ele mesmo, Lévi-Strauss propõe uma



separação metodológica de tudo o que não faria parte dele mesmo. Assim, tomamos uma cantiga executada em uma passagem ritual como uma expressão mitológica implícita: a cantiga traz uma narrativa sobre a aparição de Nossa Senhora, e assim torna-se possível contrastá-la com outras narrativas, mesmo que estas não sejam narrações em formato musical nem componham diretamente o script festivo.

As demais versões, como M.2, M.3, M.5 etc., foram extraídas tanto do nosso próprio material etnográfico quanto de obras sobre o congado de outros autores, sobretudo de Minas Gerais. Procuraremos demonstrar que os motivos variantes presentes em versões distintas, quando contrastados, apontam continuidades, rupturas e transformações – estes feixes de relação serão evidenciados adiante, quando apresentadas as respectivas versões.

Para a maioria destas versões que serão discutidas ao longo do trabalho, na medida do possível, apontaremos o contexto etnográfico onde foram registradas. Passamos, então, à apresentação de dados coletados em festas de congado de algumas cidades da mesorregião do Campo das Vertentes, sudeste de Minas Gerais e de duas ocasiões na região centro-norte de Minas Gerais, na divisa das mesorregiões do Jequitinhonha e da mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte.

## **2. Os estilos de ternos de congado**

Para observar etnograficamente a Festa do Rosário realizada pelos grupos de congado, foi preciso registrar as variações dos estilos de ternos, ressaltando as denominações e as características que os distinguem. Os estilos de Ternos de Congado que participam das festividades são entrecortados por diferenças nas indumentárias, nas músicas e nas funções rituais ali desempenhadas. Com isso, as formas culturais dos grupos variam, ainda que todos sejam considerados congos, congados ou congadas, e se reconheçam sob esta denominação comum – pois congado enquanto fenômeno social não só possibilita tais diferenciações, mas as incluem em sua própria definição.

Narrativas reunidas por Aires da Mata Machado Filho sobre os diferentes estilos de terno nos festejos do congado apontam que:

As danças do Congado partem do Candombe, Moçambique e vão para o congo e marujo. O moçambiqueiro é filho primogênito, é superior a todas as Guardas que estiverem presentes. Os moçambiqueiros o respeitam. Os outros, muito mais... Numa procissão, havendo várias Guardas, todas podem carregar o andor. Mas o privilégio é do Candombe, depois vem o

Moçambique. O congo vem em terceiro lugar no privilégio... (MACHADO FILHO, 1974, p.37)

Sobre o tema da hierarquia entre os estilos de congado, Gomes & Pereira (2000) destacaram um trecho de uma música dos Arturos, da cidade de Contagem, localidade onde se encontram guardas, como são ali chamados os grupos de candombe, moçambique, congo, dentre outros. Merece atenção o tom de “humildade” que a cantiga expressa, um valor muito estimado pelos congadeiros, um indício de sabedoria sobre os fundamentos e os segredos do congado:

“Tem muita gente que pergunta  
Qual de nós é o maió  
Não tem maió nem pequeno  
Todos nós é um só” (GOMES E PEREIRA, 2000, p. 239)

Como podemos ver, embora a evidenciação das diferenças e das posições respectivas que cada um ocupa no festejo, todos os estilos são tomados como uma unidade. Mestres e capitães do congado costumam, com frequência, destacar as diferenças entre uns e outros, para em seguida insistir que é tudo congado.

Os ternos se organizam durante a festa em forma de cortejo, quando enunciam suas cantigas e produzem toques rítmicos em instrumentos de percussão específicos. Em alguns locais os tambores são denominados de “caixa”, normalmente feitos em madeira, couro de boi e cordas. Os tambores do Candombe possuem nomes específicos como Santana, Santaninha e Chama (COUTO, 2003 e PEREIRA, 2005). Outros instrumentos usuais são o reco-reco, a sanfona, o pandeiro, o xique-xique, o violão e o bandolim.

Os estilos de terno realizam ainda danças e bailados característicos do próprio grupo. Tudo isto para saudar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Sebastião, Santo Antonio do Catijiró, Nossa Senhora Aparecida, dentre outros santos católicos, além dos santos negros, os santos também conhecidos como “santos populares”. É notório, no entanto, que Nossa Senhora do Rosário seja situada num patamar distinto, pois não se coaduna com estas duas definições. Voltaremos a esse ponto.

Junto a seus reis congos, normalmente coroados nas ocasiões festivas também destinadas aos santos, os ternos percorrem em cortejo público, junto dos reis, dos andores dos santos e do público, composto por católicos e moradores locais, trajetos específicos em cada localidade. Os grupos ainda visitam casas, realizam cantigas, toques musicais e bailados

destinados a momentos específicos do festejo. Na grande maioria dos casos, os congadeiros recebem alimentos ofertados pelos moradores das casas onde passam, além de doações em dinheiro, as esmolas.

Os festejos podem levar o nome do santo em questão acrescido do nome da localidade, cidade e/ou bairro, por exemplo, Festa de Nossa Senhora do Rosário do distrito de São Gonçalo do Amarante. As festas contam com a participação de um ou mais grupos de congado convidados por ocasião de outros festejos ou pelos (as) festeiros (as) que organizam uma festividade. Importante notar que muitos dos convites feitos são decorrentes dos encontros entre os grupos em outras festividades, assim como de possíveis laços estabelecidos em meio às execuções rituais de uma festa específica.

As variações de nomenclatura e de função dos grupos nos festejos são reconhecidas pelas diferenças nas indumentárias, nos instrumentos, nos bailados, nos ritmos, nos toques, além de variações nas execuções rituais e, até mesmo, nas versões míticas da “aparição de Nossa Senhora do Rosário”.

Enfim, os festejos reúnem via de regra diferentes estilos de ternos de congado, muitas vezes ternos oriundos de localidades distintas, que ali comparecem mediante convites agendados previamente. Neles, os congadeiros recebem alimentos e realizam os atos rituais, consubstanciados nos toques, nas cantigas e nas danças. São procedimentos que homenageiam os santos, católicos ou não, os reis, os outros grupos de congado, os festeiros, os parentes de pessoas ligadas ao festejo, os ancestrais locais e ainda, os fiéis que acompanham a festa.

É possível notar que, igualmente, cantam, dançam e tocam em forma de cortejo para si mesmos, já que muitos dos membros dos congados ali estão também para pagar uma promessa feita a um santo ou para conseguir um pedido qualquer. Alguns capitães destacam que a atuação no congado, “*no rosário*”, como costumam dizer, deve ser vista como uma missão a ser cumprida pelos congadeiros, do começo ao final do festejo. Com efeito, a exigência da participação efetiva durante todo o dia festivo não é de pouca monta, pois em geral se inicia por volta das 5 horas da manhã e vai se encerrar após às 22 horas.

Tocando, cantando e dançando, os grupos percorrem, em cortejo, diferentes itinerários, que incluem desde rotas específicas como a busca dos reis da festa em certa residência, a condução dos andores dos santos católicos pelas ruas, até circuitos um tanto inusitados que surgem durante o trajeto. Por exemplo, eventuais solicitações de moradores por

onde passam os grupos, para visitar e adentrar suas residências, a passagem por terreiros de candomblé ou casas de umbanda, a saudação em cruzeiros, dentre outras ocasiões.<sup>22</sup>

Importa destacar, por ora, que nas festas os grupos trocam convites para a futura participação nos eventos organizados pelos demais grupos. Foi o caso, por exemplo, que presenciamos no Campo das Vertentes [M.1/R.1], quando convites foram trocados ou feitos a outros grupos motivados pela atuação cerimonial dos mesmos. As atuações dos ternos eram colocadas em evidencia devido, entre outras, às cantigas de agradecimentos realizadas após o recebimento de um lanche ou almoço, a uma “saudação no mastro”, e as atuações durante o encontro entre os dois ternos. Esses aspectos sensibilizam os congadeiros, ao salientar os enunciados rituais e promover os laços sociais entre os ternos.

Assim, algumas vezes, a escolha para convidar um grupo para participar de um festejo em outra localidade é motivada pelo seu desempenho no ritual. As cantigas, a musicalidade, a manipulação dos objetos simbólicos e, enfim, a condução de um terno, sob o comando de seu capitão, apresentam-se de forma a serem “lidas” pelos outros grupos, o que pode, assim, desencadear alianças ou conflitos. Em outras palavras, os enunciados rituais dos ternos de congado têm essa potência de flexionar e mesmo de constituir os vínculos sociais. São eles que, por assim dizer, “fazem fazer” as relações dos grupos entre si, organizando os laços de reciprocidade que se expressam nos festejos.

### **2.1. Esquema e variações**

A fraternidade de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos Pretos, entre os quais São Benedito e Santa Efigênia, é constituída, em Minas, por oito guardas, a saber: candombe, moçambique, congo, vilão, marujos, catopés, cavaleiros de São Jorge e caboclinhos (em certos lugares, estes últimos são denominados tapuios, caiapós, botocudos, ou caboclos). (MARTINS, 1982, p. 39. Apud: GOMES E PEREIRA, 2000, p. 237).

A citação, extraída do livro “Folclore Brasileiro – Minas Gerais”, de Saul Martins, de 1982, oferece um quadro geral e conciso dos estilos de congado. Apenas sobre os Cavaleiros de São Jorge, não foi possível obter registros mais atualizados. É verdade que, para quanto aos demais, aparecem com inúmeros outros rótulos e subdivisões. E, como tentaremos mostrar, as relações entre os grupos não são estanques, mas circunstanciais, pois variam de acordo com o festejo específico onde eles se congregam. E, no mesmo sentido, variam os rituais e as versões das narrativas míticas.

---

<sup>22</sup> Na dissertação (SILVA, 2009), apresentamos a descrição das atuações rituais de um congado nestas ocasiões.

Além da identificação desses diferentes estilos de congado, tal como o candombe, o moçambique, o catopé, o congo ou congado, o vilão, a marujada ou marujos e os caboclinhos, encontramos ainda aspectos que marcam diferenças entre ternos no interior de um mesmo estilo – assim, por exemplo, entre o “Moçambique de vara” e o “Moçambique Kicongo”.

Desde já, portanto, é possível afirmar que os elementos culturais selecionados para produzir distinções entre os grupos, para funcionar como sinais diacríticos, ao mesmo tempo em que são buscados em certa “tradição cultural”, ganham novos contornos ao serem mobilizados em um contexto específico:

a recuperação cultural, por mais fiel que seja às formas ‘tradicionais’, por mais escrupulosas e completa que seja, não se dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.233).

O comentário da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) se dirige à questão da ação consciente ou inconsciente dos sujeitos em contextos étnicos. Pensamos que se possa estendê-lo, sem outras cautelas, para entender as variações observadas nos estilos dos ternos de congado.

Carneiro da Cunha pesquisou os descendentes de escravos africanos retornados a Lagos, na Nigéria, onde se destacaram pela afirmação de uma identidade brasileira, lastreada em elementos culturais, como a religião católica, a alimentação, os nomes de família etc. Carneiro da Cunha (2009) aponta para o fato de que as diferenças étnicas são afirmadas por meio de símbolos inteligíveis a todos os que compõem o sistema interativo. No entanto, cada grupo faz uso de apenas alguns destes símbolos, demarcando com eles a sua identidade diante dos demais. Nestes termos, um novo grupo ao adentrar aquele espaço social precisa, então, “escolher” alguns dos símbolos disponíveis, desde que não estejam associados a outros grupos:

diria que a estrutura interna desse grupo, apesar de aparentes diferenças culturais, tende a refletir as estruturas que definem os outros grupos com os quais deve relacionar-se. Em outras palavras, a estrutura é compartilhada enquanto os símbolos diferenciam. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.231).

Tomando esta proposição para pensar os congados, podemos supor então que as variações e os elementos acionados pelos estilos de congado comporiam certo sistema de relações, ou seja, eles se organizam nos termos de uma estrutura compartilhada. Temos aqui

uma questão clássica nas discussões antropológicas: não se trata de postular a existência de uma espécie de fundo cultural comum, uma espécie de cultura arcaica donde se retiram os elementos que serão reproduzidos, mas de pensar acerca de suas correlações atuais:

Se tais formas culturais situam-se dentro de um sistema estruturado de significantes, este sistema, embora confira seu sentido aos elementos que o compõem, por meio de oposições, correlações etc., não determina, no entanto, inteiramente estes elementos. Ou seja, ao considerarmos essa dinâmica cultural, podemos parafrasear o que Lévi-Strauss objetou aos funcionalistas: os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis. (IBIDEM, p. 240)

Ou seja, embora os símbolos sejam atualizados a partir de um determinado sistema de referencia comum, na prática eles podem assumir significados imprevisíveis: há aqui uma potência, uma virtualidade, um devir que flexiona e estrutura, simultaneamente, os elementos selecionados.

Vejamos agora, num quadro sinóptico, as semelhanças e diferenças entre os estilos de ternos de congado, conforme agrupado no quadro 1 (“*Os estilos de ternos de congado*”), que deve ser examinado junto com a descrição dos estilos de ternos que se segue.

As descrições que preenchem este quadro sinóptico, muitas delas, foram obtidas por anotações diretas e outras, examinando fotografias e/ou pequenas filmagens realizadas por mim em momentos específicos dos festejos acompanhados. Muitos dos detalhes descritos foram possíveis a partir da descrição do terno por meio das imagens produzidas.

**Quadro 1:** Os estilos de ternos de congado

Estilo do terno	Formação	Dança	Instrumentos	Música	Roupas	Objetos	Cores	Santo da Bandeira
<b>Moçambique</b>	Circular logo atrás da bandeira	passos realizados com marcações feitas gungas nos pés.	-Tambor -Patangome -Gunga	Música com batida mais lentas que acompanham a dança	-Lenço amarrado na cabeça	-Bastão de capitão. -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	-Branco -Azul	-Nossa Senhora do Rosário -São Benedito
<b>Congado</b>	Duas filas Bandeira à frente e entre as filas	Uma fila de frente para outra, membros trocam de local, girando entorno do membro que esta na fila oposta. -Dançam de forma animada	-Tambor -Pandeiro -Chocalho -Bandolin -Violão	Variações mais rápidas que as do moçambique.	-Chapéu com espelhos. Feitos de papel ou feitos de palha. -Adereços de fitas coloridas.	-Bastão de capitão -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	-Branco -Rosa -Azul	-Nossa Senhora do Rosário -São Benedito
<b>Catopé</b>	Duas filas Bandeira à frente e entre as filas		-Tambor -Reco-reco -Pandeiro	Variações mais rápidas que as do moçambique.	-Chapéu -Chapéu com plumas -Lenço no ombro -saias longas	-Bastão do capitão -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	Várias cores	-Nossa Senhora do Rosário -um grupo não tinha bandeira
<b>Vilão</b>	Duas filas Bandeira à frente e entre as filas	Realizam ondulações e giros de forma acelerada.	-Tambores -Sanfona -Violão -Bandolim -Chocalho	-Variações mais rápidas que as dos demais estilos de grupos.	-Chapéu com flores; -Saia longa -Faixa no ombro	-Bastão do capitão -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	-Branca -Saias coloridas -Faixas coloridas	-Nossa Senhora do Rosário

<b>Marujada</b>	Duas filas Bandeira à frente e entre as filas	Realizam ondulações. Movimentos específicos com os pés	-Tambores -Tambores grandes - Sanfona -Pandeiros -Agôgô -Cavaquinho -Flautas	Variações específicas mais aceleradas que a musicalidade do moçambique.	-Chapéu em forma de quepe de marinheiro / bonés -faixas de tricô coloridas cruzadas no peito	-Espada do capitão e espada de alguns membros. (metal) -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	-Verde -Azul -Branco e azul	-Nossa Senhora do Rosário - N. Sra. Aparecida - Santa Efigênia
<b>Caboclinhos</b>	Duas filas Bandeira à frente e entre as filas	As filas se separam e após contornarem locais como igrejas ou contornar grupos, se reúnem novamente. Deslocam-se rapidamente em cortejo.	-Tambor -Arco e flecha que produzem musicalidade	Tambor ininterrupto seguido por batidas de flecha nos arcos com intervalos regulares	Chapéu em forma de cocar, com plumas . -Adornos com penas nos pulsos e tornozelos. -Saias de penas	-Facão à frente das duas filas -Chefe do grupo porta uma enorme lança -Colares e Guias de miçangas e/ou sementes. -Rosário de conta de lágrima	-Verde Vermelho	Os grupos acompanhados não possuíam bandeira.



**Quadro 2:** As características dos grupos

Nome do Grupo	Formação	Dança	Instrumentos	Música	Cores/ Indumentárias	Objetos	Santo da bandeira
<b>Moçambique</b> da cidade de Bom Sucesso – MG (Registrado na Festa do Divino do bairro de Matosinhos em SJDR, 2008)	-Circular logo atrás da bandeira - Cortejo realizado com os membros do grupo em círculo e bem próximos uns dos outros.	Passos realizados com gungas nos pés. As mulheres rodam com saias feitas com contas de lágrimas, o que também marca a musicalidade.	-Dois tambores -Patangome -Gungas nos pés -Saias feitas com contas de lágrima	-Música lenta -Viradas específicas	-Branco e vinho - Bonés vinho para homens touca de tricô vinho para as mulheres -Capitão usa chapéu de boiadeiro marrom.	-Três bastões de capitão no grupo; - Apito do capitão; -Rosário de contas de lágrima; -Colares / Guias	Duas bandeiras brancas, uma de N. Sra do Rosário e outra de São Benedito
<b>“Moçambique N. Sra. do Rosário”</b> (Ibituruna – MG) Registrado na Festa do São Geraldo, 2008.	-Circular logo atrás da bandeira - Cortejo realizado com os membros do grupo em círculo e bem próximos uns dos outros.	Passos realizados lentamente.	-Tambores -Sanfonas -Patangomes -Guizos nos pés dos capitães -Pandeiros	-Música lenta -Viradas específicas	-blusas verdes e calças brancas -Bonés brancos - Capitão e segundo capitão vestidos todos de branco, inclusive os chapéus, seguravam bastões.	-Bastão do capitão e do segundo capitão; -apito do capitão; -Rosário de contas de lágrima; -Colares/Guias	Duas bandeiras brancas, uma de N. Sra do Rosário e outra de São Benedito
<b>“Moçambique de vara”</b> (Santana do Garambeu – MG. Registrado na Festa do Caburu, 2007)	-Circular logo atrás da bandeira. -Membros vão alternando a posição ao realizarem as batidas das varas.	-Passos realizados com guizos nos pés, junto Às batidas de vara, marcam a levada/toada da música. - mebros realizam evolução circular ao baterem as varas.	- Um tambor -Guizos nos pés -Varas	-Música lenta -Viradas específicas	-Lenço amarrado na cabeça -Roupa branca com das faixas coloridas -descalços	-Bastão de capitão. - apito -varas -Rosário de contas de lágrima; -Colares / guias	Bandeira de Nossa Senhora do Rosário

<p><b>“Moçambique Kincongô”</b> (Ijaci e Ponta Negra – MG) registrado na Festa do Divino 2008 em SJDR.</p>	Circular logo atrás da bandeira	-Danças lentas realizadas pelo grupo	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Tambor</li> <li>-Xique-xique</li> <li>-Patangome</li> <li>-Gungas</li> </ul>	Música lenta com batidas específicas	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Blusa vermelha e calças pretas.</li> <li>-chapéu de boiadeiro na cor preta.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-3 bastões de Capitão;</li> <li>-apito do capitão;</li> <li>-Rosário de contas de lágrima;</li> <li>-Colares / guias</li> </ul>	Duas Bandeiras, uma de N. Sra. do Rosário e outra de São Benedito
<p><b>“Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra do Rosário e São Benedito”</b>, bairro São Dimas de SJDR;</p>	Duas filas	- Passos realizados com guizos nos pés, lentamente em alguns momentos e passos acelerados em outros.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Tambores</li> <li>-Pandeiros</li> <li>-Xique-xique</li> <li>-Violão</li> <li>-Sanfona</li> </ul>	Alterna músicas lentas e mais aceleradas	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Azul e branco</li> <li>-chapéu com detalhes de fitas azuis</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- apito o capitão;</li> <li>- bastões de capitão e bengala da líder;</li> <li>-Rosário de contas de lágrima;</li> <li>-Colares / guias</li> </ul>	Duas Bandeiras, uma de N. Sra. do Rosário e outra de São Benedito
<p><b>“Terno de Congado”</b> do bairro São Dimas de SJDR.</p>	Duas filas	Passos realizados com intensidades diferentes, a depender da cantiga e de momentos da festa.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Tambores</li> <li>-Pandeiros</li> <li>-Xique-xique</li> <li>- reco-recos</li> </ul>	Alterna músicas lentas e mais aceleradas	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Branco e azul;</li> <li>- roupa branca;</li> <li>-chapéu em formato de boina na cor azul. A do capitão é branca;</li> <li>- laço vermelho no pescoço do capitão.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-apito o capitão;</li> <li>-bastão de capitão;</li> <li>-tamboril do capitão;</li> <li>-colar / guia;</li> <li>-Rosário de conta de lágrimas</li> </ul>	Uma bandeira com a pintura de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito.
<p><b>Terno de Congado N. Sra. do Rosário.</b> (Rio das Mortes – MG)</p>	Duas filas e bandeira à frente.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Uma fila de frente para outra, membros trocam de local, girando entorno do membro que esta na fila oposta.</li> <li>-Dançam levantando as pernas, realizam saltos e simulam rasteiras</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Tambor</li> <li>-Pandeiro</li> <li>-Chocalho</li> <li>-Bandolin</li> <li>-Violão</li> </ul>	<p>Variação melódica própria</p> <p>Musicalidade com viradas rápidas e específicas</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Bandeira azul</li> <li>- blusas e calças brancas</li> <li>-saia rosa e curta</li> <li>-Chapéu com espelhos e flores, lenços vermelhos por baixo do chapéu</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Bastão do capitão</li> <li>-Espada de madeira do ‘moura’ e tambor de madeira, feitos por ancestrais.</li> <li>-Rosário de contas de lágrima</li> </ul>	-Nossa Senhora do Rosário

<p><b>Terno de Catopé</b> (Milho Verde, distrito de Serro) Registrado na festa de Três Barras, 2008.</p>	<p>Duas filas “Aê mãe do céu encontrei minha rainha”<sup>10</sup></p>	<p>Não há dança específica. Percorrem o cortejo de forma animada ou contida a depender da musicalidade executada</p>	<p>-2 Tambores feitos pelo mestre -muitos reco-recos. -Pandeiro -xique-xique -tamboril</p>	<p>Variações próprias denominadas como “Marcha grande”; “marcha lenta” e outras</p>	<p>-roupas com cores variadas, a do capitão era vermelha com tiras coloridas; -Chapéu com plumas -Lenço no ombro -saias longas com cores variadas;</p>	<p>-Mestre com vara; - contra mestre transporta pequeno “vidro de remédio de ervas” preparado pelo mestre. -colares/guias</p>	<p>- Não portavam bandeira</p>
<p><b>“Congo Vilão de N. Sra. do Rosário de São Gonçalo do Amarante”</b> (Caburu)</p>	<p>Duas filas com a bandeira à frente e ao centro.</p>	<p>- Os membros realizam giros de forma acelerada e ondulam.</p>	<p>-Tambores -Sanfona -Violão -Bandolim -Chocalho</p>	<p>Variação bem específica, única na região. Ritmo acelerado, assim como as variações ritímicas.</p>	<p>-Roupas brancas -Saias coloridas e longas -Faixas coloridas -Chapéu com flores; -Faixa no ombro -capitão não usa saia, veste-se todo de branco e seu chapéu é uma espécie de boné e quepe.</p>	<p>-Bastão do capitão; -apito do capitão; -Rosário de contas de lágrima; - Colares / guias</p>	<p>-Nossa Senhora do Rosário</p>
<p><b>Terno da cidade de Conceição da Barra de Minas</b></p>	<p>Duas filas com a bandeira à frente e ao centro.</p>	<p>Condução animada do grupo. Não possuem passos específicos.</p>	<p>-Tambores -sanfonas -violão -reco reco -xique-xique</p>		<p>-Branco e azul -Roupa branca -Chapéu azul -roupa azul do capitão</p>	<p>-Apito e bastão de capitão; - guias/colares</p>	<p>-Nossa Senhora do Rosário</p>

<p><b>“Os Marinheiros de Itaú de Minas”</b> (Itaú de Minas – MG) -Registrado na Festa do bairro São Dimas, 2007.</p>	<p>-Duas filas. -a frente do grupo atrás da bandeiras capitão e outros senhores formam fila na horizontal que une as outras</p>	<p>Ondulam de forma específica. Realizam coreografias em grupo com os seus instrumentos.</p>	<p>-Tambores curtos com fitas brancas; -um tambor que produz repiques (tarol) -violão -sanfona - pandeiros</p>	<p>Musicalidade específica com repiques de um tarol e a voz em uníssono de um dos membros, lembrando ritmos de Folia de Reis</p>	<p>-Quepes brancos; -Roupas brancas com pequena gravata preta; -capitão e outros senhores usam ombreiras com estrelas, (patente de marinheiro) - membros usam pano azul sobre os ombros.</p>	<p>-Não usavam guias, colares ou Rosários; -possuem espadas;</p>	<p>- Santa Efigênia</p>
<p><b>“Congado Marujo N. Sra. do Rosário e Santa Efigênia”</b> (Congonhas – MG. Registrado na Festa do bairro São Geraldo, 2007)</p>	<p>Duas filas</p>	<p>Ondulam de forma específica. Realizam coreografias próprias balançando as longas fitas que dependem dos chapéus.</p>	<p>-Tambores grandes -Pandeiros -Agôgô -cavaquinho -sanfona</p>	<p>Musicalidade com variações específicas.</p>	<p>-Branca e verde -Chapéu em forma de Quepe e com longas fitas coloridas que se estendem até os joelhos dos congadeiros; -duas faixas largas trançadas no corpo com quadrados bordados nas cores vermelhas, verde, preta e amarela.</p>	<p>-Espada do capitão; -apito do capitão; -Espadas portadas por outros membros -Apenas o capitão porta colares de sementes</p>	<p>- Nossa Senhora do Rosário</p>
<p><b>Marujada</b> (Serro – MG) Registrado na festa de Três Barras 2008.</p>	<p>Duas filas</p>	<p>Ondulam e em momentos específicos há simulações de batalhas através de lutas com espadas de metal entre membros do grupo.</p>	<p>-Cavaquinho -Pandeiros -Flautas -Agôgô -tambores</p>	<p>Musicalidade com variações específicas. A flauta dá um tom próprio ao grupo</p>	<p>-Branca e azul -Chapéu: boné branco -Blusas azuis e calças brancas</p>	<p>-Espada de metal prateada do capitão e de outros membros -apito do capitão</p>	<p>- Não portavam bandeira</p>

<p><b>Caboclinhos</b> (Milho Verde, distrito de Serro) Registrado na festa de Três Barras 2008.</p>	<p>Duas filas com chefe do grupo à frente.</p>	<p>As duas filas se dividem e contornam diferentes locais e grupos durante o cortejo. Grupo se desloca rapidamente.</p>	<p>-Tambores, -Chocalho, -Arco e flecha, -Sanfona.</p>	<p>Tambor ininterrupto seguido por batidas de flecha nos arcos com intervalos regulares</p>	<p>-Verde -Chapéu c/ plumas; -plumas nos pulsos e tornozelos; -saias de plumas.</p>	<p>-Facão -Chefe com lança. -pinturas no rosto</p>	<p>- Não portavam bandeira</p>
<p><b>Caboclinhos</b> (Serro – MG) Registrado na festa de Três Barras 2008</p>	<p>Duas filas com chefe do grupo à frente.</p>	<p>As duas filas se dividem e contornam diferentes locais e grupos no cortejo. Grupo se desloca rapidamente. Realizaram dança de fita.</p>	<p>Tambores, -Chocalho, -Arco e flecha, -Sanfona.</p>	<p>Tambor ininterrupto seguido por batidas de flecha nos arcos com intervalos regulares</p>	<p>-Vermelho -Chapéu c/ plumas; -plumas nos pulsos e tornozelos; -saias de plumas.</p>	<p>-Facão -Chefe com lança. -pinturas no rosto</p>	<p>- Não portavam bandeira</p>

### *2.1.1. Moçambiques*

Os moçambiques, também chamados de maçambiques em alguns locais, são identificados pelas passadas lentas e por sua musicalidade com “viradas” e repiques específicos no tambor de madeira e couro de boi. Os toques dos moçambiques são acompanhados por cantigas, onde o capitão canta o primerio verso e o grupo o responde, em seguida o capitão pode improvisar entre o coro do grupo. É bastante comum o grupo repetir os mesmos versos quando de uma mesma cantiga, alternando entre estes cantos, os improvisos do capitão. De uma maneira geral, os moçambiqueiros se dispõem em forma de círculo logo atrás da bandeira do grupo.

Os grupos de moçambiques, em meio a suas especificidades e variantes locais, ocorrem em diferentes regiões de Minas Gerais, e também no estado de Goiás, São Paulo e no Rio Grande do Sul. Reunimos umas poucas informações sobre a ocorrência de moçambiques nas seguintes mesorregiões de Minas Gerais: Metropolitana de Belo Horizonte, Oeste de Minas, Triângulo Mineiro/Vale do Parnaíba, Campos das Vertentes, Norte de Minas.

Os Moçambique registrados próximos à cidade de São João del-Rei, MG, executam batidas de tambores mais lentas, quando comparados com os demais ternos locais. Os membros trazem nos pés pequenas latas amarradas que contêm esferas em seu interior, são as “gungas”. Quando os congadeiros realizam passos específicos, dançando juntamente com seu grupo em cortejo, as passadas ditam a toada, o ritmo da musicalidade proferida pelo terno de Moçambique. Outro instrumento característico é o “patangome”, feito com duas calotas de carro unidas uma a outra e com esferas dentro que, manuseadas de forma adequada, produzem um som peculiar. Ele também pode ser feito com latas redondas de biscoito. O movimento realizado para seu toque remete ao movimento da bateia dos garimpeiros para apurar o ouro em rios e em água corrente, utensílio utilizado desde os tempos da escravidão.

Nas cidades de Bom Sucesso, Ibituruna e Ijaci, foram registrados alguns dos moçambiques da mesorregião do Campo das Vertentes, como o Moçambique Kicongo e outros mais. Em uma festa de 2007, em São Gonçalo do Amarante, presenciamos uma variação do moçambique, “o moçambique de vara,” da cidade de Santana do Garambéu, próxima à cidade de Barbacena. Esses grupos estão apresentados no quadro 2, acima.

Na mesorregião vizinha, Oeste de Minas, também existem diversos grupos de moçambiques, como nas cidades de Oliveira, Itapeçerica, dentre outras. Eles costumam frequentar festejos na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte e mantém com estes

dinâmicas de interação participando dos festejos uns dos outros. Trocando experiências, comidas, objetos simbólicos, enfim, estabelecendo alianças e rivalidades.

### 2.1.2. *Catopés*

Os “grupos de Catopé” trazem como instrumento característico, além dos tambores, o “reco-reco”, pedaço de madeira ou bambu mais grosso que, friccionado com um bastão nos pequenos cortes, produz um som característico. Junto aos toques de tambor, à dança e ao cântico, os Catopés possuem ritmos mais “acelerados” que os do Moçambique. Os chapéus variam entre aqueles feitos de papel, em formato de coroa, e aqueles de palha enfeitados com flores e mesmo com penas de ema ou plumas, como em Milho Verde.

Existem grupos de catopé no Campo das Vertentes que se distinguem dos catopés que acompanhamos na divisa das mesorregiões Metropolitana de Belo Horizonte e Jequitinhonha. Nesta última, acompanhamos o catopé comandado pelo Sr. Ivo Silvério da Rocha, em Milho Verde, distrito da cidade de Serro. Também há o grupo de catopé no Serro, do chefe Nelson. Em ambos, os chapéus são adornados com grandes penas coloridas e alguns espelhos. O Sr. Ivo traz consigo uma vara de mais ou menos um metro e meio, com a qual comanda o grupo, indicando o momento de parar e começar algum toque, e as direções a serem tomadas pelo grupo em cortejo. O chefe Nelson, carrega um tamboril herdado de seu pai, antigo chefe do grupo. O tamboril é uma espécie de caixa retangular forrada com couro de boi em ambos os lados, tendo uns cinco centímetros de espessura, uns quarenta centímetros de comprimento por quinze a vinte de largura, mais ou menos. O toque no tamboril juntamente ao apito do capitão é que coordena e demarca o início e o final das cantigas executadas pelo grupo, assim como a intensidade da música e da atuação dos congadeiros. Assim como nos demais catopés, a cantiga é realizada pelo capitão e repetida pelo grupo em conjunto, ou então respondida por estes últimos com outros versos, a depender da ocasião, uma espécie de canto de responso entre o mestre e os catupezeiros.

### 2.1.3. *Congos ou Congados*

Devemos notar que na região do Campo das Vertentes, particularmente em São João del-Rei, há vários outros grupos denominados “Congos” e “Congados”. Como exemplo do estilo, utilizamos aqui o Congado N. Sra. do Rosário, do distrito do Rio das Mortes. O grupo do Rio das Mortes utiliza uma pequena saia rosa por cima da roupa branca e traz como instrumentos os tambores, pandeiros e bandolins e até mesmo uma sanfona. Seu toque musical apresenta “viradas” bem características, diferenciando-se dos demais grupos

existentes da região, inclusive dos outros estilos de congos. Sua dança simula, em certos momentos do festejo, chutes e pisadas nos pés entre os membros do terno, além de danças entre as duas fileiras de congadeiros. Numa movimentação singular desse congado, uma fila fica de frente para outra, e os congadeiros então trocam de lugar uns com os outros; quando se encontram em meio deste “caminho”, giram em torno uns dos outros antes das duas filas trocarem de lado. Este movimento ocorre sob o comando do capitão do grupo.

Acompanha esse grupo personagens chamadas de “Mouras”. Vestem roupa e gorro vermelhos<sup>23</sup> e utilizam uma grande espada de madeira que, segundo membros do grupo, junto de alguns tambores ali utilizados, teriam sido construídos por antigos negros que habitavam o local. O próprio grupo e o festejo local teriam sido por eles criados. Os dois “mouras” acompanham, cada um de um lado e ao final do grupo, o cortejo deste congado. Durante o cortejo do grupo na festa local, eles correm atrás de homens e crianças, para levanta-los com suas espadas de um metro e meio de comprimento: para “levantar” uma pessoa, chegam por trás sem que ela veja e colocam a espada entre suas pernas para alçá-la, provocando gargalhadas dos espectadores, mas não dos membros do congado que permanecem indiferentes, seguindo o trajeto pela rua. Outra tática para “levantar” uma pessoa é correr atrás dela deliberadamente, mais usual para “levantar as crianças”.

#### 2.1.4. *Caboclos e caboclinhos*

Estes estilos de ternos trazem braceletes e tornozeleiras adornados com penas e um chapéu também com penas. Presenciamos os caboclinhos na festa de Três Barras, 2008 e também na festa de Milho Verde, 2013, sendo que um grupo era de Milho Verde, com roupas na cor verde, e o outro do Serro, com roupas vermelhas. E ambos os casos eram Caboclinhos mirins, compostos em sua grande maioria de crianças, exceto seus chefes.

Os caboclinhos distinguem-se dos demais grupos locais, pelo vestuário, atuação ritual, musicalidade e instrumentos, um arco com uma flecha amarrado por um elástico – quando puxada a flecha, faz um estalo característico da sonoridade do grupo, junto com um ou dois tambores que vão à frente do cortejo.

Um dos grupos de caboclinho era chefiado por uma mulher, que seguia na frente das duas filas segurnado um facão na altura do ventre, junto ao corpo, com a ponta para cima. Quando as duas filas se separavam para contornar todo o cortejo, na ocasião composto pelos

<sup>23</sup> Segundo moradores locais representam os mouros, mas “ficou com o nome” de moura. É um personagem muito parecido com os bufões, com papel de bufonaria, fanfarronice, palhaçada e zombaria. Poderia ser contrastado com os palhaços de Folia de reis, e ainda aos *diablitos* descritos em meio aos cabildos afro-cubanos (ORTIZ, 1995), mas não levantei material suficiente para um possível contraste.



marujos e seguido pelo catopé, ela se mantinha à frente de uma das filas; quando as filas se reuniam lado a lado, novamente ela tomava a dianteira de ambas as filas. No outro caboclinho, chefiado por um homem, este portava uma lança de madeira de cerca de dois metros, adornado na ponta com retalhos de cores diversas. Os elementos, como o arco e flecha usados como instrumento musical, as penas nas saias, nos chapéus, nos pulsos e tornozelos, assim como a lança e o facão, certamente tomam por referência símbolos atribuídos às populações indígenas.<sup>24</sup>

O cortejo dos caboclinhos evolui em duas filas. As filas, separadas, contornam ora a igreja, ora o cortejo dos congados com o andor de Nossa Senhora do Rosário. No cortejo, formado quando a santa é retirada da igreja para percorrer as ruas da cidade em procissão, o catopé precede o andor e os marujos se colocam um pouco mais à frente, com os caboclinhos à frente destes, mas em alguns momentos, contornando-lhes, conforme indicamos no esquema R.3.

Assim, cada fila de caboclinhos contorna todo o cortejo em procissão, com as filas percorrendo, cada uma, um dos lados de todo o cortejo, como se estivesse cercando e cruzando de um lado para outro, e, segundo informou a chefe de um caboclinho, como se “abrisse os caminhos” para a passagem do cortejo. Após algum tempo, o cortejo retorna à sua formação inicial.

Patrícia Brandão Couto (2003) apresentou descrições desse estilo de terno nos festejos de Bom Despacho, mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Parnaíba, Minas Gerais. Esses estilos de grupos por lá são chamados de Penachos.

#### *2.1.5. Marujadas ou marujos*

Os bailados característicos da marujada simulam ondulações. Em certas regiões próximas ao Campo das Vertentes, presenciamos marujadas com os componentes vestidos de roupa branca ou com tiras grossas de tricô coloridas cruzadas no peito e nas costas. Traziam os chapéus de marinheiro em forma de quepe, com longas fitas coloridas. Possuem tambores de diferentes tamanhos, e alguns bem maiores que os dos demais estilos de congado, que os congadeiros carregam na vertical e na frente do corpo, e não lateralmente como os de outros grupos. Existem grupos desse “tipo de marujada” nas cidades de Conselheiro Lafaiete e

---

<sup>24</sup> Além disso, há um discurso sobre a herança indígena da atual líder do caboclinho de Milho Verde, seu pai teria se casado com uma índia... Ela ainda comanda uma casa de umbanda no Serro, onde mora, tendo como o guia espiritual da casa, os caboclos.

Congonhas, Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte – registramo-los quando participavam de festas em São João del-Rei.

Soubemos também que existe marujada na cidade de Barbacena. Já na cidade de Ouro Preto, o grupo local se denomina Congado, embora utilize as indumentárias descritas acima, e, inclusive, realizam um bailado com simulação de batalhas de espadas.

Já os marujos da cidade de Serro usam um boné, e seus instrumentos musicais são a flauta, os tambores, os cavaquinhos, os bandolins, os pandeiros e os xique-xiques. Também levam espadas e fazem batalhas simuladas entre seus integrantes. Vestem calça branca com blusa azul – como observamos na localidade de Três Barras em 2008.

#### *2.1.6. Vilões*

O único Terno Vilão que conhecemos foi o do lugarejo São Gonçalo do Amarante, no Campo das Vertentes. Seus instrumentos são violões, tambores, bandolins, pandeiro, sanfonas e xique-xiques. Evolui com sequências específicas, assim como o congado do Rio das Mortes. O toque executado durante o cortejo desse grupo é “um pouco mais rápido” que o do Catopé e dos congados da região - não ouvi sonoridade semelhante em outra parte. A música contém mais “viradas” do que os demais grupos que acompanhei. Seus componentes trazem saias coloridas sobre a indumentária branca, com chapéus adornados com flores coloridas e espelhos. Este grupo é marcado por atuações onde se destacam a agilidade de seu cortejo, assim como a musicalidade, são rápidos. Patricia Trindade Maranhão Costa (2012) também descreveu um Vilão na Serra do Salitre, indicando suas atuações rituais que, naquela região, se valiam de bastões.

#### *2.2. Das variações simbólicas*

Grupos de congado de um mesmo estilo podem ter funções rituais diferentes, assim como apresentar procedimentos rituais distintos quando participando de contextos festivos distintos. Diferente do que se poderia imaginar, mesmo quando classificados como de um mesmo estilo, os grupos de congado não evoluem da mesma maneira em todos os eventos aonde vão festejar; e mais, eles não cumprem sempre e em todas as partes as mesmas funções rituais.

Um bom exemplo são as performances discrepantes do grupo de vilão de São Gonçalo do Amarante, no Campo das Vertentes, e as do vilão na Serra do Salitre, mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, descritos por Patrícia Costa (2012). Além de lançarem mão de outros sinais diacríticos, os contextos festivos são bem distintos.

Como já dissemos, há subdivisões dentro de um mesmo estilo de terno. Entre os grupos de moçambique, temos o “moçambique de vara”, que realiza seu bailado e sonoridade através da batida de bastões e o chacoalhar dos guizo amarrados nos pés. Há o Moçambique Kicongo, na cidade de Ijaci, grupo composto por membros de uma mesma família que habitava em Pedra Negra, lugarejo às margens do Rio Grande. Com a ampliação da represa de Furnas, Pedra Negra foi alagada e eles foram remanejados para Ijaci.

Os estilos de ternos e as funções rituais que cumprem, devemos reiterar, não de ser compreendidos no âmbito do sistema de relações e no contexto dos festejos em que participam. A “definição” do estilo do terno e de sua designação em diferentes segmentos leva em conta, em primeiro lugar, o nome anunciado pelo terno na “bandeira” que o grupo carrega. Em geral, o nome vem bordado em letras coloridas, junto à imagem do santo padroeiro, também ali estampada – este aspecto não é válido para todos os grupos; no distrito de Milho Verde [M.3/R.3] e Serro, por exemplo, não há bandeiras com a imagem do santo à frente dos grupos.

Interessante notar que, em Cuba, os cabildos estavam obrigados por lei, com ameaça de prisão para quem descumprisse, a portar apenas as imagens de santos católicos, que eram conduzidas na mão pelos integrantes (ORTIZ, 1995), sendo proibidas imagens de entidades afro-cubanas.

Além dos sinais diacríticos já mencionados, como os toques, as melodias, as indumentárias, as danças, a composição do cortejo, a posição no ritual e a versão mítica – que são os mecanismos de classificação evidenciados pelos próprios congadeiros –, outros recursos de diferenciação podem ser destacados como, por exemplo, os alimentos que são servidos nos festejos e a festa de tal ou qual lugar de uma maneira geral.

Para Claude Lévi-Strauss (2005), ao lado das proibições alimentares que alguns sistemas totêmicos postulam, proibições de outra ordem podem servir para marcar distinções. Entre os índios bororos no Brasil Central, os privilégios e as proibições clânicas podem estar associados às técnicas, às matérias primas e aos ornamentos. Em “Tristes Trópicos”, o autor assinalou que:

[...] cada clã se distingue do outro, sobretudo nas festas, pelos enfeites de plumas, de nácar e de outras substâncias, das quais não apenas a natureza mas a forma e a maneira de as trabalhar são estritamente fixadas em cada clã. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 116)

Para os ternos de congado, os recursos classificatórios que os próprios integrantes enunciam incluem adereços de chapéu, roupas, objetos usados nos cortejos, a musicalidade, as danças, dentre outros. É lançando mão destes símbolos que eles conseguem orientar-se e demarcar a posição que os grupos ocupam no interior do sistema de relações festivas. Ou seja, conforme o local onde ocorre uma festividade, que pode envolver um ou vários ternos de congado, os símbolos diferenciais selecionados podem variar – outros contextos, outros grupos, outras relações...

Assim, se nos festejos de [M.3/R.3] o sinal diacrítico fundamental é a música, através da qual diferenciamos os três estilos ali atuando – catopé, caboclinhos e marujos – o mesmo não pode ser dito do chapéu de plumas. Contudo, este serve como item para distinguir o Catopé de Milho Verde dos Marujos do Serro, os Caboclinhos de Milho Verde e do Serro dos Marujos do Serro.

Para os Cabildos cubanos, Fernando Ortiz (1995) destacou as diferenças entre vestimentas, danças e músicas dos estilos de cabildos, como os *congos y lucumis*, os *ararás* e os *mandingas*:

Luego salían del Palacio para dejar espacio a otros e iban desfilando, en perfecto orden, los *congos y lucumis* com sus grandes sombreros de plumas, camiseta de rayas azules y pantalón de percal rojo; *ararás* com sus mejillas llenas de cicatrices, de cortaduras de hierro candente, repltos de caracoles, colmillos de perro y de caimán, cuentas de hueso y de vidrio ensartadas y sus bailadores metidos hasta la cintura em um gran rollete formado con un aro cubierto de fibras vegetales; los *mandingas*, muy lujosos com sus anchos pantalones, chaquetillas cortas y turbantes de género de seda azul o rosa, y bordeados de marabú; y tanos otros, en fin de nombre enrevesado y caprichosos trajes que no estaban hechos enteramente a estilo de lós de África, sino reformados o modificados por la industria civilizada.” (MEZA, 1903, apud. ORTIZ, 1995, p. 52)

Em “Los Bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba”, Fernando Ortiz (1981) localizou assim as diferenças musicais e os bailado dos estilos de cabildos: a sincronia entre o toque do tambor e os passos do dançante, as partituras dos toques dos cabildos e a coreografia de seus bailados. Através desses recursos rituais, os grupos se enfrentam numa

espécie de jogo, que se denomina “*mani*”<sup>25</sup>, uma forma de “feitiço destinado” aos outros, bem como de proteções mágicas.

Para pensar o sistema classificatório de estilos de congados e cabildos na marcação de suas diferenças, devemos talvez retomar a lição de Lévi-Strauss (2003), em *A eficácia simbólica*, da qual o que importa é colocar em evidência certas leis que regem as variações entre os termos, uma vez que os termos podem se desdobrar e se rearranjar de infinitas maneiras:

Acrescentemos que essas estruturas não são somente as mesmas para todos, e para todas as matérias às quais se aplica a função, mas que elas são pouco numerosas, e compreenderemos porque o mundo do simbolismo é infinitamente diverso por seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 235)

Diante dos exemplos já mencionados, talvez possamos perguntar: Objetos, indumentárias, musicalidades e danças conformam um sistema de classificação das diferenças? Quais as regras que organizam as variações simbólicas? Como é possível alcançar a lógica pelas quais elas se organizam? Seria possível pensar paralelos entre os esquemas rituais executados nos festejos e os enunciados nas narrativas míticas?

Se consultarmos Bruno Latour (2002), contudo, ele certamente aconselharia a deixar de lado tais “logicidades”, ao menos num primeiro momento, para tentar descrever como tais elementos simbólicos mobilizam os atores. Ou seja, quais as articulações que os atores, eles mesmos, traçam quando lançam mão de tais símbolos, objetos e suas variações? O que os símbolos acionam ou operacionalizam como mediadores das relações sociais?

Tanto no quadro 1: “*Os estilos de ternos de congado*”, quanto no quadro 2: “*Congados registrados*”, tentei reagrupar algumas diferenças simbólicas que foram observadas entre os ternos. Percebe-se, no entanto, que a inclusão de novos registros etnográficos de festejos de congado, as características assinaladas vão se desdobrando continuamente. Mesmo assim, não parece descabida a hipótese de um princípio de classificação mais geral, cujas operações poderiam ser vislumbradas no esquema festivo. Para isso, iremos examinar tanto os registros de festas recentes quanto os anotados na bibliografia sobre os congados acima indicada.

---

<sup>25</sup> Em “*Bruxaria Oráculos e Magias entre os Azande*” (2005), no capítulo XII “Uma Associação para a Prática da Magia”, Evans-Pritchard relata a ocorrência, na África, de uma confraria chamada Mani, que deriva seus poderes das drogas que manipula. O termo se refere ainda aos segredos relacionados à prática da feitiçaria.

Enfim, duas perspectivas aqui se abrem: de um lado, mostrar como as estruturas se desdobram de um festejo a outro, transformando-se incessantemente; de outro, como os elementos rituais articulam-se num dado contexto interativo.

### 2.2.1. *Nkisi*

Para nos orientarmos nas questões mais metodológicas, vejamos um exemplo interessante da produção de classificações de diferenças entre as populações bantas da África Centro-Occidental, especificamente no que é hoje Congo e Angola, mediante as figuras de madeira produzidas por estes e denominadas por *nkisi*. Há toda uma discussão acerca destes e de outros objetos revisitada por Bruno Latour (2002), que direciona a reflexão a seguir. Ele se vale da noção de “*faitiches*”, em francês, ou, segundo a tradução para o português, fe(i)tiches, para discutir sobre ídolos de culto que, ao mesmo tempo, são objetos feitos por mãos humanas.

*Nkisi* é o objeto de poder esculpido em madeira por populações bantos da África Centro-Occidental. Com funções distintas acerca de suas atuações mágicas, seja ela relativa a colheitas, proteções, etc., cada *nkisi* é classificado de acordo com certos recursos simbólicos, dentre os quais, adornos de cabeça, utensílios de propriedade vegetal e mineral, dentre outros. Existem aqueles que são adornados e preenchidos com tecidos, plantas e minerais, distinguindo-se pela função e pelas propriedades dos elementos que lhes são enxertados. Esses objetos normalmente possuem uma cavidade interna onde são inseridos materiais diversos que conferem poder e força a cada *nkisi*<sup>26</sup>. Pois, como se disse, atendem a certas funções para as quais foram fabricados, como sucesso nas colheitas, proteção contra ataques de bruxaria, ataques de bruxaria, dentre outras<sup>27</sup>.

Nas imagens dos diferentes *minkisi*<sup>28</sup> é possível perceber diferenças relativas aos adornos de cabeça e demais materiais utilizados, que permitem diferenciá-los, além das funções particulares a que eram destinados – interessa-nos aqui, tão somente, indicar como a combinação de diferentes elementos serve a certo sistema de classificação.

<sup>26</sup> Importa destacar que em estudos sobre religiosidades populares no Brasil, tanto quanto no imaginário popular, evidenciam-se santos católicos construídos em madeira, mas ocos por dentro. O argumento é que os antigos negros africanos escondiam ouro dentro destas imagens visando à alforria. Destaco aqui a ideia da produção de “objetos de poder” com concavidades...

<sup>27</sup> O sistema de força *nkisi* pode ser visto nas tabelas das páginas 15, 17 e 21 da obra “Le système des forces ‘Nkisi’ chez les kongo d’après le troisième volume de K. Laman” de Marie-Claude Dupré (1975). A autora analisou os sistemas simbólicos destes ‘objetos de força’ africanos, indicando nome do *nkisi*, propriedade mágico-religiosa, função, uso, materiais utilizados em sua produção, dentre outros.

<sup>28</sup> *Minkisi* é o plural de *nkisi* segundo a língua Kikongo, classificada como Banto.

Abaixo, apresentamos alguns *nkisi* e assinalamos a função que as figuras exercem, o nome local, a população a que pertence, a região, a época em que foi recolhida, os materiais de que são fabricadas e o registro da peça no Musée du Quai Branly, em Paris, França. Fotografamos essas peças em março de 2014 – agradecemos àquela instituição a possibilidade de contato com o acervo e a autorização para reproduzir aqui as fotografias dos objetos lá expostos<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Na ocasião, eu estava no estágio de doutorado na École Pratique des Hautes Études em Sciences Sociales, Sorbonne, com financiamento Capes através do Programa de Doutorado Sanduiche no Exterior (PDSE).



**Figura1:** Estatueta protetora “*Bummba cin’Dongo*”  
População Hoyo.  
Angola, Cabinda, Vila Ndongo. Século XIX.  
Madeira, elemento vegetal, ferro, casca (cabaça),  
dente, resina,  
espelho, cauda de antílope. 71.1934.28.5



**Figura 2** - Estatueta protetora *nkisi*  
População Kongo  
República democrática do Congo, sec.XIX  
Madeira, espelho, penas, vidro, pele, tecido.  
731963.9.90



**Figura. 3** - Estatueta protetora *nkisi nkon*  
População Kongo  
Congo, Costa de Loango. Século XIX  
Madeira, vidro, espelho, penas, pigmento  
71.1892.52.5



**Figura. 4** - Estatueta protetora, *nkisi*  
População Kongo  
República democrática do Congo. Século XIX.  
Madeira, algodão, pele.  
71.1892.70.22



Cada *nkisi* tem sua função mágico-religiosa demarcada pelas variações na indumentária, nos pigmentos, nos materiais vegetais, minerais e animais, além dos adornos de cabeça. Nota-se que os elementos naturais que compõem esses objetos estão correlacionados ao sistema de força mágico-religioso, o que indica aplicações, sentidos e usos específicos.

Para além de uma proximidade imagética entre *nkisi* e os personagens ou dançantes dos congados dos dias atuais, o que seria demasiado, importa situar os aparatos simbólicos que num e noutro são mobilizados, os simbolismos que demarcam as diferenças, conformando em ambos os casos um verdadeiro sistema classificatório.

As distinções entre os tipos de *nkisi* podem ser demarcadas através de recursos simbólicos variados que indicam propriedades, pertenças e funções. Por outro lado, também os ternos de congado anunciam diferenciações e classificações homólogas, demarcadas por meio de recursos materiais que anunciam sentidos simbólicos específicos, pois que associados às funções de cada grupo nos respectivos contextos de atuação festiva.

Tanto no que se refere aos objetos *nkisi* quanto aos estilos de ternos de congado, vemos que adornos de cabeça, materiais minerais, vegetais, têxtil, dentre outros, são utilizados como sinais diacríticos. Além de demarcarem diferenças seja entre os *minkisi*, como entre os congados, esses materiais estão associados, em seus próprios contextos, a propriedades mágico-religiosas com funções e sentidos determinados. E esses sentidos associados às imagens não é independente do sistema de relações no qual se inserem.

Pouco importa aqui se os congados e o *nkisi* utilizam os mesmos materiais para produzir diferenciações análogas, ou se, por acaso, tais materiais vinculam-se às mesmas propriedades mágico-religiosas. Antes, trata-se de indicar certas homologias estruturais desses sistemas classificatórios<sup>30</sup>. Tentaremos demonstrar ao longo do trabalho algumas possibilidades que acenam positivamente para tal hipótese.

O exemplo pareceu-nos interessante por dois motivos. Primeiro porque se poderia pensar que estivéssemos preocupados em indicar princípios lógicos de classificação usados por povos da África Centro-Ocidental e que, passado alguns séculos, tais princípios poderiam ter mantido seus sentidos de significação nos congados atuais. Não se trata disso. Se assim o fizéssemos, estaríamos assumindo a mesma posição teórica de alguns autores que, no início do século XX, estudaram o que seriam as heranças africanas nas manifestações afro-

---

<sup>30</sup> Ora, é isso também que os princípios totêmicos de classificação de diferenças remetem, tal como já sugeriam Durkheim e Mauss (1981) no artigo “Algumas Formas Primitivas de Classificação”. Tentaremos indicar este paralelo no terceiro capítulo.

brasileiras. Tal tentativa de análise foi criticada por Dantas (1988), principalmente quanto aos estudos que tentavam ver nos candomblés da Bahia as influências originais das populações africanas sudanesas no Brasil.

Não pretendemos assim, fazer um estudo para identificar o que seriam as influências originais dos povos bantos nos congados atuais. Então, o primeiro motivo que torna tal correlação interessante é porque não se trata de inferir supostos significados mobilizados por meio dos *minkisi* e que se encontrariam também entre os grupos de congado.

O segundo motivo é que com quaisquer materiais etnográficos das mais diversas populações, seria possível desenvolver essa comparação entre os princípios lógicos de classificação que são articulados a um sistema mágico-religioso. O fato de ser um material africano e da mesma região de onde foram trazidos aqueles escravizados entre os séculos XVI e XIX para o Brasil e, em geral, para as Américas, à primeira vista, é realmente intrigante. Mas o que nos interessa é, sobretudo, a possibilidade geral de atribuir regras e princípios lógicos de ordenação do mundo a unidades sociais discretas, mas articuladas num sistema comum de relações.

E mais, para retomar as proposições de Bruno Latour (2002 e 2006), de que as relações sociais são feitas, construídas, basta que os atores sociais as elaborem e construam o social mediante elementos humanos e não-humanos. No nosso caso, significa dizer que tanto objetos *minkisi* como os estilos de congado são feitos e “fazem fazer” suas relações e associações.

Em suma, de um lado temos a dimensão local, ou seja, as formas e usos com que os atores sociais acionam seus símbolos em contextos determinados – esta é questão proposta por Latour. E de outro, os princípios lógicos de classificação, em cujos termos as regras sociais são estabelecidas – o argumento aqui é de Lévi-Strauss, sobretudo no que tange à noção de reciprocidade, de que se valeu em “As Estruturas Elementares do Parentesco” (2012).

### **3. Campo das Vertentes**

São João del-Rei (SJDR), bem como outras cidades de Minas Gerais – Sabará, Mariana e Ouro Preto, antiga Vila Rica, e um pouco mais ao norte de Minas Gerais, Serro e Diamantina –, além do histórico colonial da mineração e da escravidão, o casario, as igrejas

barrocas, são conhecidas também pela presença de Irmandades religiosas de leigos e pelos festejos que elas patrocinam<sup>31</sup>.

Em Serro e Diamantina, onde se explorava diamante, o impacto das políticas adotadas pela metrópole portuguesa no período colonial, em alguma medida, discrepavam das medidas voltadas às regiões de mineração do ouro, como São João del-Rei, Ouro Preto e Mariana – entre outros pontos, por exemplo, a alforria de escravos em troca de uma pedra de diamante (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Hoje, essas cidades são parte de uma rota turística denominada “Estrada Real”, um projeto que buscou dar visibilidade aos atrativos culturais de diferentes regiões de Minas Gerais que, outrora, eram atravessadas pelo caminho de escoamento do ouro para os portos do Rio de Janeiro e Parati. Esses caminhos, por onde se escoou o ouro e por onde transitou o Imperador, não devemos esquecer, são os mesmos por onde foram trazidos centenas de milhares de africanos escravizados para trabalhar em fazendas e garimpos da região.

Durante a pesquisa para o mestrado, entre os anos de 2007 e 2009, aproximamo-nos bastante de um grupo de congado de SJDR, o “Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito” do bairro do São Dimas, comandado por Maria Auxiliadora Martir e pelo então capitão Lutero (também conhecido por Zé Mineiro). Acompanhamos o grupo em festas na região – dançando e tocando com eles sempre que possível –, de modo a etnografar as festas e receber orientações e explicações dos congadeiros sobre as características dos grupos, das festas, as suas ideias sobre os cortejos e as cantigas – tudo isso que nos levou, junto com eles, a reconhecer a importância explanatória da noção “*estar no Rosário*” (SILVA, 2009).

Os festejos de São João del-Rei, então, aconteceram nos bairros do São Geraldo, São Dimas e no Matosinhos. Nas cidades do entorno, acompanhamos a participação dos grupos de congado de SJDR, em Resende Costa e em São Gonçalo do Amarante, cidades pertencentes à mesorregião do Campo das Vertentes<sup>32</sup>. E também na cidade de Itapeçerica, que pertence à atual mesorregião Oeste de Minas, cidade próxima a Oliveira, onde há festejos de congados com fortes laços com grupos e festejos da mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte.

Outro local de festa nas proximidades de SJDR é o distrito do Rio das Mortes, onde há a Festa de Nossa Senhora do Rosário no início do mês de outubro, quando termina a estação

---

<sup>31</sup> Sobre as Irmandades Católicas de leigo nestas regiões de Minas Gerais, entre os séculos XVIII e XIX, ver Célia Borges (2005).

<sup>32</sup> No século XIX, junto com SJDR, essas localidades pertenciam à Comarca do Rio das Mortes.

seca. Embora a proximidade geográfica, as particularidades desse congado e da festa nos levaram a tratá-los em separado, conforme abaixo.

Nas festas de SJDR e região, observadas entre 2007 e 2009, foram registrados alguns estilos de ternos, são eles: o Moçambique, o Congado, o Catopé, a Marujada e o Vilão, estes dois últimos, em menor número. Os grupos de Marujada que compareciam nos festejos de SJDR vinham de cidades um pouco distantes, como Congonhas, Conselheiro Lafaiete e Itaú de Minas.

Já para os Moçambiques, presenciamos o Moçambique de vara de Santana do Garambéu, na festa de São Gonçalo do Amarante, em 2007 e o Moçambique Kicongo da cidade de Ijaci. Das cidades de Ibituruna e Bom Sucesso vieram outros grupos de Moçambique para participar dos festejos em SJDR. Em várias cidades, mais ao sul do Campo das Vertentes, realizam-se muitos festejos de congado, como em Macaia e Ribeirão Vermelho. Os moçambiques destes locais foram acomanhados no Festejo em Ijaci em 2013.

Os grupos de congado de SJDR estão distribuídos por alguns bairros: dois no bairro São Dimas, um no bairro de Matosinhos, um no bairro das Mercês, e o da cidade de Santa Cruz de Minas, até pouco tempo um bairro de SJDR. O bairro do São Geraldo e o bairro São Dimas em São João del-Rei são vizinhos, e neles se realiza a Festa de N. Sra do Rosário nos meses de setembro e outubro respectivamente – período que coincide com o início das chuvas na região, o que associa o festejo ao calendário agrícola local, marcando a passagem das estações.

Já a Festa do Divino Espírito Santo, também realizada em SJDR, ocorre no mês de maio no bairro de Matosinhos. Essa festa é organizada pela Comissão do Divino, que reúne diversos setores da sociedade são-joanense, incluindo empresários e moradores do referido bairro.

Os dois grupos do bairro do São Dimas são o “*Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e de São Benedito*”, da atual capitã Maria Auxiliadora Martir, grupo que acompanhamos de maneira amiudada, e o “*Terno de Congado de N. Sra. do Rosário*” do capitão Moacir. Este é filho do antigo capitão local que, em 1982, ergueu a capela de Nossa Senhora do Rosário do bairro, onde hoje se realiza o festejo. Já o Terno do capitão Raimundo Camilo, que registramos nas pesquisas de campo para o mestrado não está mais em atividade.

Os relacionamentos entre os membros de um grupo tinham motivos diversos, como relações familiares, de amizade ou por vínculos com casas de religiões de matriz africana,

como candomblés e umbandas. No grupo de Maria Auxiliadora, não parecia haver uma correspondência entre o pertencimento ao grupo e a residência no bairro São Dimas. Quanto ao terno de Santa Cruz de Minas e ao do capitão Moacir, eram compostos, em sua maioria, por moradores dos respectivos bairros.

Os três bairros de SJDR, Mercês, São Geraldo e São Dimas, estão localizados em morros próximos uns dos outros. Esses bairros se situam entre a parte central, localizada nas margens do córrego do Lenheiro, que divide a cidade, e a Serra do Lenheiro, local onde o rio tem sua origem. Os bairros compõem a região noroeste da cidade, e em alguns deles, como no São Dimas, há a presença de ternos de congado lastreados em memórias familiares. Já no bairro do São Geraldo, acontece a Festa do Rosário e lá reside uma linhagem de Reis Congos, mas atualmente não dispõe de um grupo de congado. Já no bairro das Mercês, que possui um grupo de congado recente, não há registro de festas ou de uma corte real.

Os ternos de congado do São Dimas e das Mercês, quando se deslocam de um bairro a outro, não precisam cruzar a parte central da cidade – o traslado entre os morros dos bairros se faz por caminhos que ladeiam a Serra do Lenheiro, por onde caminham em forma de cortejo.

É possível então classificar os bairros de SJDR citados como sendo a periferia da cidade. A população é predominantemente negra, composta por trabalhadores que se ocupam de serviços gerais e de empregos como pedreiros, vigias, trocadores de ônibus, trabalhadores da indústria têxtil, coveiro e agricultor. A maioria dos homens atua no mercado informal e costuma circular entre diferentes ofícios em pouco espaço de tempo, não assumindo um emprego ou uma rotina de trabalho de longa duração. Quanto às mulheres, algumas são diaristas, outras empregadas domésticas, babás, cuidadoras de idosos, técnicas em enfermagem, viúvas que recebem pensão – e, do mesmo modo, acontece uma circulação entre diferentes ofícios.

A vida social desses bairros é marcada por constantes conflitos e mortes relativas ao tráfico de drogas. Em alguns bairros é difícil o trânsito para quem não é morador do local, sendo fácil encontrar adolescentes armados ou relatos de mortes por acertos de contas e dívidas. Os casos de morte de adolescentes por arma de fogo, embora significativo, não são noticiados na imprensa e mídia local, que prefere as notícias sobre o potencial turístico local, sobretudo, sobre as festas católicas locais promovidas pelas irmandades de leigos e pela ordem Terceira da Igreja de São Francisco de Assis. Algumas dessas irmandades estão

fortemente ligadas à maçonaria, constituindo assim todo um elo de associação que envolve empresários locais e profissionais liberais.

Destacamos que, no caso das festas de N. Sra. do Rosário em SJDR, os grupos de congado não possuem relações com as irmandades católicas de leigos: são organizadas de forma independente e contam com um público próprio de fiéis católicos. As festas do congado são mais restritas às comunidades que as realizam, comunidades que não frequentam, na maioria dos casos, as igrejas centenárias do centro da cidade e nem as suas irmandades.

As irmandades católicas de SJDR<sup>33</sup> organizam procissões em datas específicas, voltadas aos seus santos padroeiros. Além dessas procissões, organizam a conhecida Semana Santa, que atrai turistas e são-joanenses que moram fora – as pessoas desfilam então nos cortejos e procissões para demonstrar a filiação à sua irmandade. Durante a Semana Santa ocorrem inclusive políticos de projeção nacional, como Aécio Neves, e a participação na procissão da irmandade de São Francisco de Assis.

A capela do bairro São Dimas foi construída, como destacamos acima, pelos moradores negros do local – foi o pai do atual capitão de um dos ternos locais, do capitão Moacir, que a construiu. Foi ele também que orientou a formação do capitão Lutero, quando este, no passado, fazia parte de seu grupo. A festa de Nossa Senhora do Rosário na capela do bairro, não por acaso, quase sempre ocorre no mesmo período em que a festa é organizada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, no centro da cidade.

Os bairros São Dimas, São Geraldo e Mercês localizam-se acima das chamadas “betas”, túneis que foram cavados no período da mineração pelos antigos africanos escravizados para a extração do ouro entre os séculos XVIII e XIX – do mesmo modo que a cidade de Ouro Preto, que tem seu subsolo entrecortado por túneis e galerias. A mineração aurífera deu-se em todo o trecho da Serra do Lenheiro, que faz ligação entre SJDR e o distrito do Rio das Mortes; já em fins do século, uma mineração inglesa passou a exercer os direitos de lavra. Em SJDR, a mineração do ouro realizada pelos escravos foi tanto de escavação quanto de aluvião, com o uso de bateias nas margens do córrego do Lenheiro.

Adiante da Serra do Lenheiro, em direção ao sul da cidade de SJDR, também residem alguns congadeiros, nos bairros de Senhor dos Montes e Tijuco, mas hoje ali não ocorrem

---

<sup>33</sup> Sobre as Irmandades de leigos e das liberdades de culto no interior de Minas Gerais no período colonial, ver Borges (2005).

congado ou ternos – não obstante, os moradores recordam os relatos de seus avós sobre os congados que ali realizavam.

Sobre as populações escravizadas e enviadas para a região de SJDR, Vila Rica e Diamantina, entre os séculos XVI e XIX, Célia Maia Borges (2005) apresenta um excelente panorama, valendo-se de gráficos das populações deslocadas e as mudanças nas rotas do tráfico nos diferentes períodos históricos. Para a presente análise, interessa, sobretudo, a discussão sobre as classificações étnicas que foram produzidas e referendadas no âmbito do sistema escravagista, como também a associação dos escravos às irmandades católicas de leigos, durante os séculos XVIII e XIX. A partir das classificações étnicas e das associações às irmandades, é possível indicar as maiorias bantas enviadas para Minas Gerais<sup>34</sup>.

Há cerca de vinte quilômetros a noroeste do bairro São Dimas, tendo por referência ainda a Serra do Lenheiro, localiza-se o distrito de São Gonçalo do Amarante, também conhecido como Caburu, onde ocorre a Festa de N. Sra. do Rosário. O grupo local é o Terno “*Congo Vilão de N. Sra. do Rosário de São Gonçalo do Amarante*”.

Devemos registrar ainda, em SJDR, a Festa do Divino Espírito Santo do bairro de Matosinhos, organizada pela comissão do Divino durante o mês de maio – comissão criada no intuito de resgatar a Festa do Divino que ali havia no início do século XX. A comissão recebe apoio de diferentes setores da cidade de SJDR, dentre eles a Associação Comercial, e os imperadores do Divino são ali coroados anualmente. Além das cavalgadas e participação de grupos de folias de reis, os grupos de congado da cidade e da região são convidados para participar do festejo no dia de domingo. Eles também são responsáveis por “*levantar os mastros*”. O mastro maior é branco e adornado com fitas vermelhas, com uma pomba branca na parte superior, simbolizando o Divino Espírito Santo – é o mastro da Comissão do Divino; os demais mastros são os de Nossa Senhora do Rosário e o de São Benedito.

### ***3.1. As festas da região de São João del-Rei (SJDR), [R1]***

Para o esquema do festejo em SJDR e região, utilizamos dos seguintes registros: “Trindade, agosto de 2007”, (SJDR); “Festa do bairro São Geraldo, 2007 e 2008” (SJDR); “Festa em São Gonçalo do Amarante (Caburu) 2007”; “Festa de N. Sra. do Rosário no bairro

<sup>34</sup> Não são irrelevantes os comentários de Arthur Ramos (2001) e de Roger Bastide (1974) sobre os sudaneses e os bantos, troncos linguísticos de populações africanas escravizadas e enviadas para o Brasil. Segundo o estudo deles, os sudaneses eram no Brasil preferencialmente destinados aos serviços domésticos e àqueles realizados nas proximidades das residências. Já os bantos eram empregados em trabalhos de mineração, lavoura e agricultura. Estes últimos eram os trabalhos realizados em Minas Gerais durante a descoberta e garimpo do ouro. Outras obras também indicam a preferência aos povos bantos para os trabalhos a serem realizados em Minas Gerais e no sudeste, assim como a associação dos mesmos às irmandades católicas de leigos.

São Dimas, 2007 e 2008”; “Festa na cidade de Resende Costa-MG, 2007”, cidade próxima a SJDR; “Festa do Divino Espírito Santo no bairro de Matosinhos, maio de 2008” (SJDR).

Nas festas acompanhadas na cidade de SJDR e entorno, o esquema do festejo pode ser desdobrado da seguinte maneira:

É realizado o “*levantamento de mastro*” pelo(s) grupo(s) “*encarregado(s) de mastro*”, uma semana antes do dia principal do festejo a ser realizado no domingo. Os mastros são troncos finos de madeira com cerca de uns dez metros de comprimento. São pintados e enfeitados com fitas coloridas e flores. Em sua extremidade superior, vem “o registro”, um pequeno quadro com a estampa da figura do santo católica que dá nome ao mastro. Assim, há o mastro de Nossa Senhora do Rosário, o de São Benedito, podendo, também, a depender do festejo e da ocasião, haver outros, como o mastro de Santo Antonio do Catijiró e Nossa Senhora Aparecida.

No dia do festejo os grupos convidados que chegam para a festa, juntamente aos grupos locais, realizam a “*saudação dos mastros*” por meio de cantigas, de toques e bailados. Os mastros permanecem erguidos à frente da igreja local. A saudação do mastro se faz com a formação do grupo em torno do mesmo e com a bandeira do grupo ali encostada. O capitão do grupo comumente encosta seu bastão de capitão nos mastros, o que realiza também quando próximo aos andores dos santos católicos, quando em algum cruzeiro, etc. Os congadeiros, um a um, aproximam-se do mastro e, tocando-o, normalmente com as mãos, às vezes com a testa, costumam tirar o chapéu e olhar para o alto, em direção à imagem do santo, realizando então o nome do pai. Após saudarem os mastros, os grupos seguem, cantando tocando e dançando, para o interior da igreja. Nesses momentos as cantigas executadas e as ênfases corporais dos congadeiros, comandados pelo capitão do grupo em questão, demarcam os tons emocionais com que são executadas estas etapas. Assim, a musicalidade e atuação mais “agitada” ao final da “saudação do mastro” podem contrastar com o tom de recato com que os congadeiros, mudando também a musicalidade do grupo, começam por adentrar em uma igreja.

No interior da igreja os toques, as cantigas e os bailados são outros, realizados de forma mais amena e/ou contida, apesar de, em certos momentos, o capitão não conseguir conter a euforia de seus congadeiros. Dirigem-se até o altar principal, onde encostam as bandeiras nas imagens dos santos e andores que, lá dispostos, mais tarde serão conduzidos em procissão pelas ruas locais. Como dito, é comum vermos capitães de congado encostando também seus bastões nas imagens. Um a um os congadeiros encostam a mão nos santos e



fazem o nome do pai, na maioria das vezes retirando o chapéu. Na saída da igreja, o que normalmente fazem sem dar as costas para o altar, os congadeiros podem receber um lanche, “*um café*”, oferecido aos grupos por moradores locais e/ou pela organização do festejo.

Em cada um desses momentos os grupos marcam suas ações com cantigas, danças e ênfases corporais condizentes à situação. As ênfases corporais e disposições físicas e emocionais dos congadeiros são distintas e tornam-se evidentes quando dos diferentes momentos “*saudação dos mastros*”, “*saudação no interior de uma igreja*” “*agradecimento do café*” ofertado, dentre outras que ainda especificaremos. É importante demarcar que existem cantigas para cada momento, para “*pedir licença*” ao entrar em um local – em uma casa onde será ofertado o lanche, em uma igreja, em um terreiro de umbanda ou candomblé, quando for o caso. Cantigas de agradecimento ao lanche ofertado, após ser consumido, e aquelas de despedidas, seja para saírem de um local ou para se despedirem de uma festa ao fim da mesma.

Nos trajetos percorridos pelos grupos em um dia festivo, eles podem efetuar “*saudações entre ternos*”, o que ocorre quando dois grupos se encontram em meio ao cortejo que realizam para cumprir os itinerários acima demarcados. Também existem cantigas e disposição corporais específicas para estes instantes.

Após a “*saudação dos mastros*” e “*entrada na igreja*” os grupos realizam cortejos pelas ruas do bairro onde acontece o festejo, entram em algumas casas que os convidam, fazem saudações a outros grupos ou a pessoas da comunidade que auxiliaram na festa ou que tiveram parentes atuantes na festa ou nos grupos de congado.

Chegado o momento do almoço, novas cantigas são realizadas para entrar no local onde será servido. Os almoços são coletivos, e as pessoas que prepararam o almoço ou que auxiliam na organização do festejo servem os pratos dos congadeiros. Os grupos de congado são geralmente os primeiros a serem servidos, apenas depois podem se servir aqueles que acompanham a festa, mas que não são membros e nem estão acompanhando um grupo de congado. Uma quantidade significativa de comida é preparada e vários grupos almoçam ao mesmo tempo. Quando o local onde é ofertado não é suficientemente grande, alguns grupos aguardam sua vez. Os locais onde são servidos estes almoços podem ser um centro comunitário, uma escola estadual/municipal, uma quadra ou ginásio local ou ainda, na própria casa dos reis. Após comerem, agradecem às festeiras ou aos festeiros e às cozinheiras com cantigas específicas.

Depois do almoço, sempre há tempo para conversas, normalmente um momento de maior interação e descontração entre congadeiros de diferentes grupos, já que aguardam que todos finalizem o almoço para seguir em formação junto de seus ternos. Neste momento a bandeira e os instrumentos do grupo ficam em um canto, guardados por um ou mais membros do grupo. O descanso serve para se conversar com congadeiros, capitães, festeiros, reis e cozinheiras, o que não é possível em outros momentos quando essas pessoas estão atentas aos movimentos de seu próprio grupo e à sua própria atuação na festa.

Finalizado esse momento pós-almoço, marcado por certa informalidade entre os membros do congado, pode ser organizado um cortejo coletivo, com todos os grupos reunidos em um único cortejo ou também, diferentes cortejos, cada qual, com grupos específicos reunidos. Isto ocorre para que os grupos, juntos em cortejo, busquem, em outro local do bairro, distrito ou cidade, os reis congos da festa, “*busca dos reis congos da festa*”, e os “*andores dos santos*”. Dizemos buscar, pois os mesmos geralmente estão em outro local e serão, então, conduzidos em cortejo pelos congados até à frente da igreja para a realização da “Missa Conga” ou “Missa Inculturada”.

O cortejo de “*busca dos reis congos da festa*” e dos “*andores dos santos*” é organizado pelos realizadores e responsáveis pela condução do festejo. É o festeiro (a) quem decide quais serão os grupos que buscarão os reis e os andores de cada santo. Normalmente, quando há um moçambique local, este tem prioridade na busca do andor de Nossa Senhora do Rosário. É o que denominamos na dissertação por “hierarquia liminar”<sup>35</sup>, uma hierarquia referente a períodos específicos do festejo ritual que devem ser cumpridas.

Na “*busca dos reis congos da festa*” e dos “*andores dos santos*”, os ternos executam cantigas também específicas a esses momentos<sup>36</sup>. As ênfases emocionais são gradualmente conduzidas pelo capitão, de forma que, quando do contato com a realeza ou com os andores, após cantarem durante um tempo em frente aos mesmos, a condução se dá em cortejo pelas ruas locais, sendo seguida por cantigas danças e toques alegres, que exaltam aqueles que estão sendo conduzidos com grande euforia<sup>37</sup>.

Os locais onde os reis e os andores se situam podem variar a depender da festa, mas sempre aguardam um pouco distante do local para onde serão conduzidos. Os reis geralmente

---

<sup>35</sup> Termo utilizado por Victor Turner (1974).

<sup>36</sup> Dentre algumas delas temos: “Ôhh vamo busca coroa (2X)”

<sup>37</sup> Dentre as cantigas temos: “A crista do galo é da galinha a coroa do rei é da rainha” (2x)

aguardam em uma residência. Os andores geralmente permanecem em um galpão comunitário, escola, etc.

Os reis congos e os andores são conduzidos pelos grupos de congado em cortejo coletivo bastante animado até o local onde será realizada a “Missa Conga”. É durante esse cortejo até o local da missa que começa a aglutinar uma razoável quantidade de pessoas não diretamente ligadas à festa ou à comunidade/bairro onde ela se realiza. Nesse momento, assim como em outros mais, um grupo realiza cantigas destinadas a outros grupos, seja insinuando brincadeiras, provocações, conflitos, alianças, rivalidades...

O cortejo festivo “arrasta” fiéis católicos, pessoas contagiadas pela movimentação e curiosos, geralmente acompanhando todo o rebuliço causado pelo cortejo ao passar pelas ruas, conduzindo-se até a praça da igreja em questão. Essas ruas, não são apenas aquelas referentes ao bairro onde a festa se realiza, os cortejos podem passar por vias principais de uma cidade, despertando a atenção de curiosos, turistas e pessoas que desconhecem o evento, mas que, por ventura, o seguem.

Diante da igreja é armado um palanque, e, à sua frente, mas não em cima, são colocados os andores dos santos e, por vezes, alguns cestos com broas de fubá, biscoitos de polvilho, pipocas e outros pequenos lanches previamente preparados, normalmente pelas mesmas cozinheiras que fizeram o almoço, assim como podem ser doações de casas de candomblé e umbanda locais. Ao final da missa conga esses cestos são conduzidos por algumas mulheres que os oferecem àqueles que assistiram a missa.

Os andores com as imagens dos santos quase sempre são de N. Sra. do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Acima do palanque situa-se o padre que realizará a missa e os reis congos do festejo, estes últimos, sentados logo atrás do padre que celebra a missa campal.

Na missa há uma concentração de pessoas não ligadas diretamente aos grupos de congado e à festa, sendo que a presença de fiéis católicos é nitidamente grande nesses momentos. Os grupos de congado, fiéis, padre, reis congos, festeiros e os andores dos santos, compõem os personagens que permanecem em frente o palanque de onde é celebrada a missa.

A missa ocorre conforme a liturgia normal da Igreja Católica, apenas diferindo o sermão do padre, em geral direcionado ao contexto da festa e à situação dos negros, antigamente escravizados – com efeito, a festa outrora proibida está hoje integrada ao ciclo

litúrgico da Igreja. Destacam-se também as músicas que são cantadas e acompanhadas pelos toques dos grupos de congado<sup>38</sup>.

Após a missa, é realizada uma procissão com a participação dos presentes. Além dos grupos de congado, dos andores dos santos, dos reis congos e do padre, fiéis não ligados diretamente à organização do festejo se juntam ao enorme cortejo que, após percorrer muitas ruas e realizar algumas voltas no entorno do bairro ou na comunidade em questão, retornam ao local de onde saíram e adentram a igreja, sob queima de fogos e agitação dos congados presentes.

A seguir, o esquema das “Festas de SJDR e região”, **[R1]**, cabendo destacar que todas as passagens do festejo demandam cantigas, músicas e movimentos corporais que atestam as ênfases emocionais necessárias:

**A** – Levantamento de mastro. Ocorre uma semana antes do dia festivo, no sábado ou domingo. Realização é precedida por uma missa. Podem ser levantados um ou vários mastros. São os mastros de N. Sra. do Rosário, São Benedito, N. Sra. Aparecida, Santa Efigênia, dentre outros.

**B** – No dia principal, no domingo. Grupos chegam ao local da festa e se dirigem aos mastros dos santos previamente levantados. Saúdam os mastros e se dirigem para a igreja local ou casas dos que lhes convidaram.

**C** – Recebem alimento de casas ou local que já o aguardavam e retribuem com cantigas, músicas e danças.

**D** – Grupos circulam, indo a um local como gruta, cruzeiro, a possíveis terreiros de candomblé, dentre outros.

**E** – Recebem almoço.

**F** – Grupos vão buscar reis e rainhas e/ou andores para a missa que será realizada.

**G** – Missa celebrada pelo padre e realizada com presença dos grupos, reis, rainhas, andores dos santos e pessoas não ligadas diretamente à festa (fiéis).

**H** – Procissão com os participantes da missa pelas ruas locais.

---

<sup>38</sup> Para uma discussão acerca da inserção da missa conga como etapa das festas dos congados. Ver Rubens Alves da Silva (2010)

**I** – Entrada na igreja dos participantes da procissão e da missa, a saber, andores, grupos de congado, reis e rainhas, padre, população que acompanha (fiéis). Fase acompanhada por grande queima de fogos. Encerramento e dispersão dos fiéis.

**J** – Descida do mastro que pode ser ao final da festa, no dia posterior, ou na semana após a mesma. Em cada uma destas situações o grupo que levantou o mastro é o responsável por retirá-lo.

### 3.2. *A mitologia implícita no ritual, [M1]*

A versão do mito no caso de SJDR, acompanhando a sugestão metodológica de Lévi-Strauss (2011), aparece como uma mitologia implícita em meio às ações rituais, em particular em cantigas acompanhadas por instrumentos musicais. Para Lévi-Strauss (2003, 2011), não é frequente que mito e rito se correspondam mútua e diretamente, o que não impede de concebê-los em conjunto num plano mais abstrato, uma vez ambos reduzidos a seus elementos estruturais. A partir desta perspectiva metodológica, a cantiga executada no momento ritual de [R.1] parece convir a uma análise da relação entre o rito e o mito que configuram os festejos de congado.

Essa cantiga foi enunciada diante da igreja do bairro de Matosinhos em 2008, durante a Festa do Divino, na cidade de SJDR. Foi cantada pelo “*Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito*” do bairro do São Dimas após o cortejo dos grupos buscar o Imperador do Divino e a N. Sra. do Rosário em uma gruta<sup>39</sup>.

“ôoo companhia.../ Nossa mãe quando apareceu, apareceu em rocha de pedra / foi sô Vigário buscar nossa mãe nossa mãe não veio é.../ foi banda de musica buscar nossa mãe, nossa mãe não veio/ Foi congadeiro buscar nossa mãe ela não veio / Foi catupezeiro nossa mãe não veio ée / Foi vilãozeiro nossa mãe aluiiiuuu / Ôôooo.... mas com moçambiqueiro nossa mãe saiu / Com moçambiqueiro nossa mãe saiu.” [M1]

Nesse local, os Ternos de Moçambique são “*os responsáveis por retirar a santa de seu local de aparição*”. A versão do aparecimento de N. Sra. do Rosário anuncia assim que a santa apareceu em uma “*rocha de pedra*”, e que alguns tentaram removê-la do local de sua aparição. O primeiro personagem é o Vigário, uma autoridade da igreja. Depois, alguns grupos tentaram, porém sem êxito. Apenas no final da narrativa é que os moçambiqueiros conseguem realizar a empreitada com êxito.

<sup>39</sup> Essa etapa do festejo pode ser visualizada no Apêndice II, referente à “Festa do Divino Espírito Santo” no bairro de Matosinhos em 2008, SJDR. O momento da cantiga corresponde à etapa 4 do festejo ali indicado.

A versão acima não esclarece para onde foi levada ou conduzida a santa, temas que serão destacados em versões de outros locais.

#### 4. O distrito do Rio das Mortes, Campo das Vertentes

Seguindo mais ao sul da Serra do Lenheiro, após cerca de uns dez a quinze quilômetros, chegamos ao distrito do Rio das Mortes. O distrito se localiza entre SJDR e o Rio Grande, região onde, em meados do século XVIII existiu um quilombo, referido na “Antologia do Negro Brasileiro”, organizado por Edison Carneiro:

no sertão entre o rio das Mortes e o chamado rio Grande, se havia formado, pelo meado do século XVIII, um tão grande quilombo de negros fugidos que já parecia um reino, praticando insultos, violências e mortes, de modo que foi necessário o governador da capitania de Minas Gerais, Gomes Freire de Andrade, tomar sérias providências em ordem a exterminar o dito quilombo, (...) depois de organizar a sua força e atacar o quilombo, voltou em poucos meses apresentando 3.900 pares de orelhas dos negros que destruiu, sem mais prêmio que a honra de ser ocupado no Real Serviço; como consta o acórdão tomado na Câmara da Vila Rica sobre esta expedição no ano de 1751. (CARNEIRO, 2005, p. 255)

O distrito está à beira da rodovia MG-265, que liga SJDR a Lavras. Nessa região, hoje se encontram diferentes grupos de congado de estilos diversos, mas, sobretudo, de Congos e Moçambiques, como os da cidade de Ibituruna, Ijací e Bom Sucesso.

No distrito do Rio das Mortes ocorre a Festa de N. Sra. do Rosário, e há um grupo de congado local, “Terno de Congado de N. Sra. do Rosário”. Em sua festividade, esse grupo não convida outros grupos de SJDR ou da região; também, não raras vezes, aceitam convites para as festas de outros locais, mas se desloca apenas para a localidade das Goiabeiras, vizinha ao Rio das Mortes. O grupo é composto apenas por homens, em sua maioria parentes entre si. A faixa etária oscila bastante, com alguns idosos e crianças, mas a maioria é de adultos e de jovens. Segundo um congadeiro do grupo do referido local, o terno de N. Sra do Rosário teria uma espécie de lema, “*onde tem um não cabe dois*” (Tí Mané, congadeiro do Rio das Mortes).

Infelizmente, não foi possível a observação etnográfica mais aprofundada, nem o acompanhamento detalhado das etapas da festa do distrito do Rio das Mortes ou de suas cantigas. Acompanhamos a alvorada de sábado, anterior ao domingo da festa, ocasião em que foi “*levantado o mastro*” e os membros do grupo fizeram uma saudação, todos ajoelhados, em

frente ao cemitério, sendo que posteriormente percorreram várias casas locais, sem a indumentária, mas tocando, cantando e dançando. O cemitério se encontra ao lado da igreja e de frente para o local onde foi erguido o mastro da festa, na praça que contorna a referida igreja. O mastro contém na parte superior um quadro com a figura de Nossa Senhora do Rosário ali estampado. No dia principal da festa foi realizado um almoço, um cortejo pelas ruas do local, visitas em algumas casas, a busca dos reis congos para a missa campal, a própria missa e a posterior procissão com os reis congos, já na noite de domingo.

Nesse local, o festejo é realizado no segundo domingo de outubro, e a festa ocorre sem convidarem demais grupos da região para o festejo. A execução ritual diverge da que normalmente se faz nas cidades circunvizinhas. Tanto o grupo, o ritual, quanto o mito de aparição de N. Sra. do Rosário, apresentam especificidades que abordaremos.

Os moradores locais geralmente têm empregos em SJDR, em serviços diversos, e muitas pessoas também trabalham na carvoaria que existe no local. Outra opção é o trabalho na fábrica de aço próxima ao local, “Bozel”. De uma maneira geral, a expectativa dos moradores é de conseguir serviços em SJDR.

#### **4.1. O esquema geral da Festa do distrito do Rio das Mortes, [R2]**

Este festejo foi registrado em 2008. Contava com a presença do único grupo do distrito do Rio das Mortes, o “Congado de N. Sra. do Rosário”. A seguir o esquema ritual [R2] abreviado:

**A** – O grupo, não uniformizado, levanta o mastro de N. Sra do Rosário no adro em frente à Igreja local, na madrugada anterior ao festejo de domingo. Logo após “*levantamento do mastro*” grupo percorre a cidade adentrando em algumas casas e recebendo lanches e degustando cachaça, além de executarem diversos toques e cantigas.

**B** – Grupo percorre a cidade na manhã seguinte, adentra em algumas casas e recebe lanches, não percebi a presença da cachaça. Durante todo o período do cortejo, “*os mouras*”, que se colocam atrás do grupo correm atrás de crianças e homens, nestes últimos, chegam mais como elemento surpresa.

**C** – O grupo segue para o almoço.

**D** – novo cortejo pelas ruas do lugarejo. Grupo visita casas de moradores às vezes obtém lanches e esmolos.

**E** – Preparação para missa em frente à igreja, com banda de música e anúncio dos nomes das pessoas e das doações feitas à igreja. Pessoas todas estas com coroas, em torno de dez pessoas entre homens e mulheres figuravam-se como reis, com coroas na cabeça, tendo seus nomes e quantias doadas para a festa anunciados no microfone.

**F** – Missa dentro do adro da igreja ao lado do mastro. Presença de uma banda de música.

**G** – Cortejo realizado no início da noite conduzindo a realeza até local onde, durante o dia, foi servido o almoço. Nesse cortejo, “*os mouras*” tentam retirar a coroa do rei com suas espadas de madeira. Alguns homens que vão à frente dos reis tentam impedi-los, utilizando para isso bastões de madeira de mais ou menos um metro. É muito próximo a um jogo, já que a cada investida não se sabe se “*o moura*” obterá êxito ou não. Porém, o resultado final é previsto, o grupo de congado conduz a corte até determinado local. Quando um “*moura*” obtém sucesso, este levanta sua espada para o alto e realiza pequenos saltos, comemorando o feito.

**H** – Reis e rainhas adentram em local onde foi ofertado almoço durante o dia. Não permaneci no local após este momento, não sabendo do destino do terno após esta ocasião e nem sobre a “*descida do mastro*”.

Em diferentes momentos do festejo, “*os mouras*” correm atrás de algumas crianças ou mesmo de adultos. Eles chegam por trás das pessoas que assistem ao cortejo e colocam uma grande espada de madeira no meio de suas pernas, levantando-as. Isto pode ser feito de surpresa ou abertamente, quando “*o moura*” corre atrás de alguém, o que não o impede de mudar o trajeto e “levantar” outra pessoal. A pantomima faz todos rirem bastante e torcerem para que “*o moura*” consiga seu intento.

Em uma das raras vezes em que o congado de N. Sra. do Rosário do distrito do Rio das Mortes participou na cidade de SJDR, perguntamos a um *moura* se ele não “correria atrás das pessoas” em SJDR. Ele me respondeu que não, pois naquele dia não havia coroação de seus reis.

Quando o cortejo retorna da igreja com os reis da festa, etapa **G** do festejo, os *mouras* tentam “retirar a coroa dos reis” com suas espadas. Esse motivo ritual parece remeter à batalha entre cristãos e mouros, e foi registrado tanto em festas descritas por Mario de Andrade (2002), como nos festejos descritos por Silvio Romero. Ainda segundo os próprios congadeiros do distrito do Rio das Mortes, “*o moura*” teria como nome correto mouro.



#### 4.2. *A versão do mito no distrito do Rio das Mortes, [M.2]*

A segunda versão do mito do aparecimento de N. Sra do Rosário foi coletada por ocasião de um festejo no distrito do Rio das Mortes<sup>40</sup>. Conversando com um senhor que acompanhava de perto o cortejo do grupo pelas ruas do lugarejo, mas que não participava diretamente do terno, ele comentou a devoção que tinha àquela santa, quando relacionou seu estado de saúde à sua fé, e narrou então a versão abaixo.

Enquanto acompanhava o festejo de domingo no distrito do Rio das Mortes, percebemos que havia um senhor que acompanhava o grupo local durante todo seu cortejo pela cidade. Ele conversava com os membros do grupo, com o capitão e por vezes acompanhava o grupo, ora à frente do mesmo, aguardando-os em uma esquina ou permanecendo um pouco atrás das duas filas de congadeiros, acompanhando-os em seguida embora sem as indumentárias do terno. Conversando com ele, disse-me que também participava do grupo, porém não saía mais em cortejo, pois estava “*com um problema na perna*” e não conseguiria acompanhar o grupo. Depois que me falou da fé que tinha em N. Sra. do Rosário, começou a me narrar o que seria a aparição de N. Sra. do Rosário aos negros.

No momento em que o grupo local percorria as ruas do lugarejo e “os mouras” corriam atrás das crianças, e por vezes levantavam com suas espadas de madeira um adulto distraído, o senhor me narrou a versão a seguir:

[M.2] “A santa”, N. Sra. do Rosário apareceu em um local e os negros foram até lá para buscá-la e conduzi-la à igreja. Assim que chegaram, eles cantaram para ela, “*ela tremeu*”, mas não saiu do local. Aí os negros levaram alguns tambores, tocaram e cantaram para “a santa”, “*ela tremeu mais um pouquinho e nada*”, não saiu do local. Então, começaram a dançar, cantar e a tocar e conseguiram, após algum tempo e com muito esforço, conduzi-la ao interior da igreja. Porém, no outro dia, a santa não mais estava lá, e a avistaram no mesmo local de sua aparição. Novamente os negros foram até lá e cantaram, tocaram e dançaram para ela, agora todos com roupas específicas; a santa saiu com eles e, novamente, colocada dentro da igreja; no outro dia já não estava mais ali, reaparecendo no local de aparição, até que “*os negros construíram lá uma capela pra ela*” e assim, após cantarem, dançarem e tocarem bastante, com as roupas “*e instrumentos feitos por eles*”, “a santa” os acompanhou e, colocada na igreja construída, “*após muito tempo de percurso até a mesma*”, lá permaneceu.

---

<sup>40</sup> Versão coletada na “Festa de N. Dra. Do Rosário no Rio das Mortes, 2005”. A ocasião em que foi registrada está expressa no Apêndice II – Quadro das festas registradas

Nessa versão do mito não aparecem outros personagens para conduzir a santa do local de aparição até o interior de uma igreja, contudo, o motivo aqui sofre uma primeira transformação: são as investidas que se multiplicam, antes que o grupo consiga retirar a santa do local de sua aparição. A cada nova tentativa e fracasso, novos elementos simbólicos são incorporados pelo grupo, até que se obtenha o sucesso almejado.

A versão introduz ainda a construção de uma capela exclusiva para a santa e o êxito tanto na condução quanto na alocação da mesma – ressaltando que além do êxito na retirada da santa de um local, motivo que aparece também em M1, há o êxito na transposição da santa para um local construído com esta finalidade.

Se em M.1 participam vários personagens na empreitada, sendo que apenas o Moçambique obtém sucesso, em M.2 trata-se de um único grupo que realiza várias tentativas, incorporando novos elementos à sua performance a cada nova investida, até que obtiveram sucesso. O esquema ressalta a dificuldade da tarefa pretendida, ou seja, de retirar a santa de seu local de aparição e de alocá-la.

## **5. Milho Verde e Três Barras**

Três Barras é um distrito do Serro, MG, situado “a meio caminho” entre Serro e o distrito de Milho Verde. Serro é a antiga comarca da região, tem muitas igrejas centenárias e irmandades, dentre elas está a Irmandade do Rosário onde, no estatuto de fundação, encontra-se registrado uma versão do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário aos antigos negros escravos, assim como uma descrição histórica da liturgia católica de devoção à santa<sup>41</sup>.

Serro pertence à microrregião de Conceição do Mato Dentro, na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, no entanto, está na fronteira entre esta e a mesorregião do Jequitinhonha. Serro está bem próximo à Diamantina, ainda mais após o asfaltamento, recente, da rodovia que liga Serro a Milho Verde. A localidade de Três Barras fica próxima da nascente do Rio Jequitinhonha; a região é uma espécie de divisa entre a região central de Minas Gerais e a região norte deste estado. Já Milho Verde está no alto de uma chapada, de lá é possível avistar ainda a Serra do Itambé, área de proteção ambiental.

---

<sup>41</sup> O “Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Serro/MG”, pode ser conferido ao final, nos Anexos.

Na região do Milho Verde, tivemos contato com o catopé do mestre Ivo Silvério da Rocha, um dos últimos conhecedores do *vissungo* na região<sup>42</sup>. Há também o catopé do Serro, do mestre Nelson, que herdou a chefia do grupo de seu pai quando tinha 10 anos de idade, quando ele faleceu. Há grupos de marujos em Milho Verde e no Serro. Também os caboclinhos-mirins, em ambas as localidades. Os caboclinhos de Milho Verde são formados quase inteiramente por habitantes do Serro, em sua maioria crianças.

O catopé de Milho Verde tem entre seus membros moradores de um quilombo próximo. O mestre do grupo mora em Milho Verde, mas é natural de outro lugarejo com forte herança de populações afrobrasileiras, chamado Pedro Lessa. A circulação dos moradores entre estes locais é constante, se conhecem e, inclusive, existem parentescos entre eles.

Sobre os marujos de Milho Verde, foi possível traçar uma pequena genealogia dos familiares de seus chefes – constituídos eminentemente de pessoas brancas.

Os Caboclinhos de Milho Verde tem uma mulher como chefe do grupo. Ela é natural de Milho Verde, atualmente casada, mora no Serro e lá comanda uma casa de culto umbandista. Ela comentou que seu avô teria se casado com uma índia da região, versão compartilhada também por moradores de Milho Verde.

### **5.1. Esquema geral da Festa de Três Barras – MG, [R.3]**

Em Três Barras, acompanhamos em 2008 o “*levantamento de mastro*”, que aconteceu após a missa na noite de sábado. A realização da Festa de N. Sra. do Rosário contou com a participação de dois grupos de caboclinhos, um da cidade de Serro – MG e outro de um distrito desta última, Milho Verde. Um grupo de marujada, também de Serro, e um grupo de Catopé de Milho Verde. Neste último distrito há uma marujada que permaneceu desativada, mas em 2013 a mesma já se organizava, tendo o neto do falecido capitão, a assumido. Na festa de Três Barras estavam presentes um Catopé, dois Caboclinhos e um grupo de Marujos ou Marujada.

No ano de 2013 acompanhamos o sábado e o domingo de festa de Milho Verde, com a presença do catopé local, dos caboclinhos, um do local e outro do Serro, e da marujada do local. Os marujos estavam se reconstituindo e o neto do antigo mestre era quem estava como mestre atual do grupo. Nessa festa havia um catopé, o de Milho Verde e que é composto, em

---

<sup>42</sup> O *vissungo* é um dialeto de descendência africana comumente usado na região como cantos de trabalho e de enterro, foi analisado por especialistas como um dialeto de descendência banto. Sobre os *vissungos* e a região ver Giovaninni Junior (2012).

sua maioria, por moradores do quilombo próximo, dois caboclinhos, um de Milho verde e outro do Serro e uma marujada, a do local.

Nos festejos desta localidade o Catopé é o responsável por retirar nossa senhora de dentro da Igreja e conduzi-la pelas ruas em procissão; é tido como o grupo principal e representa os negros.

Na região, o chefe do catopé é denominado mestre, ele carrega sua vara de maneira análoga ao bastão que o capitão de congado em [R1]. Através de sua vara o mestre indica o momento em que o grupo inicia ou termina um toque, auxiliando ainda na “condução do grupo” durante os cortejos no festejo. Após o levantamento do mastro, no sábado à noite, o mestre usou sua vara para realizar uma batalha com o mestre dos marujos, que a estava aprendendo. Nestes grupos também há o membro que seria similar ao segundo capitão em [R1], o “*contra-mestre*”, que também vai em meio ao cortejo do grupo, um pouco atrás do mestre, também com sua vara e um pequeno saco onde leva remédios de ervas feitos pelo mestre ou alguma bebida previamente preparada para o mesmo fim, esta última, em uma cabaça.

Durante a noite de sábado, para a missa que antecede o “*levantamento do mastro*”, o mestre de catopé leva sua vara de madeira, sem adereços ou figuras adornadas na mesma, e conduz o grupo de Catopé, ainda sem indumentárias, mas com seus instrumentos musicais, em meio à missa realizada no interior da igreja. Após a missa, entrecortada de cantigas e toques das caixas (tambores), reco-recos, pandeiros e xique-xiques, os congadeiros se retiram e se dirigem para frente da Igreja onde, acompanhados pelo público que também sai da Igreja, “*levantam o mastro*” de N. Sra. do Rosário em meio a muita queima de fogos. O percurso para levantamento do mastro deu-se com idas e vindas, voltas e contornos do terno de catopé no espaço fronteiro à igreja – tais volteios em torno da igreja foram realizados antes e depois do “*levantamento do mastro*”.

Em 2013, durante o “*levantamento do mastro*”, ocorreu uma espécie de batalha simulada entre o mestre Ivo Silvério da Rocha, do catopé de Milho Verde e o então mestre da Marujada, que assumira o lugar do avô falecido. O episódio poderia talvez evidenciar uma embaixada, ou seja, a simulação da batalha que os mestres realizam através de danças, cantigas e do choque de suas varas. Observamos então que as batidas de vara, os movimentos realizados pelos dois mestres, assemelhavam-se enormemente às batidas de bastão dos “Moçambiques de vara” da localidade de Santana do Garambéu, mesorregião do Campo das

Vertentes, Minas Gerais. Os movimentos lhes eram muito similares, cabendo ainda uma análise mais aprofundada.

As festas realizadas na região, em geral, contam com a participação de três grupos: “*precisa dos três (Caboclinhos, Marujada e Catopê) pra ter a festa, mas o principal mesmo é o Catopê, hoje a festa é dele*” – segundo o depoimento de um ex-membro do grupo de catopê, “saudado” pelo catopê diante da igreja no dia de domingo.

Descrevemos abaixo o esquema do festejo neste local, [R3]:

**A** – Grupo de catopê participa de uma missa no local na noite de sábado, após a missa o mastro é levantado. Grupo não se encontra com as indumentárias, mas com instrumentos;

**B** – Na manhã de domingo o catopê, já com as indumentárias, inicia cortejo até um local para buscar príncipes e princesas da festa. Pode acontecer de passar por algumas casas e receber um lanche, “*o café*”;

**C** – O Catopê se encontra com os Caboclinhos, e juntos vão até a casa do rei local buscá-lo para ao festejo. Inicia-se cortejo com Caboclinhos, Catopê, reis, rainhas, príncipes e princesas da festa.

**D** – O Catopê e os Caboclinhos de Milho Verde se encontram com um segundo grupo de caboclinhos. Em outra residência. Este último realiza uma dança de fitas em frente à casa onde se encontram. Rei adentra na casa enquanto os grupos esperam na porta. No mesmo momento a marujada “chega”, vindo da Igreja;

**E** – Cortejo de todos os grupos juntos. Marujada à frente, seguida pelo catopê. Os caboclinhos contornam esse cortejo, ora indo à frente deste ora permanecendo nas laterais ou então atrás dos mesmos. Destinam-se para igreja local;

**F** – Após se reunir em frente à praça da Igreja, cada grupo, cada um por sua vez, entra na mesma para saudar Nossa Senhora do Rosário. Após saírem da igreja, em Três Barras, 2008, presenciei a realização, pela marujada de Serro, de uma batalha simulada de espadas entre os próprios membros do grupo<sup>43</sup>.

**G** – Todos vão para o local de almoço. Almoço oferecido pelo Rei da festa;

**H** – Após almoço, descanso e, com certa descontração, é possível beber vinho, (vinho local, de jabuticaba) e conversar. Grupos se destinam, em cortejo conjunto, novamente para a igreja.

---

<sup>43</sup> Não sabemos se realizam a batalha nesse momento ou após o almoço, quando o catopê sai da igreja conduzindo o andor de N. Sra do Rosário. Essa batalha simulada entre os membros da marujada pode se referir a uma embaixada.

Passando assim por diversas ruas locais. A marujada espera na porta, os caboclinhos também, o catopé adentra na Igreja e sai de lá com o andor de N. Sra. do Rosário.

**I** – Ao sair da igreja com o andor de N. Sra. do Rosário, o Catopé é acompanhado pelos Caboclinhos. Esse seria o outro possível momento em que a marujada realiza simulação de batalhas com espadas entre seus membros.

**J** – Inicia-se procissão com os Caboclinhos à frente, seguidos pela Marujada e pelo Catopé, com este permanecendo logo à frente do andor de N. Sra. do Rosário. Procissão acompanhada por diferentes pessoas da localidade. Grande concentração de pessoas para além dos congados. Após circular pela localidade, se dirigem para a igreja local.

**K** – Ocorre uma entrada prévia de todos os grupos no interior da mesma e a posterior saída. Como é muita gente para ocupar uma pequena igreja, apenas o Catopé permaneceu dentro desta em Três Barras, 2008. Em Milho Verde, 2013, a missa foi realizada no lado de fora da igreja.

**L** – No final da missa, da qual participam os congados, a população local e o padre que a realiza, os grupos executam novos cortejos no entorno da igreja e do mastro ali erguido, sob grande queima de fogos. Circulação realizada, sobretudo pelo Catopé.

Em Três Barras, no festejo de 2008, os grupos de marujos e o de caboclinhos, ambos de Serro, foram embora ao fim da missa; já o de catopé, após as evoluções no entorno da igreja, se retirou para o colégio onde estava hospedado.

Em Milho Verde, no festejo de 2013, terminada a missa campal ao lado da igreja, os caboclinhos foram embora e os catopés não realizaram o cortejo com o andor da santa no entorno da igreja. Nessa ocasião, com a forte ameaça de chuva, o cortejo pelas ruas com o andor de Nossa Senhora do Rosário, tão esperado, não se realizou.

## **5.2. Versão do mito narrado no momento do festejo, [M3]**

A terceira versão do mito de aparição de N. Sra. do Rosário foi coletada durante a festa no distrito de Três Barras em 2008. No almoço, o mestre de Catopé, Ivo Silvério da Rocha, assim me narrou<sup>44</sup>.

Foram os Caboclinhos que avistaram Nossa Senhora do Rosário na ilha e tentaram trazer a santa até as margens, porém não conseguiram. A Marujada foi avisada de tal aparição pelos índios e, indo até o local, conduzida pelos índios, também não conseguiram “retirar a Santa”. Até que, por fim, “os negros que se juntaram com seus tambores, guiados pelos

<sup>44</sup> Versão foi coletada na “Festa de Três Barras, 2008” durante o almoço, referente à etapa H de R.3. Esse período pode ser verificado no Quadro5, Apêndice II.

*índios e transportados pela marujada*” chegaram até a santa que estava em uma ilha. Cantaram para ela para que os acompanhasse, levando-a então para o interior de uma igreja.

[M3]

O mestre do catopé da cidade de Milho Verde comentou que “*os caboclinhos, os índios, conhecedor das matas, eram os únicos que sabiam o local da aparição*” (mestre de Catopé), e guiaram os negros e a marujada em todo o itinerário até o local onde estava a santa. A marujada auxiliou no “*transporte dos negros até a tal ilha e dos negros junto da santa de volta até a igreja*”. E os negros, “*foram os únicos que sensibilizaram ela mesmo*”, e conseguiram fazer N. Sra. do Rosário os acompanhar, com suas caixas e toques até o interior da igreja, cantando, tocando seus instrumentos e dançando.

O terno de Catopé foi “*responsável por retirar N. Sra. Do Rosário de uma ilha*”, onde ocorreu sua aparição, mas sem o transporte da marujada e o conhecimento dos índios a empreitada não seria bem sucedida. Como destacou o mestre, foi necessária a colaboração de todos os grupos, muito embora a proeminência do Catopé.

Ainda de acordo com o mestre, havia uma versão do mito registrada na Irmandade do Rosário na cidade de Serro, MG. A versão presente no estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Serro, foi transcrita por Célia Borges (2005), e como podemos verificar, narra-se que Nossa Senhora do Rosário teria aparecido nas águas do mar...

Se em M.1 distintos estilos de terno se alternam na empreitada de retirar a santa de seu local de aparição, até que um possui êxito, e em M.2 há um único grupo que, se recompondo e atualizando, consegue seu êxito, em M.3 presenciamos uma atuação complementar entre três estilos de ternos. A importância dos três estilos para descoberta, retirada e traslado da santa é destacado em M.3. Temos então, localidades diferentes, versões rituais e míticas também diferentes, indicando transformações das relações entre seus personagens e destes com Nossa Senhora.

## **5. Festa de Vila Bela da Santíssima Trindade – MT**

O material sobre Vila Bela e seus festejos veio de alguns estudos disponíveis, com destaque para a obra de Maria de Lourdes Bandeira (1988), “*Território Negro em Espaço Branco*”. Na ampla etnografia da festa em Vila Bela, como um todo, a autora descreve os papéis dos personagens, as articulações de momentos da festa, a produção alimentar, as divisões de trabalho e, inclusive, a articulação com a comunidade. A autora sublinha a utilização pela comunidade do conceito de etnia negra para, manipulando-a, conferir

contornos específicos em sua tentativa de integração na sociedade de classes – esta questão, em grande medida, atravessa toda a obra de Bandeira (1988), situando-a na tradição de estudos do período.

Temos ainda a dissertação de mestrado em linguística de José Leonildo Lima (2000), *Vila Bela da Santíssima Trindade: sua fala, seus cantos*, que traz a descrição de algumas cantigas, e de modo complementar apresenta descrições da Folia, que ocorre na Festa do Divino, e do Congo, na Festa de São Benedito, comparando os grupos participantes e os cortejos em cada ocasião.

Já Emmanuel Almeida de Farias Júnior (2011), em “*Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas*” se concentra no estudo no povoamento da região do Guaporé, focando as territorialidades que surgiram dos aquilombamentos, as fugas e a colonização. Com as descobertas de minas de ouro no século XVIII, para lá foi deslocado um grande contingente de mão de obra escrava africana. O artigo trata, ainda, das relações entre negros e índios na formação das comunidades quilombolas e de seus desdobramentos nos dias atuais.

Bandeira (1988) traçou o processo histórico pelo qual passou Vila Bela da Santíssima Trindade, cidade do extremo oeste do Mato Grosso, na fronteira com a Bolívia. Na região destacam-se diferentes populações, indígenas, negras e uma minoria branca de patrões. A autora apresenta em detalhes os deslocamentos para a cidade de Vila Bela de migrantes de outras regiões do país, indicando a quantidade de negros, pardos, brancos e índios em diferentes períodos, entre os séculos XVIII e XX, com destaque para a presença massiva de negros, livres ou escravos. E, com base em documentos históricos sobre o tráfico de escravos levados para a região, ela conclui: “A procedência é registrada como do Congo-Benguela, Ussa, Nagô, Africana.” (BANDEIRA, 1988. p. 72). Numa das notas, Bandeira (1988) comenta que algumas das denominações não se referiam propriamente à origem geográfica, mas sim ao vínculo étnico; e, no caso da procedência “Africana”, afirma que pertenceria de uma atribuição genérica.

Segundo a autora, o pesquisador Gerhar Kubick<sup>45</sup> realizou um interessante estudo sobre a persistência de traços angolanos nas músicas e danças negras no Brasil, o que o levou

---

<sup>45</sup> Kubick também esteve na região de Milho Verde, em São João da Chapada e no Serro, registrando o *vissungo* local, valendo-se dos mesmos procedimentos realizados em Vila Bela-MT, a saber, tentando estabelecer a origem linguística africana das palavras atuais. O *vissungo* foi por ele classificado como banto. Sem apregoar uma originalidade ou arcaísmos, vale destacar ainda a ocorrência de um Moçambique Kicongo no Campo das Vertentes.



a Vila Bela. Lá, acompanhado por intérpretes africanos falantes de várias línguas, Kubick dedicou-se ao reconhecimento de palavras e expressões enunciadas nas letras do Congo de Vila Bela, identificando-as como sendo da língua Kicongo. Acerca desta questão, a autora assume uma posição bastante crítica:

A questão das origens africanas não se esgota (...) nem na identificação da procedência dos escravos nem na identificação linguística de expressões de línguas africanas conservadas no repertório musical local. Os dados disponíveis permitem indicar Guiné e Angola como os locais africanos de maior procedência dos escravos de Vila Bela. Os dados não permitem indicações seguras sobre etnias que teriam mais decisivamente contribuído culturalmente para a formação da comunidade. Genericamente pode-se identificar a influencia banto como marca fundamental dominante em muitas praticas culturais da comunidade (BANDEIRA, 1988. p. 73).

Como se pode compreender tal argumento? A dificuldade para identificar as origens étnicas das populações africanas no Brasil não é de pouca monta. Entre outros aspectos a considerar, temos: de um lado, o modo como as pessoas escravizadas eram referidas nas várias etapas do tráfico escravagista, às vezes tomando por referência os portos de embarque; noutras etapas as regiões de aprisionamento; de outro ponto, o processo de constante transformação e regeneração cultural em que estas populações se engajaram ao longo de mais de três séculos, no contexto de dominação imposto pelo sistema escravagista.

Guiné e Angola, destacados pela autora, são dois portos bem distantes. O primeiro localizado no Golfo da Guiné, a chamada Costa do Ouro, de onde vieram os povos sudaneses. O segundo próximo à foz do rio Kongo, na África Central, donde vieram os povos bantos. Segundo a autora:

Sem ser indispensável (...) a questão da origem africana é informativa, podendo contribuir com pistas inesperadas para o reconhecimento e análise das praticas sociais da comunidade, orientando não apenas a pesquisa entográfica do congo, já sobejamente contemplado nos estudos folclóricos e antropológicos, mas sobretudo a identificação, descrição e análise das praticas religiosas a do feitiço e a dos santos de casa serão abordadas oportunamente. (BANDEIRA, 1988. p.73)

A autora discute o feitiço e a relação entre santos e comunidade, mas considera que o Congo já teria sido “sobejamente contemplado nos estudos folclóricos e antropológicos”. Por

isso, talvez, sejam transcritos apenas alguns poucos exemplos de cantigas do Congo, com as expressões africanas que, segundo Kubick, seriam de língua Kicongo.

Já Lima (2000) não só analisou as cantigas, mas também traz uma riqueza de detalhes das ações rituais – curiosamente, registrou a presença ali tanto de palavras de origem bantas quanto iorubás (sudaneses).

Durante os séculos XVII e XVIII, com advento das bandeiras em busca de metais preciosos e captura de escravos indígenas, encontrou-se ouro no oeste do Mato Grosso, e, posteriormente, o governo português desmembrou a capitania para melhor controle da região de Cuiabá e Vila de Mato Grosso. Em 1746 Dom João V assinou em Lisboa uma Carta Régia com instruções para a fundação da sede administrativa da nova província, no distrito das Minas do Mato Grosso. Para isso, Rolim de Moura partiu de São Paulo para cumprir a instrução real, trazendo uma planta da cidade planejada em Portugal e projetos das casas elaborados no Rio de Janeiro (LIMA, 2000).

No século de XVIII, havia duas rotas de acesso às Minas do Mato Grosso. Uma delas via São Paulo, utilizada pelas bandeiras paulistas, o que leva a supor que os escravos negros vieram junto com as bandeiras de São Paulo. A outra rota comercial bem consolidada serviu até 1778 ao comércio pelo rio Madeira, pela Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Entre os produtos comercializados, naturalmente os negros escravizados trazidos do Pará:

Em 1778, com a extinção da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, mediadora do intercâmbio com o mercado externo, a economia sofre a primeira grande adaptação, reorganizando-se em função do comércio interno. O centro do comércio provincial vai progressivamente se deslocando para Cuiabá. (BANDEIRA, 1988. p. 127)

Com o esgotamento das minas de ouro e a diminuição do comércio na região, seguiu-se a “decadência” de Vila Bela, conhecida pelo alto grau de insalubridade, os negócios e a administração deslocam-se para Cuiabá. As famílias brancas, os administradores e funcionários abandonam Vila Bela, que passa então a ser chamada de “Vila Bela dos Pretos” (Bandeira, 1988), pois os escravos foram deixados para trás. Com a liberdade auferida, passam a utilizar as terras para plantios de subsistência, muitas vezes de forma comunal. De meados de 1821 até 1930, portanto, por mais cem anos Vila Bela foi habitada quase somente pela população de ex-escravos negros e indígenas. Para Bandeira (1988), foi esse quadro que

veio a conferir uma conotação particular ao culto dos santos, à religiosidade e à organização social daquela comunidade.

Ao contrário do que se passava no restante do Brasil no período colonial, ali teria sido possível que as famílias negras se reorganizassem, com descendências ancestrais bem demarcadas – muitos descendentes dessas famílias ali estão ainda hoje (BANDEIRA, 1988).

Com o abandono da vila pelos brancos, enfraqueceram-se algumas irmandades católicas, como a do Santíssimo Sacramento, enquanto a irmandade de São Benedito, em que havia forte presença de negros, ganhou cada vez mais força e expressão local.

Há muitos documentos oficiais sobre a atuação das bandeiras saindo de Vila Bela, para destruir os quilombos nesta região estratégica – e rica em ouro – na fronteira das colônias portuguesa e espanhola. Os relatos destacam a presença nos quilombos de negros e índias capturadas nas redondezas pelos escravos foragidos, o que aponta, também, para os constantes conflitos com os povos indígenas, um tema recorrente nas falas e na memória dos habitantes locais.

Em Quaritêre, num dos muitos quilombos que então foram destruídos, o antigo rei, já morto, teria sido rei também de um quilombo nas proximidades do Rio de Janeiro. Capturado, fora mandado para Vila Bela, donde fugiu para formar o referido quilombo, junto com a rainha Teresa.

Acerca das realezas e embaixadas africanas, Mario de Andrade (2002) destacou certos exemplos de matriarcados africanos, no sentido de reinos chefiados por mulheres. Entre os casos, a Rainha Njinga ou Nzinga ou ainda Jinga, do Reino do Congo, na África Centro-Ocidental durante o século XVII, e a Rainha Teresa, que chefiava o quilombo em Mato Grosso – decerto, num erro de impressão foi grafada “Vira Bela”. A cabeça da rainha Teresa foi exposta como troféu no centro de Vila Bela:

E outra recordação excelente do predomínio da mulher, foi aquela negra Teresa, a heroína que chefiava o quilombo de Quariterê, no Mato Grosso, e morreu diz que de raiva, ao ser presa pelos de Vira Bela. (ANDRADE, 2002. p. 315)

### ***6.1. Vila Bela: população e festança***

O calendário dos festejos em Vila Bela foi documentado por Bandeira (1988): as festas do Divino Espírito Santo, de São Benedito e das “três pessoas” da Santíssima Trindade

atendem uma temporalidade própria da festa no local. A Festa de N. Sra do Rosário havia sido suprimida, e as três outras foram reunidas num evento único, a “*Festança de Vila Bela*”. Concentradas durante oito dias, a sequencia dos rituais tem início com a Festa do Divino (BANDEIRA, 1988, p. 214), depois a Festa de São Benedito (IBIBEM, p. 228) e por fim a Festa das Três Pessoas (IBDEM, p. 242), cada qual com seus itinerários, sequências, movimentos, personagens, etc.

As razões desse rearranjo foram discutidas pela autora. Antes a festança era realizada em setembro, antes do início das chuvas na região. Em seguida, a festa passou para julho, por ser um período de férias escolares, quando muitos naturais de Vila Bela, que hoje moram em outros locais, poderiam assim participar (LIMA, 2000). Um site da Festança de Vila Bela (2011 a 2013) informa que a festança ocorre na segunda quinzena de julho até o final do mesmo mês.

A sequência da Festança é organizada de modo a homenagear cada um dos santos. Primeiro, acontece a Festa do Divino, com a folia de reis circulando pelo espaço da cidade e pelo espaço rural, com duas bandeiras para cada um destes trajetos - uma “bandeira pobre” para espaço rural e uma “bandeira rica” para a cidade (LIMA, 2000).

Depois, vem a Festa de São Benedito com a “apresentação do Congo”. Examinando as cantigas indicadas por Lima, vemos que os “cantos de língua africana” aparecem apenas nas atuações do Congo. Bandeira (1988) sublinhou que São Benedito é o santo mais importante, é o patrão da etnia negra. Nas fotografias, nota-se que a imagem do santo é bastante antiga e parece ter sido esculpida no local, provavelmente pelos antigos negros locais. Como bem ocorre em outras localidades.

O Congo, de modo geral, realiza “representações dramáticas africanas de reinos em disputa” na Festa de São Benedito; em Vila Bela, a batalha simbólica é entre o Rei do Congo e o Rei de Bamba (BANDEIRA, 1988. pp.233-234).

Ao final do segundo dia da Festa de São Benedito, a imagem do santo é instalada na casa da rainha da festa do ano seguinte, lá permanecendo até a festa do próximo ano. O santo sempre “anda junto de sua mala”, onde estão suas roupas e outros objetos, fruto de promessas feitas pelas pessoas. Os objetos são velas, coroas, flores, etc. Uma vez por semana a roupa do santo é trocada, e todo dia às 18h é acesa uma vela à frente da imagem do santo (LIMA, 2000). Portanto, o santo vai para a igreja apenas no dia da sua festa, e nos demais dias “habita” a casa da próxima rainha da festa, integrado às atividades cotidianas dos moradores.

Por último, ocorre a Festa da Santíssima Trindade. Esta é a padroeira do local, designada no próprio nome da vila, e foi mantida pelos negros quando assumiram a vila após a saída dos brancos (BANDEIRA, 1988).

Não há esmolas para a organização das festas. A festa é oferecida por alguém com suas próprias posses. Segundo a autora existem três referências básicas para avaliar a qualidade da Festa de São Benedito em Vila Bela e a festança em geral: “como referenciais básicos a beleza do Congo, a solenidade das missas e/ou rezas e a fartura de alimentos.” (IBIDEM, p. 236). Vemos assim que a atuação do Congo, a liturgia católica e a fartura dos alimentos, incluindo bebidas e comidas, preparadas pelos de Vila Bela, congregam-se para a boa realização do festejo.

## 6.2. *Personagens*

Os principais personagens da representação são o Rei do Congo, seu Secretário, seu filho denominado Kanjinjin, o embaixador do Rei de Bamba e doze pares de dançantes e figuras, entre os quais se incluem os músicos, tocadores de tambores, cracachá (ganzá), viola e chocalho. (IBIDEM, p. 234)

O “*Rei do Congo*”, aqui, é cargo vitalício, possui saberes acerca das cantigas e dos procedimentos secretos, dos ensaios dos congos, e corrige posturas, cantigas e ênfases corporais diversas. É ele quem escolhe o Secretário e o Kanjinjin. É auxiliado em suas atribuições pelo Embaixador.

O “*Secretario do Rei*” é o comandante chefe das forças do rei do Congo. Comanda a guerra contra as forças do Rei de Bamba. O “*Kanjinjim*” é um adolescente que desempenha o papel de filho do rei, um príncipe, portanto. É corajoso e disposto à luta, mas o “Secretário do Rei” dissuade o príncipe, tomando-o à frente da luta contra os “pretinhos da guiné”.

“*Kanjinjim*” também é o nome da bebida feita no local e servida no dia da festa, é um preparado com diversas ervas aromáticas. Além do *kanjinjin* há outra bebida chamada “*hauça*”, é feita de milho e, segundo Lima (2000), também pode ser chamada de “chicha” – o que indica suas origens indígenas. Ambas as bebidas são amplamente consumidas durante o festejo pelos Congos e pelos que participam do festejo.

O “*Embaixador*”, emissário do “*Rei de Bamba*” é encarregado de levar a filha do Rei do Congo para Bamba, e de fazer guerra contra o Rei do Congo caso a ordem seja recusada.

Os dançantes dos dois reinos em conflito utilizam roupas idênticas, distinguindo-se pela faixa de cetim cruzada no ombro, azul ou verde. O vestuário dos personagens inclui enfeites com pena de ema nos chapéus, flores e fitas coloridas.

As figuras em número de 24, representam os exércitos dos dois reis. São elas que tem a maior responsabilidade da apresentação do Congo, pois que dançam durante dois dias inteiros, com interrupção apenas para as refeições. Não é de bom tom demonstrar cansaço, sair do compasso, perder o ritmo. É essencial conservar a postura arrumada e garbosa, executar evoluções com firmeza. Os passos e gestos da dança devem ser graciosos, sem prejuízo da força, rijeza e vigor. Afinal o Congo é uma dança de homens e uma representação de guerra. De certo modo é, também, nessa medida, uma celebração do princípio masculino, da ‘força’ e da vitalidade. (BANDEIRA, 1988. p. 235)

A autora destaca a ênfase emocional requerida dos dançantes dos congos – algo que aparece na fala também nos eventos documentados em Minas Gerais, e requerido por capitães locais, como Lutero –. Em Vila Bela a ênfase emocional está atrelada a um princípio masculino e a valorização da “força” física.

### ***6.3. O esquema geral da Festa de São Benedito, [R.4]***

A festa de São Benedito ocupa a segunda e a terça-feira. Tem início na segunda-feira, às seis da manhã, com o toque dos sinos, sinal para a missa e para o congo começar suas funções:

A – Os dançantes comandados pelo Embaixador e Secretário buscam os festeiros em suas residências e os escoltam festivamente até a igreja. O Rei do Congo e o Kanjinjin se dirigem mais tarde para a igreja.

Na festa de São Benedito os festeiros entram no cortejo ritual de um modo diferente do que fazem na Festa do Divino. Nesta, vêm primeiro os homens, os reis; naquela, entra a Rainha e depois o Congo, que vai buscar o Rei, a Juíza e o Juiz, para levá-los à igreja e os acompanha ao sair. Para a autora, isso se associa ao fato histórico da chefia feminina do antigo quilombo da Rainha Teresa: “pode-se especular ser esta regra do Congo uma reminiscência da chefia feminina do reinado negro constituído e construído pelas gerações antigas e ao qual se vincularia, simbolicamente, o reinado de São Benedito.” (BANDEIRA, 1988. p. 236).

Convém notar que os congos não entram na igreja para a missa, apenas conduzem os reis e juizes e vão buscá-los ao final – entram em uma casa próxima e lá aguardam.

**B – Tem início o culto na igreja.**

Rei e rainha ocupam o primeiro banco à direita e juiz e juíza o primeiro à esquerda. Se houver padre acontece a missa, caso contrário as rezadeiras dirigem os cantos e as orações. As freiras que ali estão e a madre superiora também poderiam coordenar a reza.

Há a informação de que em Vila Bela nunca se fixaram padres, vigários ou órgãos oficiais da igreja – talvez resida aí a verdadeira “liberdade de São Benedito”, que passa o ano na casa da próxima rainha da festa. Bandeira (1988) demonstra estranheza com relação ao discurso oficial sobre o santo católico:

A freira faz, no sermão, o hagiológico de São Benedito. É um discurso estranho ao santo de Vila Bela, cujas qualidades expressam valores e sentimentos diretamente associados à satisfação comunitária de sua etnia. Por isso mesmo introduz no culto um forte elemento desagregador, na medida em que acentua a contradição entre os valores religiosos do catolicismo oficial e os valores comunitários, aumentando perigosamente a ambiguidade do santo enquanto entidade religiosa ao mesmo tempo do culto católico ortodoxo e do culto religioso popular. (BANDEIRA, 1988. p. 237)

**C – O povo canta e depois se anunciam os festeiros do próximo ano, atualizando os votos para a próxima festa, tudo ocorre ainda dentro da igreja.**

Após o canto de São Benedito, são lidos os nomes dos irmãos da irmandade e dos festeiros do próximo ano – esses nomes são revelados dentro da igreja, vinculando os festeiros e o santo, mediante a promessa de organizar a festa do ano seguinte. Em seguida, a juíza insiste na importância de filiação à irmandade de São Benedito para a continuidade da festança.

**D – Ainda dentro da igreja todos puxam o bendito de São Benedito e colocam solenemente a “cruz de ouro de São Benedito” no Rei do Congo. Ao lado dos votos a São Benedito, o gesto afirma a entronização do poder real mediante o objeto sagrado entregue ao Rei do Congo.**

**E – Forma-se cortejo com os festeiros à frente. Do lado de fora o Rei do Congo e o Kanjinjin já os esperam. Todos sentam em locais específicos. Quando o Congo chega, a animação toma conta do local.**

**F** – A encenação é “interrompida” pela chegada dos “pretinhos da guiné” enviados do Rei de Bamba, cantando dançando e fazendo evoluções. O Embaixador comanda os dançantes e o Secretário vem no meio das filas, atrás do embaixador.

O Rei de Bamba não está presente no cortejo, apenas o Embaixador, os “soldados” e seu emissário, com um recado do Rei. Bandeira (1988) não descreve os cânticos ou os gestos, nem dos “pretinhos da guiné” ou dos congos; estes cantos foram listados por Lima (2000).

Rei do Congo convoca seu secretario e ordena que se indague que “gente” seria essa. Depois de muitas falas o Embaixador apresenta-se ao Rei do Congo para entregar-lhe a *mukamba* (mensagem) do Rei de Bamba. Infelizmente, não há registro das “muitas falas” e diálogos rituais que então ocorrem. Em seguida, o embaixador do Rei de Bamba se manifesta:

exige, em guerra, o cumprimento da promessa e casamento com a princesa do Congo. O Rei do Congo, sentido-se injuriado, manda prender o Embaixador e ordena ao Secretário de guerra o início da guerra, que termina com a rendição do partido do Rei de Bamba. (BANDEIRA, 1988. p. 239)

**G** – A Batalha entre “Pretinhos da Guiné” e o Congo.

Aqui, Lima (2000) trouxe uma descrição mais detalhada do que Bandeira (1988), com os diálogos entre o Rei do Congo e seu secretário, repletos de palavras e frases de origem africana - palavras iorubas e bantas, estas últimas em maioria.

Segundo Lima (2000), o Rei do Congo entrega um objeto com o qual o Secretário é capaz de vencer a batalha. A batalha parecia impossível, e o Secretário retorna para informar ao rei sobre a dificuldade para vencer. O objeto, um “distintivo poderoso para vencer batalhas”, infelizmente não é especificado pelo autor. Na fala do Rei do Congo, surge tão somente a palavra “africana” *zimbreve* que designa o artefato:

“Toma minha *zimbreve* que tem balas e fundanga e tem vencido muita batalha.

*Vai vur!*” (LIMA, 2000. p. 75). [destaque no original]

O Secretario pede então a proteção a São Benedito para vencer a batalha. Em sua fala esclarece que antes a luta era contra os brancos, e agora contra negros:



*“Valei-me São Benedito! Dante era de sangue de branco, hoje é sangue de preto. Valei-me para vencer esta batalha real: lá confraco! Lá confraco! Lá confraco...”* (IBIDEM)

Todos os “pretinhos da guiné” ficam de joelhos, e então “tem início o ritual da matança deles, pelo Secretário. Enquanto o Secretário vai degolando um a um, são cantados os cantos” (IBIDEM p.76). Depois, o Rei do Congo manda chamá-los para ressuscitá-los, imperativo:

*“Vai me trazer estes teimosos **mumbungues**. Todos aqui na minha presença, como manda a minha real coroa”*(LIMA, 2000. p.76). [destaque no original]

O Secretário toca com a espada no primeiro soldado da fila e todos então “ressuscitam”. E uma vez resuscitados, dançam e cantam saudações a São Benedito. (IBIDEM).

Bandeira (1988) comenta apenas que os soldados do Rei de Bamba, “os pretinhos da guiné”, foram subjulgados, sem detalhes do ritual nem dos diálogos: “Subjugada, a Embaixada pede paz, aceita pelo Rei do Congo.” (IBIDEM, p. 239)

Não sabemos o que levou Lima (2000) a supor que se tratava da morte dos soldados: Os gestos do Secretário? A simulação da “degola”, os “pretinhos da guiné” de joelhos e depois estirados no chão? Informações dos participantes? Não é possível uma conclusão, já que nem Bandeira (1988) nem Lima (2000) descrevem as sequencias das ações e das cantigas daquele episódio ritual.

Sem dúvida, trata-se da subjugação do inimigo e de sua conversão, na versão apresentada por Bandeira (1988). Para Lima (2000), após a morte dos vencidos, estes são posteriormente ressuscitados pelo Rei do Congo e então convertidos à devoção de São Benedito. Ao invés de uma aliança matrimonial, o que se passa é a incorporação dos “pretinhos da guiné”, assimilados, convertidos e renascidos como devotos de São Benedito – e, ao mesmo tempo, súditos do Rei do Congo. Destaca-se o poder do rei expresso pelo uso de um objeto para alcançar a vitória contra inimigos, a aniquilação, a conversão e a capacidade de ressuscitar.

Mário de Andrade (2002) assinalou que o rei seria, ao mesmo tempo, um representante e um contra-representante da coletividade, uma figura ambígua, portanto, ainda que um “rei-

deus” para o autor, cuja análise aqui se apoia na dissertação clássica de Frazer<sup>46</sup>. Retomarei esta discussão no tópico sobre Realeza no próximo capítulo.

**H** – Após a subjugação, o Embaixador canta pedindo desculpas e pede paz (novamente, os diálogos e as ações rituais não são descritos em detalhes), o que o Rei do Congo aceita. Cantigas entre o Embaixador e os “pretinhos da guine” (já convertidos) e o Rei do Congo, quando este demonstra seus saberes sobre o festejo.

Dois a dois, eles se aproximam do Rei do Congo e cantam; em seguida, o Rei do Congo responde:

As figuras, duas a duas, ajoelham-se em frente ao Rei. Cada figura improvisa uma trova de caráter burlesco, a que o Rei responde de improviso, no mesmo tom. É nesse momento que a personalidade e o talento do Rei se afirmam. Quanto mais criativa, maliciosa e apropriada sua resposta em trova, quanto mais riso e divertimento provocar entre a assistência, mais elogiado é o desempenho do Rei. (BANDEIRA, 1988. p.239). [destaques meus]

**I** – Cortejo pelas ruas após a “conversão”, formado pelos Congos e Pretinhos da Guiné.

À frente os ramalhetes, em seguida o Congo, após Juiz e Juíza, acompanhantes, Rei e Rainha com suas damas carregam sombrinhas e os valetes cadeiras. Bandeira (1988) salientou que a dama principal é a mesma pessoa que atuou como juíza no ano anterior – o que me parece menos uma regra, apenas uma reorganização de papéis.

Durante o cortejo pelas ruas: “De acordo com as regras do ritual, se em dado momento a Rainha sentar, todo cortejo para até que, a pedido do Juiz e da Juíza, ou por sua própria vontade se digne novamente a caminhar.” (BANDEIRA, 1988. p. 239)

Esse motivo é análogo ao observado no esquema festivo de [M.2/R.2], do distrito do Rio das Mortes, sudeste de Minas Gerais, que os grupos retornam até os reis algumas vezes durante o cortejo final após a missa. Também na “festa de amarrar capitão” em Itapecerica, na mesorregião Oeste de Minas, há uma passagem similar. A rainha coloca dinheiro no chão e pisa; o congado então se volta e começa a cantar para ela. A rainha só “retira o pé” quando se

---

<sup>46</sup> Muitos autores indicam o tema da realeza nos congados, valendo-se das considerações de Frazer acerca da realeza divina, ou seja, a associação do rei como um rei-deus. No entanto, Luc de Heusch (1982, 2000) ao estudar os desdobramentos de diferentes realezas africanas entre os séculos XVI e XX, indica um ponto interessante. Ele questiona a tese de Frazer sobre realeza divina para os casos africanos, propondo denominar as realezas africanas como realezas sagradas. Isso porque elas não se referem à realização/produção da figura de um deus na terra, um rei-deus, mas de um chefe com poder mágico-religioso que fundamenta, dentre outras coisas, seu poder político. Essa perspectiva de Heusch será utilizada para esclarecermos alguns pontos acerca dos reis congos no esquema festivo aqui trabalhado.

julga satisfeita com a cantiga. O capitão do congo pega o dinheiro (esmola) e só então o cortejo prossegue.

Nesse festejo, destaca-se um “motivo peculiar”, ainda não tão evidenciado nos congados de Minas Gerais, São Paulo ou Goiás. Em Vila Bela a derrota do grupo adversário, e sua incorporação ou conversão, vem ocupar o lugar estrutural da união matrimonial nas demais regiões. No lugar da aliança que o casamento sempre promove entre grupos distintos (LÉVI-STRAUSS, 2012), a guerra ritual que ali travam resulta na eliminação da alteridade, com a incorporação dos oponentes que aceitam saudar São Benedito e fazer parte do reino do Congo.

**J** – No decorrer desse cortejo os festeiros são conduzidos às suas casas, onde são recebidos com chuva de papel picado. Nas casas são oferecidos biscoitos e bebidas ao congo. Durante a visita, as mulheres organizam um “chorado” até que o Rei do Congo e o Embaixador ordenem a saída para levar o próximo festeiro.

“*O chorado*” é realizado pelas mulheres, que dançam e cantam enquanto equilibram uma garrafa na cabeça. Segundo contam, *o chorado* era realizado pelas moças do local para os senhores, com intuito de pedir para que abrandassem castigos e punições de seus familiares ou maridos, e observava certa conotação sensual na dança e no canto.

Para o segundo dia da Festa de São Benedito, a sequência não é muito precisa:

**A'** – A terça feira tem início com a matinada, com dançarinos indo buscar os festeiros, inclusive os do ano seguinte.

**B'** – Após o culto religioso, tem lugar a cerimônia de entrega da festa aos próximos festeiros, com a passagem das insígnias dos santos. Sobre a transferência de insígnias, ver Bandeira (1988), página 241.

**C'** – Após a entrega da festa aos próximos festeiros ocorre uma nova apresentação do Congo.

**D'** – Repete-se ao longo do dia a condução dos oito festeiros. Pela manhã os novos e pela tarde os antigos festeiros. Quando “entregam festeiros” em suas casas, recebem biscoitos e bebidas. Os festeiros antigos oferecem banquetes no almoço e no jantar.

#### **6.4. Um resumo da “batalha do Congo”**

Em Vila Bela existem dois grupos que se distinguem apenas pela cor das faixas que levam cruzadas no peito, o “Congo” e os “pretinhos da Guiné”. Estes últimos representam os soldados do Rei de Bamba, e a função de seu Embaixador é cobrar uma suposta promessa feita pelo Rei do Congo de ceder a sua filha para casar com o Rei de Bamba. O Rei do Congo

vê a cobrança como um insulto, e manda prender o Embaixador. O Secretário do Rei do Congo vence a batalha com “os pretinhos da guiné”, lançando mão de um instrumento de poder (mágico) fornecido pelo Rei do Congo.

O motivo da guerra está na recusa do Rei do Congo em doar a sua filha e estabelecer uma aliança com outro reino. Com a derrota dos oponentes, estes são incorporados no reino do Congo, e convertidos em devotos de São Benedito. A breve referência em Bandeira (1988) e em Lima (2000) ao cortejo posterior, com os “pretinhos da guiné” já incorporados ao Congo, não permite esmiuçar os gestos e os discursos rituais. Todavia, estes parecem remeter ao enredo da batalha entre Congos e Pretinhos da Guiné e a derrota destes – tudo isso, naturalmente, poderia ser examinado sob a chave das embaixadas de guerra, tal como salientou Mario de Andrade.

No entanto, a alusão a grupos com denominações africanas, congos e guiné, e a dois reinos também africanos, Congo (os de Vila Bela) e Bamba (algum reino estrangeiro, de cujo rei não se tem notícia) poderia sugerir também certos eventos históricos remotos. Ou, mesmo, ao argumento de Mario de Andrade (2002), de que os festejos correspondem a lembranças de batalhas havidas entre reinos africanos.

No entanto, mesmo na condição de mera expressão folclórica, como pensam certos autores, não resta dúvida acerca do motivo da realeza sagrada, que é assim evocado, tanto no que diz respeito à relação entre a chefia e o poder real e mágico, quanto ao tema da abertura para o outro, seja enquanto a assimilação do outro, do diferente, e sua conversão (o outro, o infiel) [R.4]; seja como aliança entre diferentes, sob uma mesma definição de congado, como se vê em Minas Gerais [M.3/R.3].

O tema da abertura para o outro é assinalado por Lévi-Strauss (1993) em “A história de Lince”, a partir da mitologia dos povos ameríndios da América do Sul e da América do Norte. Para as populações africanas, Luc de Heusch (2000) encontra alguns mitos que sugerem ali também o desenvolvimento desse motivo da abertura para o outro. Obviamente, esses *corpus* míticos variados, mas que acenam para um motivo comum, o da abertura para o outro, poderiam certamente dar conta da questão lógica, e ao mesmo tempo bastante prática, de articular o contato entre diferentes povos – referimo-nos sobremaneira às populações nativas, da América e da África, em contato com seus colonizadores.

### 6.5. Alimentação

O preparo e a distribuição dos alimentos são organizados segundo uma divisão do trabalho segundo o sexo. Homens são responsáveis pela matança do animal que será consumido<sup>47</sup>, as mulheres do preparo e de lavar os utensílios utilizados (BANDEIRA, 1988).

Durante os dois dias de festas os festeiros ofertam banquetes ao Congo e ao povo em geral, no almoço e no jantar:

No primeiro dia, o banquete do almoço é oferecido ao Congo pela Rainha e ao povo pelo Rei, invertendo-se a distribuição de encargos no jantar. No segundo dia da festa, esses encargos, na mesma ordem, bem à Juíza e o Juiz da festa. (IBIDEM, p. 239)

A refeição é oferecida aos Congos pela rainha ou juíza, portanto, por mulheres. Nesta e noutras passagens rituais, tudo indica que, de um lado, o Congo protege a filha do rei, recusando-se a cedê-la em casamento; e, por outro lado, ele é agraciado com alimentos ofertados pelas mulheres locais. A autora enfatiza que os banquetes de São Benedito são mais fartos que os da Festa do Divino, e que a fartura são requisitos rigorosamente observados nestas festas.

Ora, conforme indicamos anteriormente, essas festas eram realizadas em setembro, sua data foi deslocada no calendário e concentrada, junto à festa de outros santos, para o período das férias de julho. Setembro marca muito bem o fim da estação seca e início do período de chuvas na região, e assim como em R.1, R.2 e R.3, a festa se confunde com o período onde, após preparada a terra, é aguardada a chuva, principio vital para que o plantio obtenha sucesso.

Devemos notar ainda a associação entre o culto a São Benedito, santo da comunidade, a entronização do poder do rei que, mesmo sendo um rei vitalício, tem seu poder renovado anualmente, a escolha dos reis festeiros, escolhidos anualmente e que irão patrocinar e bancar os festejos, e os banquetes ofertados, ou seja, uma grande consumação alimentar. E também a eliminação das riquezas dos reis anuais, tendo em vista os gastos com a festa. O que sugere, claramente, a classificação deste festejo entre os denominados “ritos de fertilidade da terra”.

Em Mario de Andrade (2002), tanto ao comentar sobre os Congos no Brasil quanto sobre as realzas africanas, encontramos também essa associação da entronização do poder

---

<sup>47</sup> Em uma conversa com o mestre Nelson, do Catopé de Serro, este me informou que naquele festejo é também realizada, por ele, a matança de um boi que servira de alimento na festa.

real com as festas cíclicas que demarcam o período de início das chuvas. Voltarei a este ponto quando tratar do tema da realeza, no próximo capítulo.

### 6.6. Singularidades

Durante o cortejo do Congo há uma “brincadeira”, que nos remete a outros festejos. Alguém, não ligado ao Congo, pode se aventurar e provocar os guerreiros do Congo gritando *Mukuê* (que, nesse contexto, é uma injúria contra os Congos). Os dançarinos saem do cortejo e perseguem o provocador até agarrá-lo e subjugá-lo, submetendo-o a uma série de castigos corporais com as espadas. Após ser “açoitado”, o desafiante é colocado em um quarto de alguma casa, ficando preso pelo tempo que o Rei do Congo determinar. Todos se divertem nesse momento, a prisão é feita em tom de risos e torcida (BANDEIRA, 1988).

No distrito do Rio das Mortes [R2], “*os mouras*” são os personagens que correm atrás de algumas crianças ou mesmo adultos. Eles chegam por trás dos espectadores e colocam uma espada de madeira no meio de suas pernas, levantando-as. Ao que parece, em ambos os casos haveria a interação entre os congos e aqueles que assistem ao festejo. No caso de Vila Bela o contato é feito diretamente entre um congadeiro e o público; no caso de Minas Gerais, através do “*moura*” que acompanha o cortejo.

Durante o cortejo, o Rei do Congo ainda pode se afastar, mas acompanhado do Kanjinjin, e escolher dois dos mais fortes do cortejo para sua escolta, o que representa uma distinção para os dançarinos (BANDEIRA, 1988).

Para Bandeira (1988), a festa de São Benedito e a participação do Congo acontecem como uma vigília coletiva, com as danças e andanças dos congos se assemelhando a um grande carnaval – e assim repartindo o tempo entre as atividades cotidianas e as festivas, demarcando os espaços sociais entre as casas familiares e a vida pública, conjugando o profano e o sagrado:

A dança do Congo na rua, à qual o povo se integra, é o rito de espaço e de tempo. No espaço, estabelece uma ligação entre as casas dos festeiros e a casa do santo, envolvendo no perímetro sagrado toda a Vila, através do desfile do cortejo pelas ruas. São também ritos do tempo, na medida em que rompem com o cotidiano diário da vida comunitária que tem como foco interativo as relações de parentesco entre famílias, criando um espaço temporal em que a vida comunitária tem como foco interativo as relações rituais que envolvem a totalidade social. (BANDEIRA, 1988. p. 242)

### III. INSTITUIÇÕES, SOCIABILIDADES E TRANSFORMAÇÕES TRANSATLÂNTICAS

#### 1. O sistema transatlântico da escravidão africana

O encontro entre europeus e africanos e a posterior chegada dos primeiros na América, fruto da expansão marítima e comercial empreendida por aqueles países entre os séculos XV e XVIII, proporcionaram contatos e conflitos culturais em grande escala, assim como rearticulações e reinvenções culturais e sociais de diferentes níveis. É nesse contexto que se desdobraram mal entendidos, diálogos e transformações de instituições sociais dos diferentes povos envolvidos neste processo.

No contexto da colonização portuguesa e do tráfico de africanos escravizados, entre os séculos XVI e XIX, e no caso da colônia que veio a se tornar o Brasil, houve períodos distintos em relação aos produtos produzidos e suas formas de produção. Distintos também foram os povos das regiões da África Subsaariana, escravizados e enviados, através de diferentes rotas, para trabalharem em colônias portuguesas, espanholas, inglesas e francesas no continente americano<sup>48</sup>.

Além das populações do continente africano, aprisionadas e enviadas para trabalhos escravos nas colônias americanas em momentos e locais diversos, houve empregos distintos de mão de obra escrava a depender dos instantes coloniais. Dentre esses momentos, há a exploração da força de trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar, na mineração do ouro e diamante, na lavoura do algodão, do café, do fumo, no pastoreio do gado, no serviço doméstico, serviços diversos nas cidades que se consolidavam, tal como carregadores nos portos, etc.

Povos designados como sudaneses, com diferenças entre si, foram embarcados nos portos situados na então chamada Costa do Ouro, região norte da África Subsaariana. Diferentes povos bantos<sup>49</sup>, em períodos de tempo variados, também foram escravizados e enviados através dos portos da região do que hoje é o Congo e Angola, na África Centro-Ocidental.

---

<sup>48</sup> Para abordagens do tráfico de escravos como sistêmico e continental, além de Carneiro da Cunha (2012), temos “O Atlântico Negro”, de Paul Gilroy (2012). Para uma abordagem dos processos escravistas pensados a partir de diferentes épocas e locais, ver: *A dominação e a arte da resistência: diálogos ocultos*, do sociólogo norte-americano James Scott (2013).

<sup>49</sup> Obras distintas utilizam grafias variadas para as nomenclaturas referentes às populações, rios e dialetos africanos, tais como kongo ou congo, bantu ou banto, yorubá ou ioruba, gege ou jeje, dentre outras.

Um dos muitos pontos abordados nos estudos sobre herança africana no Brasil é aquele sobre as eventuais características culturais e o das instituições sociais de populações africanas e suas reelaborações em meio a um sistema colonial de controle e violência. Esse ponto foi desenvolvido nas obras de diferentes autores que se dedicaram à questão do negro no Brasil desde início do século XX. Essas obras servem de contraponto para tratar alguns dos motivos míticos e rituais articulados em meio aos festejos dos congados que se atualizam nos dias de hoje. Através do contraste desses materiais, pretendemos indicar reflexões sobre diferentes temas que envolvem a diáspora africana na América.

As obras sobre a questão do negro, como se chamavam os estudos realizados no início do século XX, sobre as populações africanas no Brasil, almejavam precisar as heranças culturais dos africanos nas manifestações afro-americanas. Valiam-se então da análise de eventuais traços culturais dos bantos e dos sudaneses, pressupondo que identificando esses traços nas manifestações que se constituíam na América, seria possível explicar as práticas destas últimas.

Esse é um ponto delicado nos estudos sobre as manifestações afro-americanas, ocupando lugar central nas discussões sociológicas desde o início do século XX, a saber, o tema das (im) possibilidades de precisar heranças e tradições de povos específicos do continente africano em meio às manifestações afro-americanas atuais. No entanto, também naqueles estudos foram realizados contrastes e comparações acerca das atualizações das instituições sociais dos africanos em meio às manifestações afro-americanas.

Devido a essas discussões, pontuadas e questionadas por Beatriz Goés Dantas (1988), é possível considerar que se desdobraram, nos primeiros estudos sobre o negro no Brasil, a tentativa de precisar supostos princípios culturais, arcaicos, dos povos africanos nas manifestações afro-americanas do período estudado.

É assim que outro tema se impõe, a saber, as tentativas daqueles estudos de elegerem “as influências sudanesas” como melhor posicionadas, em uma hierarquia cultural, em detrimento “às influências bantas”, influências que seriam atestadas pelas análises das manifestações afro-americanas naquele período.

Seja Dantas (1988) quanto Matory (1998) indicam o que seria uma supervalorização das influências sudanesas, povos oriundos da chamada Costa do Ouro e da Costa da Mina, em muitos dos estudos sobre as populações negras no Brasil. Essa “supervalorização dos iorubás”, deste povo que teria contribuído com “influências originais para as tradições afro-brasileiras”, assim como a concentração dos estudos sobre as populações africanas a partir dos



casos da Bahia e de Pernambuco, influenciaram muitas das obras sobre os africanos e seus descendentes no Brasil. Essa visão ainda reverberou em estudos diversos sobre as manifestações afro-americanas, inclusive em monografias recentes sobre os congados em Minas Gerais. Adiante, apresentaremos alguns desses materiais e retomaremos a discussão indicando abordagens alternativas àquelas do início do século XX acerca das heranças sudanesas e bantas.

Dentre os temas sociológicos sobre a escravidão africana na América destacamos: a escravidão de diferentes populações da África Subsaariana realizada em larga escala; as (im) possibilidades de se recriarem, nas colônias, laços étnicos e/ou genealógicos, devido às medidas coloniais restritivas; as sociabilidades criadas devido às medidas coloniais e escravistas, assim como para além desse período; as dinâmicas religiosas e culturais ocasionadas por contatos entre povos distintos; a suposição, por parte de alguns trabalhos, de que as populações africanas bantas teriam sido mais submissas frente à colonização do que os sudaneses; dentre outros pontos.

Temos por hipótese que as reflexões em torno das narrativas míticas e execuções rituais, transformadas por ocasião dos Festejos dos Congados atuais, indicam discursividades peculiares que oferecem novos meios de dimensionar temas referentes à diáspora africana, até então tratados pela teoria social. Dentre os pontos dimensionáveis, há aqueles das sobrevivências e atualizações de elementos bantos no Brasil referente às religiosidades e às organizações sociais. Os materiais reunidos sobre o esquema festivo do congado indicam, sobejamente, argumentações próprias acerca das possíveis “influências e memórias africanas”; das discursividades e experiências sobre o processo da diáspora africana na América; da reelaboração e transformação de sociabilidades e religiosidades; e das instituições sociais de povos africanos e europeus em novos contextos sociais.

Estabelecer o contraste entre os materiais sobre os congados e os temas levantados por autores brasileiros, dedicados ao estudo das populações negras no Brasil, pode conduzir a experimentos interessantes. Passamos, então, a alguns temas destacados em estudos sobre “a questão do negro no Brasil” realizados no início e meados do século XX.

A obra de Raimundo Nina Rodrigues (2010, [1933]), formado em medicina, foi escrita nos primeiros anos do século XX e publicada apenas nos anos 30. Pioneiro, seus trabalhos indicaram que não apenas os bantos, mas quantidades significativas de sudaneses tiveram por destino o Brasil, sobretudo a Bahia. Estes últimos teriam influenciado e determinando as manifestações afro-brasileiras de uma forma mais significativa do que os bantos, no que se

refere à presença dos elementos africanos. A presença da possessão em muitas manifestações afro-brasileiras seria a indicação desse elemento africano original e, também, de herança sudanesa.

Diferentemente de Nina Rodrigues (2010), Arthur Ramos (2001 e 2007) e Edison Carneiro (2005), que elaboraram trabalhos sobre o negro no Brasil no início do século XX a partir de uma perspectiva científica, Manuel Querino, que não tinha uma formação acadêmica, e abordou manifestações dos negros na Bahia na passagem do século XIX para o XX, com ênfases, inclusive, na alimentação. Nascido na segunda metade do século XIX, Manuel Querino, negro e sem formação superior, descreve manifestações, costumes e religiosidades afro-brasileiras na Bahia. Suas obras não apresentam tendências teóricas comuns às obras acadêmicas. Em 1938, Arthur Ramos reúne alguns de seus escritos sobre as populações negras em *Costumes Africanos no Brasil*.<sup>50</sup>

Arthur Ramos (2001, [1934] e 2007, [1935]) e Edson Carneiro (2005, [1950] e 2008, 1950]), que elaboraram suas obras em períodos posteriores a Nina Rodrigues e Manuel Querino, tinham uma preocupação maior em relação aos métodos e abordagens socioculturais no estudo das populações africanas no Brasil. Assim como irão se engajar em lutas contra o racismo no Brasil.

Para abordar o tema das diferentes populações que se encontraram no que veio hoje a ser o Brasil, Gilberto Freyre (2002) se valia de métodos socioantropológicos estudados nos Estados Unidos, sob a influência de Franz Boas e, especificamente para os estudos dos negros na América, da obra de Melville Herskovitz. Foi a partir das obras de Freyre que um conhecimento mais sistemático das populações africanas começou a se configurar nos estudos nacionais, como em *Casa Grande & Senzala* e, posteriormente, em *Sobrados & Mucambos*. Grosso modo, a primeira se atém a um período específico do início da colonização, com a formação e produção dos engenhos de açúcar, sobretudo no nordeste brasileiro. A segunda se refere a um período em que os centros urbanos começavam a se expandir, em meio e após a exploração das minas de ouro, indicando mudanças nas relações sociais devido à urbanização. Essa segunda obra aponta as consequências dessas mudanças numa sociedade escravista que tentava romper com a metrópole colonial. Destacam-se as possibilidades e estratégias dos descendentes de escravos, dos mulatos e dos senhores na ocupação dos novos ofícios, assim como na elaboração de novas subjetividades que a vida urbana começava impor.

---

<sup>50</sup> Sobre a biografia de Manuel Querino ver: *Breve esboço sobre a vida e obra de Manuel Querino*, de Reginaldo Guimarães (1973).

Donald Pierson (1971), seguindo os estudos produzidos no Brasil até então, publica em 1942 *Branços e prêtos na Bahia*, com foco na comparação da questão racial entre Brasil, leia-se Bahia, e Estados Unidos. O autor reflete sobre o preconceito de cor existente no Brasil em contraponto ao de raça, como havia nos Estados Unidos, seu país de origem. Aponta que o preconceito ligado à cor negra no Brasil coincide com o status social e econômico mais baixo, estando o preconceito de cor associado ao de classe. Donald Pierson é formado na tradição sociológica norte-americana e é orientado no Brasil por Arthur Ramos, sendo significativas as fontes e as argumentações trabalhadas por ele.

Pierson (1971) dedica o capítulo, *A escravidão*, para fazer um panorama do tráfico de escravos africanos. Aponta que um dos primeiros relatos sobre o tráfico de escravos no Brasil seria o da frota encontrada na Bahia em 1531. Destaca ainda os diferentes momentos e regiões do continente africano de onde foram enviadas diversas populações. O capítulo reúne relatos de viajantes, estudos publicados até o lançamento de sua obra e documentos variados, além das observações do autor. Em meio a esse estudo inovador no âmbito da abordagem das relações raciais no Brasil, é notório que o autor cite apenas uma referência acerca das populações negras em Minas Gerais. O material é uma prévia do livro *O negro e o garimpo em Minas Gerais*, de Aires da Matta Machado Filho<sup>51</sup>, que versa, dentre vários temas, sobre o *vissungo*, língua crioula registrada próxima à cidade de Diamantina. Destaca-se, assim, a não existência de estudos de fôlego acerca das populações negras em Minas Gerais até o período em questão.

Em meio ao destaque do material bibliográfico reunido na obra de Donald Pierson, que também argumenta sobre as supostas influências determinantes dos sudaneses nas manifestações afro-americanas, é significativa uma passagem sobre a distribuição da população negra no território brasileiro, já que destaca o estado de Minas Gerais como um dos centros de concentração dos povos africanos no Brasil:

Além da Bahia e Recife, havia dois outros centros de importação de africanos na costa – no Rio de Janeiro, para o sul, e no Maranhão para o norte – e uma região interior de concentração, a província de Minas Gerais. Estas cinco áreas receberam a maior parte de todas as importações e continuam sendo até hoje os principais centros de população negra no Brasil. (PIERSON, 1971, p. 118)

---

<sup>51</sup> Para uma análise minuciosa das obras e dos caminhos desse escritor mineiro, ver a importante tese de Giovaninni Junior (2012).

Como os primeiros intelectuais que fizeram estudos sobre as populações negras no Brasil eram, em sua maioria, da Bahia e Pernambuco, chega a ser compreensível que “os estudos sobre os negros no Brasil” se concentrassem nesses locais. No entanto, além disso, destaca-se que a maioria da população negra em Minas Gerais era de povos bantos. Como nas obras de Nina Rodrigues (2010) e também nas de Arthur Ramos (2001), as “tradições sudanesas” eram tidas como as mais impactantes, no que se refere às influências nas manifestações afro-brasileiras do que a dos bantos, pois estes seriam mais passíveis à miscigenação de seus costumes, o que poderia justificar a concentração dos estudos nas regiões com maior presença de sudaneses.

Apesar das muitas indicações, sobretudo de Freyre (2002) e de Carneiro (2005), sobre os africanos em Minas Gerais, os dados são visivelmente tímidos quando contrastados com aqueles sobre o nordeste brasileiro. Da mesma forma, os estudos sobre os bantos no Brasil representam um tema que pode ser dito como menor, quando contrastamos com os estudos sobre os sudaneses. É um ponto bem destacado por J. Vansina em “Diáspora negra no Brasil”, organizada por Linda Heywood (2012). O autor destaca que apesar das indicações das muitas populações bantas na América, os estudos sobre seus desdobramentos, assim como o contraste entre manifestações afro-americanas e da África Centro-Occidental, ainda são tímidas. Esperamos poder contribuir um pouco para a mudança desta tendência.

Muitos estudos de populações negras no sudeste brasileiro foram realizados já na segunda metade do século XX, dentre os quais, o realizado por Florestan Fernandes e Roger Bastide, que tinham a questão racial, o preconceito de cor e a desigualdade social como princípio organizador da agenda analítica. Lançada em 1955, a obra *Negros e Brancos em São Paulo*, de Bastide e Fernandes (2008), não analisava especificamente as manifestações dos afro-brasileiros que se desdobravam no sudeste, e nem as eventuais origens ou sobrevivências étnicas. O que interessava era a integração do negro na vida urbana e industrial, na sociedade de classes, assim como os efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana, conforme indica parte do subtítulo da obra.

Em *As Américas negras*, Roger Bastide (1974) reforça e amplia a tendência analítica sobre a escravidão africana, a colonização da América e as manifestações afro-brasileiras. Ele se valeu tanto das discussões sobre as diferentes populações africanas e suas instituições, quanto dos estudos locais, de viés etnográfico, dedicados às manifestações afro-brasileiras, sobretudo, aos candomblés. Etnografias que foram, muitas das vezes, realizadas por ele no nordeste brasileiro.

Em meio ao que se poderia chamar de um hiato sobre os africanos em Minas Gerais, nos “primeiros estudos sobre os negros no Brasil”, destacamos que Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre e Roger Bastide, igualmente mantinham diálogos com estudiosos das populações africanas enviadas como escravas para outras regiões da América. Dentre os quais, destacam-se Fernando Ortiz (1981, 1992 e 1995) em Cuba, Melville Herskovits nos Estados Unidos da América e Alfred Métraux, que estudou o vodu no Haiti, América Central.

De uma maneira geral, todos esses autores tentavam apontar o pertencimento das diversas manifestações afro-americanas aos mais distintos povos bantos e sudaneses que foram amplamente atingidos pelo sistema colonial e escravista. Buscavam, sobretudo, identificar nos fenômenos sociais afro-americanos sobrevivências de algumas das instituições sociais previamente existentes na África. A ideia era a de que o eventual vínculo, descoberto pelo procedimento analítico empreendido, explicasse as práticas e os sentidos das manifestações existentes no continente americano.

Assim, as relações de aproximação, afastamento e transformação das instituições sociais e de supostos princípios culturais de populações africanas, que se desdobrariam nas manifestações afro-americanas, perpassam de forma variada as obras do início e metade do século XX, apresentando reflexos em diversas obras sobre as manifestações afro-americanas elaboradas já nos dias atuais.

Apesar disso, aquelas obras apresentaram um excelente material sobre as manifestações de herança africana na América, tendo os autores constituído um panorama através do qual foi possível refletir sobre as transformações de temas diversos e de instituições sociais variadas<sup>52</sup>. Dentre os muitos temas sobre as manifestações afro-americanas, aquelas obras abordaram aspectos rituais; relações com o cotidiano social; saberes e discursos dos mestres/especialistas locais, os atores sociais; experiências etnográficas em diferentes momentos; etc.

Esses estudos impactaram a reflexão acerca das manifestações afro-americanas atuais, consolidando um amplo campo bibliográfico sobre distintas práticas afro-americanas. No entanto, as leituras atuais dessas obras não devem concebê-las como definições do que sejam ou não as distintas práticas rituais, religiosas e culturais dos afro-brasileiros. As diferentes

---

<sup>52</sup> Algumas das instituições sociais africanas trabalhadas por eles são destacadas por africanistas como Luc de Heusch (1973 e 2003), Georges Balandier (2013), dentre outros. Dentre estas instituições temos o parentesco, as classificações totêmicas e clânicas, a possessão, o xamanismo, a feitiçaria e a realeza.

manifestações afro-americanas devem ser dimensionadas atualmente a partir de seus contextos, e não tentando ver nas mesmas eventuais purezas e origens valendo-se, para isso, do contraste com relatos de experiências de outros tempos, como se aqueles trabalhos fossem cartilhas a serem seguidas pelas atuais manifestações.<sup>53</sup>

No momento, destacamos que para abordar em conjunto os povos atingidos pelo tráfico de escravos na África, os rótulos bantos e sudaneses foram importantes, pois possibilitaram contrastes e comparações entre populações da África Subsaariana. Desde já, indicamos que esses povos apresentavam (e apresentam) traços culturais, linguísticos e de organização social bastante próximos uns dos outros,<sup>54</sup> ainda que com especificidades.

Os temas indicados serão explorados no próximo tópico, pois permitem compreender as controvérsias implícitas ao uso das noções “bantos” e “sudaneses”, realizadas por autores brasileiros do início e metade do século XX. Apontamos essas controvérsias, uma vez que estudos recentes se valem de tais noções para analisar as manifestações afro-americanas, inclusive os congados atuais.

Exploramos, assim, alguns impasses, limites e contribuições em torno do uso destes “rótulos populacionais” para o estudo das manifestações de matriz africana nos dias de hoje. Destacamos que, em meio ao sistema colonial e escravista, que conduzia de forma forçada e violenta “levas de africanos” para a América, as populações bantas e sudanesas foram rearticuladas no novo território, produzindo novos e variados arranjos interétnicos.

Como alternativa para a abordagem das interações entre sudaneses e bantos, sem tomar tais rótulos como critérios de classificação cultural pautados por princípios biológicos e evolucionistas, as reflexões de Luc de Heusch (1973), Célia Borges (2005), dentre outros, são produtivas. Elas possibilitam pensar tais rótulos sem entendê-los enquanto arcaísmos culturais.

---

<sup>53</sup> Inúmeros estudos recentes apontam diferentes articulações locais das práticas afro-brasileiras. Destacam-se as especificidades das dinâmicas rituais e cosmológicas, tal como as relações com orixás, entidades, antepassados, encantados e toda uma gama de não humanos mobilizados. Para discussões, nesse sentido, ver a tese de Michele Gonçalves Rodrigues *Da invisibilidade e da visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*, UFPE, 2014. Disponível em:

<http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/12063/TESE%20Michelle%20Gon%C3%A7alves%20Rodrigues.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Assim como a tese de João Daniel Dorneles Ramos *O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas*, Rio Grande do Sul, UFRGS, 2015. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/115781/000955583.pdf?sequence=1>

<sup>54</sup> Para uma discussão similar acerca de diferentes grupos populacionais e da tentativa de pensá-los como parte de um grupo homogêneo ou diverso, mas referente a uma mesma área geográfica, ver Lévi-Strauss (2012) acerca dos kachins. A discussão é sobre a classificação e análise de povos que vivem em áreas relativamente próximas umas das outras, e que apresentam estruturas sociais similares, mas com especificidades. É interessante ainda se ater à resposta de Lévi-Strauss (2012) às problemáticas levantadas por Edmund Leach sobre esta questão.

Vale notar ainda que as sociabilidades, dinâmicas étnicas e genealógicas das populações africanas no Novo Mundo foram reelaboradas diante das diferentes medidas de controle e violência empreendidas pelo sistema colonial e escravista, além daquelas medidas desdobradas em períodos posteriores. É notório que os aparatos de controle e dominação se alteraram à medida que instituições, leis, ciências, enfim, todo um conjunto de saberes e conhecimentos se transformaram ao longo do tempo.<sup>55</sup>

A indicação dos estudos sobre povos, rotas, momentos históricos e interações populacionais apresentados, aqui, não pretende esgotar as referências históricas concernentes ao período. Pretendemos, no entanto, fazer um apanhado da temática da escravidão e indicar como sociabilidades de populações escravas e de seus descendentes – ancoradas nos temas como o das relações interétnicas, das religiosidades e da realeza – podem ser pensadas em diálogo com os motivos míticos e rituais indicados nos Festejos dos Congados atuais. Os materiais sobre as populações africanas na América são reunidos aqui com intuito de contrastá-los às etnografias recentes acerca dos congados.

Destacamos que o objetivo não é o de ver nas sociabilidades passadas a origem das associações e sociabilidades que se desdobram nas manifestações afro-americanas atuais, mas o de nos atermos às diferentes formas de sociabilidades, institucionalizadas ou não, indicadas na bibliografia sobre as populações africanas no Brasil, e, assim, confrontá-los com os materiais sobre os estilos de ternos de congado.

Esta perspectiva propõe considerar que a produção de laços sociais dos africanos e de seus descendentes no Brasil articulava sociabilidades que extrapolavam aquelas arregimentadas institucionalmente. É isso que podemos conceber quando das indicações sobre sociabilidades em muitos materiais sobre os africanos na América em diferentes períodos.

Dentre as formas de sociabilidades institucionalizadas, destaca-se a associação de populações africanas às irmandades católicas de leigos, sobretudo àquelas de Nossa Senhora do Rosário, mas também a outras irmandades católicas de santos, vistas nos dias de hoje como “santos populares” e “santos negros”, tais como São Benedito e Santa Efigênia.

Estudos indicaram que a disseminação do culto a santos negros foi largamente utilizada pela Igreja Católica para catequizar as populações africanas e seus descendentes, seja na África ou nas senzalas no Brasil. Assim, as irmandades católicas se consolidaram como

---

<sup>55</sup> Sobre os aparelhos de controle e os aparatos científicos que os sustentam ver Michel Foucault, em especial, *Em defesa da sociedade*, onde argumenta sobre a noção de biopoder, além de outras obras, tais como *Vigiar e Punir*, *Historia da sexualidade*, *Arqueologia do Saber*. Infelizmente não adentraremos aqui nessas discussões.

importantes meios de articulação e controle da população escrava e de seus descendentes no Brasil, durante o período da escravidão assim como posterior a este. Dentre as funções das irmandades, destacam-se registros de óbitos e nascimentos, articulações e organizações das alforrias, associações de culto, dentre outras. As irmandades funcionavam como uma espécie de produção de saber-poder sobre povos africanos e seus descendentes no ambiente colonial e escravista, pois ali se encontravam associados, organizados e registrados. E como pretendemos destacar, tais registros não impediram outras associações e/ou especificidades em torno da associação às irmandades.

. Havia assim, com escalas e ênfases diversas, a articulação de populações africanas escravizadas que não estavam vinculadas diretamente àquelas associações institucionalizadas. No que se refere às associações de grupos de escravos e ex-escravos não institucionalizadas, podem-se reunir registros feitos em algumas partes da América relativos a cortejos religiosos, carnavalescos, e, enfim, a cortejos públicos, seja durante a escravidão e/ou posterior a esta. Manuela Carneiro da Cunha (2012), valendo-se da obra de Manuel Querino, aponta a ocorrência de associações étnicas dos escravizados e ex-escravos no Brasil em fins do século XIX. Elas teriam se consolidado em meio a diferentes manifestações locais. Manuela Carneiro aponta, ainda, o paralelo entre o que considera como “*associações étnicas autônomas*” existentes no Brasil e os cabildos cubanos estudados por Fernando Ortiz em Cuba. Nas obras de Arthur Ramos (2001 e 2007) e de Nina Rodrigues também há registros de associações não institucionalizadas de escravos e ex-escravos no Brasil.

Talvez o relato mais evidente das relações entre irmandades católicas e associações étnicas não institucionalizadas seja a que Mello Morais Filho (2002) apresenta acerca da coroação de um rei da nação rebole no Rio de Janeiro no século XVIII<sup>56</sup>. É possível perceber que, apesar daquele evento público estar vinculado a uma irmandade católica, com a coroação de um rei rebole desta irmandade, havia agrupamentos de escravos que se articulavam em diferentes nações. Agrupamentos consolidados, aparentemente, por serem constituídos por membros de uma mesma fazenda e possuírem um mesmo patrão, dentre outros. Vale destacar que esses agrupamentos possuíam nomes étnicos, indicando articulações locais quanto à suas identidades.

Podemos notar que a coroação de reis nas irmandades católicas é largamente documentada no Brasil pelo menos desde o século XVII, mas os grupos diversos de escravos

---

<sup>56</sup> Apresentamos esta obra de forma mais detalhada na parte 7.2, sobre *As Irmandades e as ‘associações étnicas’*, no final deste capítulo.



e de descendentes que se articulavam em tais festejos não receberam iguais ênfases, seja nos documentos oficiais das irmandades ou nos relatos e descrições desses eventos realizados, na maior parte das vezes, em praças e locais públicos.

Referindo-se à ilha de Cuba, no início do século XX, Fernando Ortiz (1981, 1992 e 1995) aponta como os cabildos, associações de descendentes africanos, sobretudo de povos bantos, foram absorvidos pelas irmandades católicas com o intuito de conter tanto as religiosidades africanas diversas, quanto o caráter agregador e contestador destas associações que promoviam cortejos públicos.

Além dos temas acima indicados, a serem desenvolvidos neste capítulo, há aquele sobre a herança e/ou invenção de uma África no Brasil. O tema da África repensada no Brasil a partir de seus descendentes, assim como da memória sobre a diáspora Africana para a América, é indicado por trabalhos do início do século XX, naqueles da segunda metade do século, assim como nos elaborados recentemente sobre as diferentes manifestações de herança africana no Brasil. Reflexões estas, que também persistem em diferentes estudos sobre os congados atuais. Assim, apresentamos também algumas reflexões acerca das influências, reinvenções e transformações de elementos africanos que poderiam estar em articulação nos festejos dos congados atuais.

De tudo isso, podemos destacar as diferentes manifestações afro-americanas que articulam discursividades acerca da experiência histórica que foi o tráfico de africanos, de suas rupturas e rearticulações sociais, religiosas e políticas. E, ainda, essas manifestações indicam meios particulares de conceber e formular tais experiências.

Recapitulando, percebemos que, valendo-se dos rótulos populacionais bantos e sudaneses, diferentes trabalhos tentaram explicar as articulações das inúmeras práticas, festejos e religiosidades de manifestações de matriz africana existentes no Brasil. Encontra-se aí a motivação para apresentar as formulações acerca das oposições entre bantos e sudaneses e também sobre aquelas nomenclaturas populacionais que aparecem em documentos do período colonial<sup>57</sup>. Isso porque estas nomenclaturas foram utilizadas por estudiosos para indicar supostos “pertencimentos” das manifestações atuais aos rótulos populacionais bantos ou

---

<sup>57</sup> Referimo-nos ao tratamento dado aos nomes registrados em irmandades e confrarias católicas como sendo os nomes dos “grupos de procedência dos escravos” (SOARES, 2000). Tal perspectiva leva a considerar que haveria regiões de procedências africanas às quais os povos, que realizam diferentes práticas afro-americanas, nos dias atuais, poderiam se remeter, sendo que seria possível considerar que os nomes utilizados em suas manifestações atuais poderiam se referir aos “nomes de procedência” registrados em diferentes documentos. Sob nossa perspectiva, isso não explica os sentidos dados por diferentes coletivos afro-americanos às nomenclaturas empregadas em suas manifestações. Neste capítulo desenvolveremos reflexões sobre o tema.

sudaneses. Procuraremos apontar que além das transformações de elementos, eventualmente considerados como pertencente a cada um destes grandes conjuntos populacionais, há também a questão dos diálogos e recriações dos diferentes povos africanos em interação no Brasil.

No que se refere aos estudos sobre os congados, diante dos fortes indícios de elementos bantos entre os mesmos, sobretudo das populações do então reino Mbanza Kongo<sup>58</sup>, os eventuais vínculos não podem ser dimensionados apenas valendo-se de documentos das colônias que apontam nomes étnicos africanos que, além de serem variáveis e imprecisos, não auxiliam muito no contraste e na comparação. Para alguns estudiosos, esses nomes atestariam a presença passada de maiorias bantas nas regiões onde se consolidaram os congados atuais. Nossa percepção é que a denominação “os bantos” não pode ser tomada como uma categoria para explicar as práticas atuais dos congados, ainda que seja possível indicar simetrias, afastamentos e transformações das instituições e dos elementos culturais entre ambos.

De forma breve, não se trata aqui de indicar supostos arcaísmos de culturas africanas através da análise dos materiais sobre os congados atuais. Ainda, assim, deve ser dimensionado o fato de que existem muitos traços e elementos bantos atualizados nos festejos atuais dos congados. Para tratar dessas transformações é que consideramos importante, primeiramente, apontar algumas controvérsias implícitas aos rótulos populacionais utilizados por diferentes análises, sejam elas acerca dos africanos no Brasil, de uma forma geral, e/ou quando utilizadas para pensar os congados.

Sobremaneira, é viável e importante refletirmos sobre as influências bantas nos congados, mas consideramos necessário partir das execuções rituais e narrativas míticas dos congados atuais para, então, tentarmos argumentar que elementos bantos ali se transformam. Vale enfatizar que outros elementos também estão ali em operação, sejam dos sudaneses, dos europeus e dos ameríndios. No entanto, não se trata de precisar a origem desses eventuais elementos culturais, mas de tentar indicar certas configurações atuais que se atualizam e se transformam nos festejos dos congados. Assim, mais adiante, serão dimensionados os usos e as articulações que perpassam os festejos dos congados atuais em diferentes níveis, sejam eles religiosos, sociais, políticos, institucionais, rituais, etc.

Com o intuito de não reintroduzirmos algumas controvérsias acerca das noções, bantos, sudaneses ou “grupos de procedência” no material sobre o esquema festivo do

---

<sup>58</sup> Conforme seria possível destacar mediante os dados sobre as dinâmicas de clã e as versões míticas sobre o tema de uma mãe primordial dos diferentes clãs, trabalhados por George Balandier (2013).

congado, passamos agora à discussão desses rótulos populacionais, seja no âmbito dos sociólogos brasileiros como no uso e elaboração dessas noções entre alguns africanistas. Assim sendo, podemos questionar: é possível utilizar essas noções desvinculando-as da carga evolucionista a que estavam articuladas?

### ***1.1. Africanos escravizados e as Américas***

Durante o período colonial, do que hoje veio a se tornar o Brasil, populações africanas escravizadas foram destinadas inicialmente para a exploração dos engenhos de cana-de-açúcar no nordeste, sobretudo para os estados de Pernambuco e Bahia, e posteriormente foram destinados para as minas de ouro e diamantes no centro-sul, em especial Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso. Já no final do século XVIII e início do XIX, período em que o tráfico de escravos teria assumido proporções máximas, muitos foram os escravos destinados também para as plantações de café no sudeste brasileiro, sobretudo para São Paulo e Minas Gerais. Foi apenas nesse período que os portugueses alcançaram a costa oriental da África, promovendo o tráfico de escravos das populações do que hoje é Moçambique. Tais povos, também classificados como bantos, foram enviados, sobretudo, para trabalharem no sudeste brasileiro em novas atividades.

Gilberto Freyre (2002) destaca a distinção no emprego de diferentes populações africanas, segundo períodos históricos e os serviços a que eram submetidos. Tais como os trabalhos domésticos e os trabalhos no campo, como em lavouras de cana de açúcar e, posteriormente, na mineração do ouro nas lavouras de café. Freyre demarca também diferenças no emprego das populações africanas no campo e nos núcleos urbanos em constituição.

Caio Prado Junior (2002), fazendo um estudo demográfico sobre diferentes períodos, desde a colonização até meados dos anos 40 do século XX, indica muitas rotas de migrações internas, seja de negros, de colonos europeus e de populações indígenas. Para uma definição, no plano econômico, das diversas colônias do continente americano, Prado Junior destaca a existência de grandes propriedades atreladas à monocultura de exportação realizada por trabalho escravo africano. Obviamente, é possível indicar inúmeras especificidades a partir desse ponto.

As especificidades no emprego das populações escravas, decorrentes tanto do que era produzido, quanto das características geográficas de cada região, refletiram na formação das localidades. Dependendo das regiões de colonização, existiam diferenças acerca das

possibilidades de controle religioso, social e político da população escrava por parte do sistema colonial. Algumas dessas diferenças se expressam através dos graus de interdição dos escravos constituírem laços étnicos ou familiares, e isto, para além das possibilidades de conter revoltas, fugas e de realizar capturas de escravos fugidos.

Sobre investidas oficiais para a contenção de revoltas, fugas e empreendimentos oficiais para destruir quilombos e recapturar escravos fugidos, sobretudo no sudeste e nordeste do Brasil, temos os trabalhos reunidos por Edson Carneiro (2005) em *Antologia do Negro Brasileiro*. Sobre o mesmo tema, mas no Vale do Guaporé, oeste do Mato Grosso, há o trabalho de Maria de Lourdes Bandeira (1988). Sobre as populações negras escravas em outras regiões de floresta amazônica, suas tentativas de fugas e os controles coloniais, existem as considerações de Mintz e Price (2003) para o estado do Pará e para as Guianas<sup>59</sup>.

A respeito do tráfico de escravos provindos da África Subsaariana para outras áreas do continente americano, existem diversos estudos.

Para a região do Chocó, na Colômbia, Anne-Marie Losonczy (1997) aborda as interações entre as populações negras e os ameríndios locais, os emberá, com destaque para as interações e transformações do sistema mágico-religioso destes povos. A autora aponta também o comércio de escravos para a então Cartagena das Índias, indicando ainda a inexistência de documentação que permitira recompor algumas rotas das populações escravizadas e que foram para lá destinadas. Ainda, assim, é notório dizer que havia uma maioria banta que desembarcou naquela região.

Para a ilha de Cuba, existem diferentes estudos realizados por Fernando Ortiz (1981, 1992 e 1995) durante o início do século XX, indicando, sobretudo, diferentes práticas dos descendentes de escravos, como os cabildos. Os cabildos são grupos de descendentes de escravos que, em cortejos, executam cantigas e toques musicais, valendo-se de instrumentos e indumentárias diversas, demarcando diferenças e assim classificando-se entre si. Apresentavam nomes específicos, reis próprios, santos católicos de devoção e cortejos com itinerários que incluíam vias públicas (ORTIZ, 1995).

E um texto recente, *Transnacionalización de los cabildos afrocubanos* Rodrigues e Ortiz (2003) apontam alguns cabildos existentes atualmente na região vizinha de Havana, na província de Matanzas, em Cuba, com capital de mesmo nome. Dentre outros estudiosos das

---

<sup>59</sup> Atualmente existem diversos estudos que se dedicam a analisar e perfazer os itinerários de diferentes populações escravas em regiões de floresta amazônica. Estudam-se as relações das comunidades constituídas a partir de descendentes de escravos, suas articulações locais e com o estado. Sobre o tema ver as publicações de Alfredo Wagner e alguns trabalhos de Eliana Cantarino O D'wyer.

tradições de herança africana em Cuba, Erwan Dianteill (2002)<sup>60</sup> aponta a influência das populações *kongo*, da costa ocidental da África, na ilha da América Central.

Os *kongo* são grupos bantos da África centro-ocidental que foram largamente atingidos pelo tráfico de escravos e que são estudados, no continente africano, também por Luc de Heusch, que ainda destaca a presença desses povos africanos no Haiti e na República Dominicana. Tendo realizado observações de campo no Haiti, Luc de Heusch produziu reflexões interessantes sobre reformulações do tema da “realeza congo” nas manifestações afro-americanas locais (HEUSCH, 2000).

Célia Borges (2006) também aponta que os *kongo* foram um dos povos enviados em larga escala para regiões de Minas Gerais<sup>61</sup>.

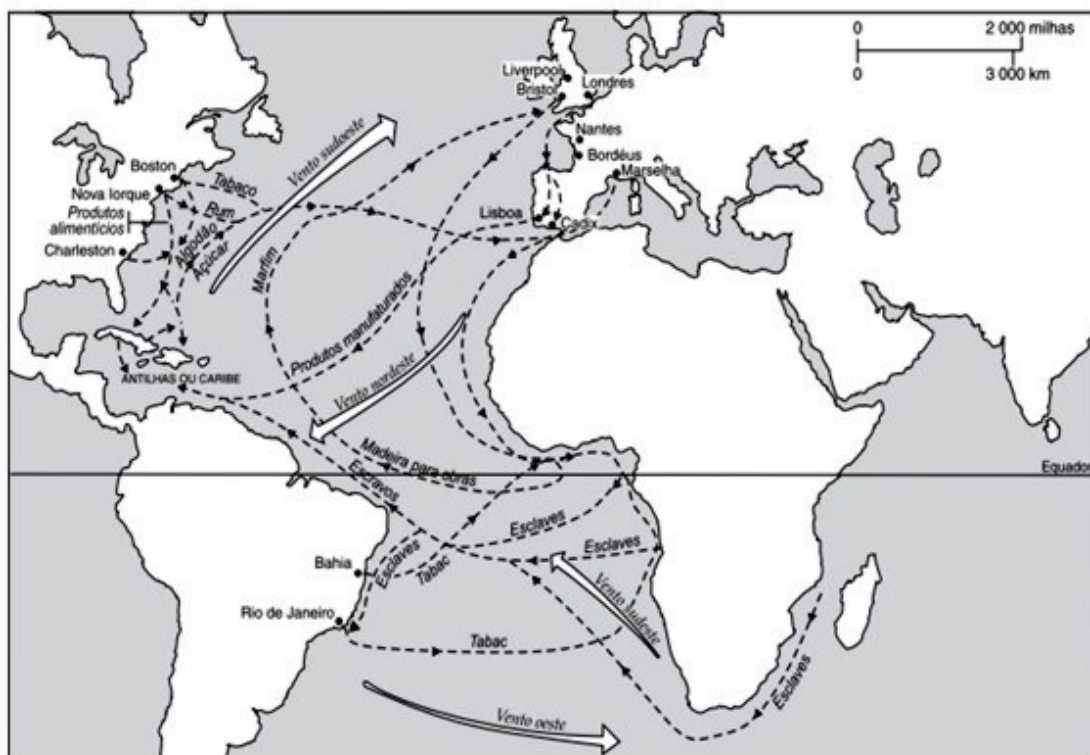
Tanto na obra organizada por Linda Heywood (2012) como na de George Balandier (2013), são reunidos materiais convincentes que apontam a maioria de populações do Reino do Congo, sobretudo de Mbanza Kongo, enviados para trabalharem na extração do ouro na América, leia-se Minas Gérias, Mato Grosso e Goiás. Dentre esses povos, bantos, estavam aqueles que falavam uma língua local, o quicongo ou kicongo.

Na Coleção da Unesco para a História da África, volume V, são indicadas rotas de escravos e de produtos existentes entre as “Áfricas” e as “Américas”.

---

<sup>60</sup> Os estudos sobre os negros na América são amplos, como em *Díaspóra negra no Brasil*. São Paulo, 2012, organizado por Linda Heywood.

<sup>61</sup> Não pretendemos evidenciar possíveis características dos *kongos* em fenômenos sociais no Brasil. É necessário, no entanto, deixar claro que povos da costa ocidental africana, sobretudo das regiões próximas ao Rio Congo, tais como os falantes de kicongo, foram amplamente enviados para as Antilhas, Cuba e Brasil entre o século XVIII e metade do XIX. Esses povos são estudados no continente africano por antropólogos e historiadores desde o século XV. Os estudos tratam, sobretudo, das realezas, das interações com o cristianismo, da disseminação dos clãs locais, do sistema de força *nkisi*, etc.



**Mapa:** Comércio atlântico no século XVII e início do século XIX (Vansina, 2010).

Vemos que a rota que levava escravos da África Centro Ocidental para as “Antilhas ou Caribe” também destinava escravos para a Bahia e para o Rio de Janeiro. A rota que partia com escravos da região do que hoje é Moçambique tem o mesmo destino: Antilhas e Brasil. Os navios vindos da Costa do Ouro e da África centro ocidental e oriental utilizavam a mesma rota na travessia do Atlântico, desembarcando, muitas das vezes, nos mesmos portos da Bahia e do Rio de Janeiro, onde trocavam escravos e mercadorias, seguindo, posteriormente, para as Antilhas ou Caribe.

Apontando minimamente algumas rotas utilizadas pelo comércio escravocrata, assim como os diferentes povos africanos deslocados pela América, podemos vislumbrar como africanos, sejam eles sudaneses ou bantos, encontravam-se em constante contato, circulando em meio às rotas e aos portos da América do Sul e das Antilhas. E ainda é importante destacar que no próprio território africano, diferentes populações bantas estabeleceram contatos diversos entre si e também com os sudaneses, assim como com o catolicismo europeu.

Em outra tabela, também da Coleção da Unesco, volume VI, há a indicação de uma porcentagem aproximada da migração de escravos africanos para a América entre 1700 e 1810.

<b>Região</b>	<b>Porcentagem aproximada do total de africanos</b>	<b>Número aproximado de africanos</b>
Brasil	31,3	1.800.000
Antilhas britânicas	23,2	1.400.000
Antilhas francesas	22,3	1.300.000
América espanhola	9,6	600.000
Antilhas holandesas e dinamarquesas	8,0	450.000
América do Norte britânica/Estados Unidos da América do Norte	5,8	350.000
<b>TOTAL</b>		<b>5.900.000</b>

**Tabela:** Importação de escravos de 1700 a 1810 (Coleção da Unesco, vol. 6, 2010).

No período indicado sobre o tráfico de pessoas, o Brasil recebia a maior parcela de africanos em meio às demais colônias, o que irá se estender para os outros anos do tráfico.

O tráfico de africanos efetuado por um sistema escravista em larga escala colocava diferentes povos em contato no continente africano e americano. Nesse processo, estabeleceram-se dinâmicas relacionais que se estenderam e se transformam ainda nos dias atuais, sejam elas entre reinos africanos e missões católicas na África, dos sistemas mágico-religiosos de povos africanos e destes com as populações indígenas e irmandades católicas europeias na América, etc.

Assim indicamos, minimamente, um panorama sobre os itinerários percorridos por povos africanos escravizados em sua travessia do Oceano Atlântico entre os séculos XVI e XIX. Retornaremos à circulação dos africanos escravizados e às rotas de dispersão destes povos no Brasil, mais adiante. Com isso esperamos demonstrar como bantos, sudaneses, europeus e indígenas encontravam-se em articulações diversas, o que indica também dinâmicas peculiares a depender da região em questão.

Passamos então à tentativa de precisar alguns determinismos de raça presente nas noções bantas e sudanesas, sobretudo no uso feito pelos autores do início do século XX. Feito isso, apontamos o uso desses rótulos populacionais em alguns trabalhos recentes, mas que, apesar disso, não se valem dos determinismos raciais, sugerindo considerar outros usos para a

noção: povos bantu ou bantos. Em seguida, indicamos possibilidades de interação entre diferentes povos africanos no Brasil. Tudo isso para argumentar sobre a dificuldade de se identificar características de povos africanos específicos nas manifestações afro-americanas. Características que alguns autores do início do século XX argumentavam que seriam de tal ou qual povo africano, e que operariam na América tal como operavam na África.

A despeito dessas considerações, tentamos apontar influências e desdobramentos de povos africanos, sobretudo dos bantos, que podem ser dimensionadas através dos materiais dos congados atuais. No entanto, seja na forma de considerar tais articulações quanto o que elas sejam no Brasil atual, nossa reflexão é diversa das abordagens estabelecidas no início do século XX. Procedendo assim, entendemos que seja possível abordarmos os congados atuais em Minas Gerais e as populações da África Centro-Occidental sem remetermos aos preconceitos implícitos a algumas teorizações. E assim, não reinserir certas controvérsias, referentes aos rótulos bantos e sudaneses, nos materiais sobre os congados.

Nesse sentido, argumentamos que as separações entre as supostas influências bantas e sudanesas nas manifestações afro-brasileiras se mostram artificiais, o que abre caminho para pensarmos sobre matriz africana de transformações<sup>62</sup>.

## **2. Sudaneses e Bantos: como refazer suas influências?**

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. É pertinente apresentarmos algumas considerações acerca dos autores brasileiros que trabalharam com essas formulações ainda no início do século XX e, discutindo suas argumentações, tentarmos esclarecer as controvérsias implícitas no uso desses rótulos populacionais em trabalhos recentes. Tentaremos, ainda, ater-nos a algumas implicações sobre o uso desses rótulos em obras, relativamente recentes, que tratam dos congados.

Dois pontos merecem atenção: aquele referente aos determinismos de raça que estariam implícitos em muitos estudos que se valeram das noções bantos e sudaneses; e, por outro lado, se os “nomes étnicos” registrados em documentos coloniais, que irão especificar maiorias bantas e sudanesas, seriam referentes a etnias existentes na África e que, escravizadas, teriam sido enviadas para as colônias americanas.

---

<sup>62</sup> A noção matriz africana de transformação tem sido trabalhada de forma interessante em artigos recentes de Marcio Goldman, apresento-a adiante.



De forma resumida, a bibliografia indica reelaborações identitárias e étnicas dos agrupamentos de africanos escravizados e ex-escravos na América, motivo que também é identificado em meio às manifestações afro-brasileiras. Da mesma forma, é possível apontar que dinâmicas étnicas, juntamente a outros temas, se desdobram em meio aos motivos rituais e míticos do esquema festivo do congado, sejam os atuais ou os passados. Importa dizer que não supomos que reformulações identitárias entre grupos sociais seja uma especificidade cultural passível de traçar. Compreendamo-las, antes, como mecanismos de classificação de diferenças entre grupos sociais, e como demarca Claude Lévi-Strauss (2010), são mecanismos comuns às mais distintas populações estudadas pela etnologia, sendo assim, algo comum a diferentes povos e culturas.

Bastide (1974) e outros mais propuseram que para o estudo das manifestações afro-americanas nos dias atuais é necessário pensar em conjunto as diferentes populações africanas e suas instituições sociais. Daí a pretensão em fazer dialogar os elementos presentes nos congados atuais com aqueles indicados pela etnologia e pela história, seja acerca dos congados em outros tempos e espaços, quanto acerca de alguns materiais sobre populações africanas.

Nos estudos feitos na primeira metade do século XX no Brasil, houve tentativas de identificar elementos de diferentes povos africanos na cultura e religiosidade da época. Para aquelas obras, havia elementos da influência de populações bantas ou sudanesas a serem identificadas nas “tradições africanas no Brasil”. A ideia é de que a diferença entre os povos escravizados, além de seus distintos empregos na sociedade colonial, refletia nas formas de relação com a escravidão, o que ocasionava transformações culturais e religiosas que podiam apresentar pontos em comuns e/ou diversificados.

É assim que as duas grandes divisões linguísticas e populacionais, os bantos ou bantu e os sudaneses, passam a ser destacadas entre os povos aprisionados no continente africano e enviados como escravos para o Brasil, e isso, para além das subdivisões que as compõem.

Em um primeiro momento da escravidão, século XVI a XVII, teriam predominado lavas de escravos vindos do que seria a atual Angola, onde existiam diferentes povos que foram reunidos em torno de um grande grupo linguístico denominados de bantos ou bantu. Foram destinados, inicialmente, para a região de Pernambuco para trabalharem nas lavouras de cana de açúcar, e posteriormente, em menor escala, e junto dos sudaneses, para a Bahia e Maranhão.

Durante o período colonial e o da mineração do ouro em Minas Gerais, entre séculos XVIII e XIX, e mais para o período final da escravidão, os bantos foram largamente destinados para os portos do Rio de Janeiro, Salvador e São Luiz do Maranhão. Dos dois primeiros locais, havia rotas terrestres até Minas Gerais e Mato Grosso. De São Luiz do Maranhão havia rotas fluviais, pelo interior da floresta amazônica, tendo também como destino as minas de ouro no Mato Grosso.

Apenas em fins do século XVIII o avanço português na África atingiu a costa oriental daquele continente, referente ao que hoje é Moçambique. As populações ali aprisionadas, e enviadas para o Brasil no início do século XIX, foram destinadas para as fazendas de café e para o pastoreio do gado, que tomava fôlego no centro-sul, isto após o declínio do auge da mineração, tal como aponta Caio Prado Junior (2002) acerca da demografia no período indicado.

Importa destacar que a denominação bantu foi forjada por estudiosos estrangeiros que analisavam a língua de diferentes etnias no continente africano. Não havia uma cultura bantu específica antes de tal classificação linguística. Assim, através de um mecanismo linguístico, tentou-se agrupar populações de etnias diferentes que viviam relativamente próximas umas das outras na região da África Ocidental, Central e da contra costa, hoje Moçambique. Elas tinham proximidades quanto às instituições sociais, aos elementos culturais e à língua, e apesar de possuírem significados diferentes para palavras similares<sup>63</sup>, dentre outras especificidades, foram consideradas como pertencentes a um mesmo tronco linguístico.

Antônio Cavazzi (1965), missionário capuchinho que esteve na região do entorno do Rio Kongo, África Central, durante o século XVII, aponta que alguns desses povos eram caçadores, coletores e nômades, outros, eram agricultores e pastores, com diferenças também entre aqueles que viviam nas montanhas, nos campos, nas vilas, nas cidades ou na mata. Havia especificidades ainda quanto ao uso da moeda, já que uns a utilizavam e outros não a conheciam.

Entre os séculos XVIII e XIX, ter-se-ia acentuado o aprisionamento e escravização de populações da África Subsaariana conhecida como Costa do Ouro, onde hoje é a Nigéria e o Benin, portanto, populações com costumes e práticas um tanto distintas daquelas que habitavam próximas ao Rio Kongo, na África Central. Os povos aprisionados na Costa do

---

<sup>63</sup> Sobre significados distintos para uma mesma palavra entre etnias bantu, tal como a noção de *kalunga*, ver o importante “La Philosophie Bantu comparée” de Alexis Kagamé (2004).

Ouro foram denominados por sudaneses, em meio aos quais também havia subdivisões<sup>64</sup>. De uma maneira geral, os sudaneses destinados para a América foram, em maior escala, para os portos da Bahia, mas também para os portos do Rio de Janeiro e do Maranhão.

Quando embarcavam nos navios com destino para a América, os africanos recebiam um nome cristão, pois muitas vezes eram ali batizados (sic), e uma classificação étnica variável, o que servia como forma de controle e catalogação, organizada pela empreitada escravista (MELLO E SOUZA, 2002).

A partir dos nomes registrados em documentação do tráfico de escravos, em registros de compra e venda, em inventários de antigas fazendas e em livros de registros de irmandades católicas, onde muitos escravos se associavam, os estudiosos demarcaram os povos bantos presentes na então colônia, como sendo os registrados como “Angola”, “Benguela”, “Congo”, “Cabinda”, “Moçambique”, só para citar alguns. E os sudaneses, os registrados como “Mina”, “Fan”, “Nagô”, “Yorubás”, “Jejes”, dentre outros.

No Brasil, alguns dos estudos pioneiros sobre as populações africanas são os apresentados por Raimundo Nina Rodrigues (2010) que, contrariando o que era afirmado no final do século XIX e início do século XX, destaca que não apenas africanos de origem banta teriam sido enviados como escravos para o Brasil, mas também, amplas parcelas de sudaneses, sobretudo povos de língua iorubá, que tiveram como destino principal o estado da Bahia entre os séculos XVIII e XIX.

Em 1934 Arthur Ramos (2001) publica a primeira edição de *O Negro Brasileiro*, anunciando que um tema sem definição específica e sempre abordado sobre os negros no Brasil é aquele “das várias raças ou tribos introduzidas e sua distribuição numérica nos vários pontos do território nacional” (RAMOS, 2001, p. 23). Esse tema se desdobra tanto em estudos recentes sobre o tráfico de africanos para o Brasil, quanto naqueles sobre as manifestações afro-americanas, ele será abordado aqui se valendo de distintas referências.

Apresentando a obra de Arthur Ramos, Edison Carneiro (2005) aponta dois eixos centrais nos estudos da primeira metade do século XX. De um lado a ideia de que para o estudo das sobrevivências das culturas negras no continente americano é imprescindível o estudo das culturas negras no continente africano. A outra é sobre misturas e transformações destas culturas quando transplantadas para as colônias, o que foi denominado por

---

<sup>64</sup> Na obra de Arnold Van Gennep (2011), essas populações são consideradas de uma maneira geral como Guiné.

“aculturação” (CARNEIRO, 2005). Ambas as proposições destacadas por Edson Carneiro (2005) são primordiais.

Destacamos que, atualmente, não se considera a relação entre culturas como a relação entre duas entidades que, teoricamente, teriam propriedades intrínsecas. As culturas em relação são elas mesmas, resultados de transformações e recriações devido a interações diversas. Sendo assim, a existência de culturas arcaicas, através das quais seria possível identificar supostas influências ou sobrevivências, é uma perspectiva criticada atualmente.

É apenas considerando as culturas como transformações de transformações é que relações e diálogos culturais podem ser concebidos enquanto recriações e invenções que não se confundem com nenhuma das formas culturais postas em relação inicialmente. É isso que podemos considerar, valendo-nos da obra de Roy Wagner (2010) e de sua noção de obviação. Assim como das elaborações de Sahlins (1990 e 2008) acerca do contato entre ingleses e havaianos no clássico exemplo da associação, por parte dos havaianos, do Capitão Cook, um inglês, ao deus Lono. Assim, a relação e o contato cultural implicam rearticulações na própria cultura para dialogar com outra. O resultado de tal interação é algo novo, nos termos de Roy Wagner (2010), uma invenção cultural.

Pensamos ser essa a postura necessária para abordar as transformações de diferentes elementos africanos nas manifestações de matriz africana no Brasil e na América.

Muitas das instituições sociais presentes entre os povos da África Subsaariana foram amplamente abordadas pelas ciências humanas, tal como o xamanismo, a possessão, o totemismo, a realeza, o parentesco, dentre outras. Sem nos debruçarmos exaustivamente sobre esses aspectos, destacamos ainda reflexões relativamente recentes, tais como as de Luc de Heusch (1982 e 2000) e George Balandier (2013), sobretudo acerca da realeza e da mitologia bantu<sup>65</sup>. A intenção é de partir dos materiais reunidos sobre os congados e, aos poucos, realizar contrastes com materiais africanos, sem tentar explicar uns por meio dos outros ou precisar eventuais arcaísmos culturais. A intenção é a de realizar comparações, indicando afastamentos, proximidades e transformações.

---

<sup>65</sup> Para nos referirmos aos estudos feitos com materiais coletados no continente africano, utilizamos a grafia bantu, por se tratar da maneira como os africanos a designam. No entanto, iremos nos valer da nomenclatura banto, bantos ou bantas, quando nos referirmos às designações presentes nas obras que versam sobre esses povos já em terras americanas. Sob a designação bantu são reunidos diferentes povos: Ovimbundo, Kongo, Kiyaka, Yombe, Ndembu, e muitos outros. Desde a chegada dos portugueses na região do rio kongo em fins do século XV, foram produzidos muitos materiais e documentos sobre esses povos, seja sobre instituições sociais, mitos, ritos, etc.

### **2.1. Bantos ou bantu: dos determinismos e de outros usos do termo**

Alguns autores consideravam que as populações africanas escravizadas e enviadas para a América teriam contribuído com elementos e características culturais que lhes seriam específicas. As características culturais, eventualmente identificadas nas manifestações afro-americanas, apontariam para um maior ou menor africanismo destas últimas. Para nos posicionarmos criticamente frente a essas perspectivas, indicamos alguns argumentos que autores brasileiros sustentaram em obras do início e metade do século XX. Em seguida, apresentamos abordagens que tratam das populações africanas, mas que não pressupõem determinismos biológicos para pensar a relação entre culturas.

Em *Os Africanos no Brasil*, Nina Rodrigues (2010) também afirma o que seria a preponderância do sistema sudanês em relação aos dos bantos no Brasil. Para ele, havia uma suposta riqueza do sistema mítico e ritual dos sudaneses, e vinculando características culturais específicas a um conjunto populacional, considera que os sudaneses teriam influenciado as manifestações afro-americanas de forma mais marcante do que as culturas bantas, o que seria atestado pelas supostas sobrevivências dos elementos sudaneses presentes nas manifestações afro-americanas, e as eventuais inexistências de traços bantos em muitas delas.

No trecho do livro referente às festas e ao folclore, local onde apresenta referências de um rico material sobre os bantos, o autor comenta:

Das festas populares aqui mencionadas, o carnaval baiano é suficiente para salientar, em curioso destaque, a superioridade comunicativa dos Sudaneses, Iorubanos, Ewes e Minas, cujas tradições e festas ruidosas passaram à nossa população crioula, nela vivem e fortemente se radicaram. São eles e não os Angolas que vão tomar à África bantu os motivos e ideias dos clubes carnavalescos, os quais, na execução, revestem sempre a tournure de suas festas e costumes. (NINA RODRIGUES, 2010. p. 207)

Por ora, enfatizamos que Arthur Ramos (2007) chega a indicar as misturas das influências totêmicas dos jejes-iorubanos e dos bantos no que se refere aos grupos que atuavam durante o período carnavalesco no Brasil. Destacamos que teria sido por meio do totemismo que se articularam influências diversas dos povos bantos, sudaneses e indígenas americanos no Brasil. Voltarei a este ponto.

Para Nina Rodrigues (2010), as características dos bantos que teriam perdurado nas manifestações afro-americanas, ainda que fortemente miscigenadas e enfraquecidas, foram apresentadas em sua obra na parte das festas, no capítulo seis, *Sobrevivências totêmicas:*

*festas populares e folk-lore*. Estas influências estariam presentes nas festas populares, retirando dos bantos uma possível influência na esfera religiosa. E ainda, assim, no que se refere às “festas populares e folk-lore”, as influências bantas também estariam subordinadas à herança sudanesa, conforme citação acima.

Uma das referências de Nina Rodrigues para a temática dos bantos é *Festas e Tradições Populares do Brasil*, de Mello Moraes Filho ([1888], 2002), além das obras de Manuel Querino. No que se referem à primeira, as influências bantas também estão na parte do livro referente às *Festas Populares* e às *Tradições*, separando-as da parte sobre *Festas Religiosas*. Esta obra apresenta importantes referências e descrições tanto sobre a coroação de um rei negro da nação Rebolo no Rio de Janeiro do século XVIII, quanto dos *cucumbis*, que, segundo Mello Moraes, são denominados, assim, apenas na Bahia, em outras regiões era chamado de congos (MORAES FILHO, 2002).

A obra de Moraes Filho,<sup>66</sup> nascido em 1843 e morto em 1919, chama atenção pelas descrições das festas, dos grupos, das cantigas, dos reis negros com diferentes nomes “étnicos”, dos vínculos com a irmandade católica e das ênfases corporais dos escravos em cortejo, além de demonstrar a variação e marcação de diferenças simbólicas entre o que ele chama por “nações”, e que participavam de eventos públicos na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII.

Ainda no início e meados do século XX, Arthur Ramos (2001[1934]) mantém a seguinte posição sobre os bantos: “Os povos negros de língua banto, na África, possuem uma mitologia paupérrima” (RAMOS, 2001, p. 87)<sup>67</sup>. Outro ponto compartilhado por diferentes estudiosos é a especulação de que bantos seriam mais passíveis à miscigenação do que os sudaneses.

Em *As Américas Negras*, Roger Bastide (1974) demonstra que havia escolhas de escravos de regiões distintas do continente africano relacionadas a prováveis características dos mesmos, o que visava ao emprego de suas forças de trabalho na colônia. E afirma que, além dos bantos serem preferidos como “escravos de campo”, eles “mostravam-se mais permeáveis às influências exteriores” (p. 101), sendo por sua vez, preferidos como escravos.

---

<sup>66</sup> As descrições feitas pelo autor estão em 7.2 *Irmandades e associações étnicas*, neste capítulo.

<sup>67</sup> Segundo Lévi-Strauss (2011), Victor Turner considera a mitologia dos *Ndembu*, povo banto da África Central, como paupérrima. Indica então, que os ritos realizados por estes povos estariam entremeados de mitologia, e destaca a necessidade de, metodologicamente, separar o que pertenceria à esfera do rito e do mito. Irei tratar deste tema no capítulo quatro.

A ideia disseminada é a de que os bantos seriam mais suscetíveis à miscigenação de seus princípios culturais e religiosos quando em contraste com os sudaneses, e com isso, teriam perdido sua originalidade. Por outro lado, os yorubás, sudaneses, teriam conseguido manter certas características frente à colonização, pois apresentariam ritos e mitos mais bem consolidados que dos bantos. O argumento é de que os sudaneses, tais como yorubás, jejęs, nagôs e minas tenderiam a seguir mais fielmente suas tradições durante o período da escravidão (BASTIDE, 1974).

Tal concepção atestaria o que seriam as influências africanas originais nas manifestações afro-americanas. A saber, aquelas em que certos elementos sudaneses teriam predominado. Dentre as influências tidas como genuinamente africanas, destaca-se uma forma possível de se lidar com a possessão. No entanto, indico adiante que mesmo no continente africano havia maneiras distintas de lidar com possessões, e mais, que estas maneiras não estavam atreladas às características inatas de um ou outro povo<sup>68</sup>.

Roger Bastide (1974) ressalta trânsitos, diálogos e correspondências entre tradições bantas no Brasil colonial e escravista. Este ponto é fundamental, mas desde que também sejam destacados, além da relação entre bantos e católicos ou iorubás e católicos, os diálogos e interações entre diferentes povos reunidos sob as designações; “bantos” e “sudaneses”.

Na citação abaixo é possível indicar a visão geral consolidada sobre os bantos, das suas supostas características inatas, de como se comportariam diante à escravidão de forma mais submissa do que os sudaneses e o que teria restado de suas influências. Nela, estão demarcadas relações entre traços culturais e o determinismo biológico, seja por conta das indicações sobre uma miscigenação banta face ao cristianismo, algo que atestaria a fraqueza das instituições destes, ou de uma hierarquização entre o que seriam influências bantas ou sudanesas:

Deve-se acrescentar que esta cristianização foi facilitada pelo fato de que as religiões bantas não constituíam ‘sistemas’ tão bem organizados como os das religiões sudanesas ou guineanas. A base era o culto dos antepassados; ora, como dissemos frequentemente, a escravidão quebrava e dispersava as linhagens, tornando impossível esse culto de descendência. E uma vez esta destruída só sobrava o animismo – e não, como entre os fon ou os yoruba, uma mitologia sistemática. (...) Temos aí, acreditamos, as razões que

---

<sup>68</sup> Adiante, abordaremos como Heusch (1973) diferencia duas formas de lidar com a possessão no continente africano, sem vincular estas formas a povos específicos. Podemos destacar que, pela análise das maneiras em lidar com a possessão, poder-se-ia pensar sobre dinâmicas e transformações mágico-religiosas entre povos africanos.

pesaram suficientemente contra a perpetuação dos cultos bantos na América.  
(BASTIDE, 1974. p. 101) [grifos nossos]

Podemos notar a ênfase de que “como dissemos frequentemente, a escravidão quebrava e dispersava as linhagens” (IBIDEM). Ressaltamos que o rompimento e dispersão das linhagens afetaram não apenas o sistema mágico-religioso ou o “culto dos antepassados” dos bantos, como reforçou o autor. Certamente afetaram também as formas com que se articularam, por exemplo, o tema da possessão, assim como muitos outros, como o das realezas, das classificações identitárias, etc.

Para o argumento proposto, destacamos que o corte nas descendências provocada pela escravização afetou não apenas o sistema mágico-religioso diverso, mas também as futuras sociabilidades e classificações identitárias das populações negras escravizadas no Novo Mundo.

Com isso, consideramos que diálogos culturais entre diferentes povos africanos foram ocasionados também devido às medidas colônias que rearticularam essas populações no território colonial. Estas medidas coloniais impossibilitaram laços, impediram sociabilidades e, ao mesmo tempo, impuseram caminhos para que os mesmos se rearticulassem, estabelecendo controles e restrições às sociabilidades diversas que se consolidavam.

Diversas obras sobre o tráfico de africanos para a América e das reelaborações sociais destes povos indicam que eles estavam sujeitos a rompimentos dos laços étnicos e genealógicos. Isso devido às medidas oficiais do tráfico de escravos africanos e do sistema colonial.

Simultaneamente ao rompimento dos laços sociais da população então escravizada, medidas oficiais também eram adotadas para que laços sociais entre os escravizados se efetivassem. Sobre os laços sociais permitidos, articulados e estimulados pelo sistema colonial, com intuito de controle e dominação, destacam-se a associação às irmandades católicas de leigos. Além dos laços impostos, diferentes abordagens indicam que os africanos e seus descendentes elaboraram outras formas de sociabilidades. Sociabilidades estas, que apresentavam especificidades quanto às liberdades de culto e à gerência de seus recursos, tal como indicam as associações étnicas autônomas destacadas por Carneiro da Cunha (2012).

Esses pontos serão trabalhados adiante, no momento, destacamos as interações diversas a que os chamados bantos e sudaneses eram submetidos. E devido aos rompimentos e interações sociais a que eram forçados, decorrente de medidas oficiais, não seria possível



indicar facilmente as influências específicas de uma ou outra etnia africana se reconstituindo nas manifestações afro-americanas tal como eram na África.

No entanto, para algumas manifestações afro-americanas atuais, em casos pontuais e não sem ressalvas, seria possível, hoje, indicar influências e transformações das características culturais de certos povos africanos. Por isso, a questão a ser dimensionada aqui não é apenas sobre a indeterminação dos povos que compõe aqueles rótulos, bantos e sudaneses, mas da perspectiva a ser adotada para pensar dinâmicas e transformações culturais. E isso certamente envolve questionar as classificações culturais pautadas no determinismo biológico e tão exploradas pelos autores do início do século XX que trataram do tema das populações africanas no Brasil.

A reflexão de que haveria uma tendência ao sincretismo e à miscigenação entre os bantos, o que indicaria um vínculo entre características culturais e religiosas a raça e etnia, é problemática. Foi essa a argumentação utilizada Nina Rodrigues (2010) mas, em alguma medida, também seguida por Ramos (2001 e 2007), Carneiro (2005 e 2008) e até mesmo Bastide (1974) para diferenciarem bantos e sudaneses.

Apesar de esses três últimos autores estarem engajados em campanhas e perspectivas teóricas que se contrapunham aos racismos diversos, de alguma forma suas abordagens encontravam-se comprometidas com os determinismos biológicos, pois que classificavam hierarquicamente a influência banta ou sudanesa no Brasil.

Sobre os determinismos raciais atrelados à análise cultural, Roderto Da Matta (1983) destaca as considerações do Conde de Gobineau, representante desse determinismo de raças humanas, para quem haveria uma equação entre traços biológicos, psicológicos e a posição histórica<sup>69</sup>: “as diferenças biológicas são vistas como tipos acabados e que cada tipo está determinado em seu comportamento e mentalidade pelos fatores intrínsecos ao seu componente biológico.” (DAMATTA, 1983. p.71).

A teoria de Gobineau sobre o determinismo biológico está presente nos autores do início do século XX, especialmente quando contrastam e classificam as diferenças entre bantos e sudaneses a partir de características específicas e supostamente inatas – tal como a tendência à miscigenação, ao totemismo, a pobreza mítica ou ainda a forma específica de se lidar com a possessão.

---

<sup>69</sup> Perspectiva combatida por Arthur Ramos e Edison Carneiro, mas suas análises acerca das dinâmicas e influências dos bantos e sudaneses no Brasil parecem, de alguma forma, sustentar estes determinismos.

Tanto nas obras do início do século XX, quanto nas atuais, o que está em pauta é o estudo das culturas africanas e de suas transformações na América. Não é interessante, então, tentarmos identificar o que seriam as características específicas de tal ou qual população banta ou sudanesa na América, mas destacarmos que elementos culturais não são inatos a um povo.

É certo também que ainda na África, havia diálogos entre povos que compunham tais rótulos, cada qual, fruto de transformações sucessivas. Da mesma forma, os diálogos entre os povos africanos, iniciados no continente africano, continuaram a ser estabelecidos, ainda que de maneiras peculiares, na América.

Assim, considerar que certos povos apresentam tendências à miscigenação ou ao sincretismo é equivocado. As análises que seguem essa vertente estariam imbuídas daqueles determinismos biológicos e culturais explicitados por Roberto Da Matta (1983). Equivocado também seria estabelecer dicotomias tão marcadas entre os povos bantos e sudaneses no Brasil durante o período colonial, e como algumas obras indicam (e que ainda serão apresentadas), as medidas oficiais para dispersarem essas populações na América promoveram rearranjos sociais entre os mesmos, rearticulando-os. Em meio a esse panorama, é possível argumentar que laços sociais foram efetivados entre povos africanos na América a partir daquilo que tinham como bagagem, sua experiência cultural.

Assim, tentar indicar o que seriam as tradições bantas ou sudanesas de tal ou qual manifestação de matriz africana<sup>70</sup> nos dias de hoje, deve levar em conta que essas noções estão, muitas das vezes, atreladas àqueles determinismos biológicos que as classificavam. Não se pode considerar que esses grandes conjuntos populacionais sejam entendidos como entidades imutáveis, em meio às quais estariam atreladas características específicas de tal ou qual povo, características que se perpetuariam nas manifestações de matriz africana<sup>71</sup>.

No entanto, é certo que sistemas sociais e cosmológicos de diferentes povos africanos realizaram diálogos no contexto da escravidão, seja com o cristianismo, com tradições indígenas diversas e entre os próprios africanos, ocasionando atualizações das organizações sociais e religiosas.

Para abordar o tema das influências e dos desdobramentos de elementos africanos no Brasil, Roger Bastide (1974) propõe pensar as modificações na religiosidade e nas

---

<sup>70</sup> “Manifestação de matriz africana” tem o intuito de não fragmentar o que poderia ser visto como religioso ou festivo no continente americano. E também não restringir as contribuições de diferentes populações africanas e suas reconfigurações.

<sup>71</sup> Devemos, antes, questionar as perspectivas da existência de supostos arcaísmos culturais ou religiosos como responsáveis pelas configurações atuais das manifestações afro-americanas.

manifestações afro-americanas diversas através da comparação de suas diferentes expressões no continente americano. Ele sugere, então, realizar análises contrastivas entre as mais diversas manifestações afro-americanas o que, certamente, ainda necessita de estudos de fôlego.

Ainda é preciso ater-se à questão de que, devido a fatores que pareciam ser inatos aos povos reunidos sob o rótulo de bantos, autores sugeriram a pouca influência banta na religiosidade das manifestações afro-americanas. Por outro lado, consideraram as influências na esfera religiosa, sobretudo aquelas vinculadas a um tipo específico de possessão, como um elemento original da influência dos sudaneses. A ideia era a de que, se por um lado os bantos, propensos ao totemismo, influenciaram os festejos no Brasil, os sudaneses, com suas características de possessão, teriam influenciado a religiosidade.

É notório que tanto a possessão quanto os totemismos estão presentes entre diferentes povos africanos, apresentando, é verdade, configurações distintas a depender dos locais e povos onde se realizam. Essas instituições sociais não podem ser tomadas, obviamente, como características inatas de um ou outro povo, mas devem ser percebidas como se articulando de forma própria a depender de contextos específicos.

Vemos que, para além das indicações feitas por aqueles autores acerca da inexistência de perpetuações de cultos bantos na América, devido a uma tendência à miscigenação ou à fraqueza de suas instituições, aqueles autores realizaram análises que buscavam o que seriam as origens culturais de diferentes povos africanos nas manifestações afro-brasileiras. Para Mintz e Price (2003), essa perspectiva analítica é herdeira das formulações do sociólogo norte-americano, especialista no tema dos negros na América, Melville Herskovits<sup>72</sup>. É possível indicar tal perspectiva na seguinte formulação, aqueles povos que tivessem características para manter suas tradições no continente americano, o fizeram.

As análises que indicam eventuais contribuições culturais originais de cada povo africano, influenciando nas manifestações afro-americanas, devem ser questionadas, assim como algumas abordagens que consideram festa e religião como entidades opostas.

Relembramos que inúmeros estudos demonstram que a divisão entre festa popular e religiosidade, no Brasil, não se sustenta. É o que aponta Alba Zaluar (1983) e Carlos Rodrigues Brandão (1981), só para citar alguns. Brandão (1981) formula que aquilo que em

---

<sup>72</sup> Melville Herskovits foi um importante intelectual nos estudos sobre o negro na América, mantinha diálogos e correspondências com estudiosos do tema em todo o continente americano. Dentre alguns de seus parceiros intelectuais, estão: Alfred Metraux, Arthur Ramos e Gilberto Freyre.

suas pesquisas de campo na década de 70 devia ser entendido como folclore, dada a necessidade de formulação acadêmica e científica no período indicado, lhe ensinava cada vez mais acerca da dimensão da devoção.

Luc de Heusch (1973) também afirma que, para a religiosidade africana, sobretudo entre diferentes povos classificados como bantu, a separação entre religião e o que entendemos por festa não seria aplicável. No texto *Posesión y chamanismo*, Luc de Heusch (1973) aborda a especificidade das populações africanas em exercer a religiosidade quando contrastada com a forma com que o catolicismo a exerce. As populações africanas, de um modo geral, não se consternam individualmente para orar ou rezar, o que é comum no catolicismo, mas dançam e cantam publicamente como meio de exercer a religiosidade. Esta última é uma forma de expressão mais próxima ao que entendemos por festa, diferindo significativamente de grande parte das práticas católicas de exercer a religiosidade (HEUSCH, 1973).

Fernando Ortiz (1995) também aponta que populações bantas, já na ilha de Cuba, dançavam e cantavam publicamente nas mais diversas ocasiões: eventos religiosos, nascimentos, mortes, resoluções de conflitos, proteções, feitiços, dentre outros.

Os congados atuais, e em seus cortejos com andores de santos católicos por espaços públicos, são realizados em meio a cânticos, toques de instrumentos musicais, danças, ingestões, se for o caso, de bebidas alcoólicas e a partilha de alimentos. O que contrasta com os cortejos das procissões realizadas pelas irmandades católicas, seja em séculos anteriores (BORGES, 2005), como nos dias atuais. Procissões que, normalmente organizados por irmandades de leigos, são marcados por cortejos que percorrem as ruas do entrono da igreja, com as pessoas, em geral, orando baixo e andando lentamente ao som de uma banda de música que marca o ritmo lento e contido da expressividade dos participantes, os fiéis.

Tais exemplos servem apenas para esclarecer como os elementos que compõem o que seria um festejo ou um culto religioso estão entrelaçados. O que existem são configurações contextuais, modos como elementos comuns estão articulados e transformados. Isso serve para pensarmos festas e religiosidades e também para destacarmos que outras instituições também podem estar articuladas de forma peculiar, tais como o totemismo, o sacrifício, a possessão, e outras mais. Elas não são instituições estanques que se consolidam em meio a uma população devido às tendências orgânicas de um povo em fazê-las. São antes instituições que, articuladas entre diferentes povos, assumem conotações próprias, se transformando.

Possessão, totemismo, festa e religião não podem ser tomadas como instituições sociais opostas logo de saída, porque podem estar articuladas de diferentes maneiras aos fenômenos sociais locais. E, ainda, elas podem se consolidar de forma diversa ou semelhante, seja em meio a um mesmo povo ou entre povos diferentes.

Para ler os autores do início do século XX de forma a extrair lições propositivas, consideramos, então, que tanto as denominações bantas e sudanesas quanto as instituições como totemismo, possessão, feitiçaria e realeza, são oportunas para pensar, mas desde que não estejam associadas a determinismos biológicos atrelados à análise cultural. Ou seja, não sejam vistas como elementos culturais exclusivos de tal ou qual população.

Importa indicar ainda as transformações que essas instituições sociais ocasionam devido a contextos e acontecimentos diversificados, podendo se articular devido a fatores culturais, cosmológicos, dos acontecimentos históricos e de contingências diversas.

Com as ressalvas até aqui evidenciadas, entendemos ser possível considerar, seja na África e/ou na América, as classificações bantas ou bantu e sudanesas, como noções que auxiliam a pensar os povos africanos, seus descendentes na América, suas trocas, alianças, instituições e cosmologias.

Passamos então a alguns usos da noção bantu para dimensionar os diferentes povos africanos presentes em uma extensa área da África Subsaariana. É nesse sentido que gostaríamos de indicar que o termo “bantu” poderia contrastar com “bantos”, termo presente nos estudos do início do século XX no Brasil e que passa a ser adotado.

### *2.1.1. Dos outros usos do termo: os bantu*

Além da crítica, necessária, sobre o determinismo cultural e das dicotomizações estabelecidas pelos autores que estudaram as manifestações afro-americanas no Brasil no início e metade do século XX, importa enfatizar as contribuições analíticas da classificação entre povos sudaneses e bantos. Esses rótulos possibilitam a reflexão e o contraste entre diferentes populações escravizadas na África e enviadas para o Brasil, assim como dos temas culturais e instituições por eles colocados em evidência.

Em estudos sobre instituições sociais como a realeza, o sistema mágico-religioso e o parentesco entre povos distintos da África Central, Luc de Heusch (1973, 1982 e 2000) realiza um mapeamento interessante acerca dos povos bantu. E aponta variações e transformações daquelas instituições ao estudar os reinos do *Kongo*, *Loango* e *Tio* em diferentes momentos históricos, todos situados na África Centro-Ocidental, próximos ao rio Kongo (HEUSCH,

2000). No segundo volume da trilogia destinada aos mitos e ritos bantu, Heusch (1982) se dedica aos povos situados na África Central e Austral, sugerindo uma perspectiva contrastiva para pensar mitos e ritos de povos vizinhos na África, tal com sugeria Lévi-Strauss para outras regiões.

Sobre a possessão entre populações da África Subsaariana, Luc de Heusch (1973) argumenta que o estudo acerca de diferentes formas de possessão articuladas localmente, permitiria pensar transformações de um sistema mágico-religioso. E isso, para além do que seriam as supostas especificidades de um ou outro povo africano.

O autor apresenta dois “modelos”. Um referente a uma população banta, no qual os procedimentos rituais visam a, de certa forma, conter a possessão que se desencadeia em uma determinada situação. Suas práticas não visam nomear e nem recorrer novamente à “entidade” que tenha exercido a possessão. Já no modelo que se refere à população iorubá, o autor indica que uma série de procedimentos rituais tem o intuito identificar a entidade da possessão, nomeando-a, de forma a poder “fazer uso” da mesma, através de ritos específicos, sempre que possível. Sobre “fazer uso”, leia-se, invocar a entidade nomeada para que ela possa retornar através do corpo de algum adepto, sacerdote, etc.

Luc de Heusch (1973) demonstra que tais articulações em torno da possessão podem ser transformadas, elas não são, portanto, características inatas a uma ou outra população devido aos seus pertencimentos étnicos. A ênfase é antes sobre os procedimentos distintos de certas populações em lidar com a possessão e com o xamanismo, e o lugar que podem ocupar em um sistema mágico-religioso. Procedendo, assim, Heusch demonstra que por meio do sistema mágico-religioso podem ser pensadas aproximações, afastamentos e transformações entre instituições sociais de povos vizinhos da África Subsaariana. Povos que, como bem se demonstra nessa e em outras obras, possuem histórico de interações e interpenetrações culturais, linguísticas e mágico-religiosas, diversas.

Outra ênfase de Luc de Heusch (2000), desta vez referente às realezas africanas, é da não possibilidade de considerar uma associação, bem demarcada, entre os diferentes grupos étnicos existentes naquela região e seus vínculos a um ou a outro daqueles reinos. Ele afirma que naquelas realezas estavam imbricadas etnias distintas que, a depender do momento, poderiam ou não apoiar uma determinada realeza. Essas etnias estabeleciam diálogos e

interações constantes ao longo de diferentes períodos históricos, ocasionando apoio e vínculos a realidades distintas a depender do momento<sup>73</sup>.

George Balandier (2013) também apresenta materiais e argumentos acerca das populações bantu, sobretudo dos kongo que viviam na região do reino de Mbamza Kongo e eram falantes do ki-kongo<sup>74</sup>, uma das línguas reunidas sob a designação bantu. O autor destaca assim as dinâmicas de clã entre os kongo, que se valia de animais ou vegetais para a classificação de suas diferenças. Esses clãs se articulavam em torno de uma realidade e se concebiam enquanto filhos de uma mesma mãe, a mãe original. E que através dos clãs, articulavam relações de parentesco, eram matrilineares e os laços familiares confundiam-se com os limites do clã, sendo os casamentos realizados entre membros de clãs distintos, o que indicava certa exogamia, pois casar-se dentro do próprio clã era considerada uma relação incestuosa. Os kongo também eram polígamos, o homem poderia ter várias mulheres, o que Balandier (2013) indica como sendo uma incompatibilidade diante ao contato com o cristianismo, que exige a união com apenas uma mulher, monogamia.

É destacado ainda o papel dos chefes de clãs e como detinham certos poderes mágico-religiosos, sobretudo expressos através de seus objetos de poder, bastões que encarnavam os poderes do animal totêmico, com ênfase também ao culto dos ancestrais e do direito à terra devido aos pertencimentos e vínculos de clã (BALANDIER, 2013). Ou seja, a relação com os ancestrais e seus vínculos clânicos atestava e garantia o direito a um território onde os mesmos viveram.

Notamos que a ideia sobre um conjunto populacional banto ou bantu em muitos estudos é antes uma forma de reunir e contrastar diferenças e proximidades entre vários povos de uma extensa região da África Central, e não uma tentativa de definir um povo específico e suas supostas características invariantes.

Assim, para além dos usos determinísticos das supostas influências culturais de diferentes povos africanos nas manifestações afro-americanas, consideramos viável pensar algumas das instituições dos bantu como se desdobrando, de forma peculiar, no continente americano. Dentre essas instituições, temos as classificações de clãs que indicaremos como mecanismos de classificações de diferenças entre grupos sociais, a realidade e a cosmologia.

---

<sup>73</sup> O vasto material existente sobre as transformações da realidade africana e dos grupos étnicos ali envolvidos, registrados desde a chegada dos europeus até os dias recentes, permitiria reconciliar, segundo Heusch, uma análise estrutural à história (HEUSCH, 2000).

<sup>74</sup> Respeitamos aqui a grafia indicada por Balandier (2013).

Esses temas, como indicamos no capítulo anterior e tentaremos explorar no próximo, são ricamente dimensionados nos festejos do congado.

Acerca dos significados das expressões e das palavras dos bantu, e também da abordagem sobre esse conjunto populacional, indicamos ainda a crítica feita pelo filósofo ruandês, Alexis Kagamé (2004), em seu livro *La Philosophie Bantu comparée* à obra de Tempels, *La Philosophie Bantu*.

Grosso modo, segundo Kagamé (2004), quando Tempels tenta indicar preceitos filosóficos bantu, contraria a própria imprecisão de algumas noções utilizadas pelos bantu, pois a análise das formulações desses povos, acerca de certas noções, concepções e temas, devem levar em conta as diferentes interpretações e sentidos conferidos pelos diversos povos bantu. É assim que algumas noções dos bantu, tais como *kalunga*, *nkisi*, *nkita*, *simbi*, dentre outras, que tentaremos apontar brevemente, deveriam ser dimensionadas levando-se em conta os significados distintos que os diferentes povos bantu conferem aos mesmos.

Na obra de Kagamé (2004), há um glossário onde um mesmo termo pode ser dimensionado a partir das definições dadas por diferentes bantu, dentre eles os *kongo*, *yombe*, *vili*, *woyo* e outros mais. É destacado que o significado de qualquer expressão bantu deve tentar aproximar e contrastar os eventuais sentidos dimensionados por um ou outro povo devido às interconexões diversas, o que, aliás, pode ser conferido nas análises de Luc de Heusch (2000) acerca de diferentes termos e instituições sociais dos bantu.

A discussão empreendida por Alexis Kagamé ainda situa a *filosofia bantu* e suas especificidades, face aos preceitos filosóficos ocidentais, questionando e dialogando com estes últimos. Sugere, inclusive, que temas filosóficos ocidentais devam ser redimensionados de forma a abarcar especificidades de outras filosofias, tidas como menores.

## **2.2. Matriz africana de transformações**

Conforme argumentado, apesar da amplitude de um sistema escravista que operava no Oceano Atlântico, havia políticas de colonização específicas, a depender das regiões coloniais e dos produtos ali produzidos. Isso ocasionou diferentes maneiras no emprego da mão-de-obra de escravos africanos em meio às configurações colônias diversificadas, o que gerou, ainda, aparatos de controle e sociabilidades diversificadas.

É possível afirmar que a colonização do continente americano, pautada pela escravidão africana em larga escala, pode ser tomada como um fenômeno sistêmico, mas dotada de configurações locais, que colocavam em relação diferentes mundos sociais.



Na maioria dos estudos atuais sobre manifestações afrodescendentes na América, estão presentes reflexões acerca das categorias que classificavam etnicamente as populações africanas atingidas pelo tráfico transatlântico. Assim, há tentativas de indicar possíveis sobrevivências e transformações que teriam, como matriz, heranças variadas de diferentes populações africanas. É um tema que atravessa a maioria dos trabalhos que abordam aquilo que se pode denominar por manifestações afro-americanas.

As classificações étnicas estão presentes e são discutidas naqueles diferentes estudos sobre a população negra no Brasil, dentre os quais, nos realizados sobre os candomblés existentes no Brasil. As “origens africanas do candomblé”, vinculadas a uma suposta originalidade de sua influência religiosa, a saber, de uma possível influência sudanesa, foi amplamente tencionada e questionada por Dantas (1988), Parés (2007) Goldman (2009 e 2011), Capone (2004), dentre outros.

Dessa forma, aqui também não há a intenção de delimitar supostas influências bantas, sudanesas, portuguesas, espanholas ou ameríndias nas distintas manifestações afro-americanas. Não suponho que seja viável falarmos de uma cultura específica, espécie de entidade dotada de totalidade em si mesma, e que, a despeito das transformações, poderiam ser identificadas, sem transformações, em um fenômeno social recente. Consideramos, antes, que inúmeros sincretismos perpassam as culturas existentes e que a busca por arcaísmos são sempre infundadas.

Para falarmos das manifestações afro-americanas atuais, não se trata, portanto, de vincular ritos e mitos de herança africana a cada um dos rótulos populacionais classificatórios, banto ou sudanês.

Nessa perspectiva, não basta tentar apontar o que seriam as influências bantas dos congados para podermos explicar suas práticas. No entanto, alguns estudos importantes sobre os congados atuais se baseiam nos “nomes étnicos” registrados em diferentes documentos da escravidão e/ou da análise de expressões linguísticas, referentes a um determinado local, tentando apontar o que seriam as influências bantas desse fenômeno social.

É certo que elementos bantos podem ser encontrados em menor ou maior escala em algumas manifestações afro-americanas e também nos congados, seja através de análises dos cantos, dos rituais, das mitologias e dos registros dos nomes étnicos. No entanto, isso não garante a reflexão acerca de como os congados se articulam atualmente e/ou como os eventuais elementos bantos, transformados, estão inseridos em meio ao sistema de relações locais em que se atualizam.

É notório que muitos materiais permitem apontar que os congados atuais, sobretudo em Minas Gerais e Goiás, refletem a atualização de instituições sociais presentes entre os bantos. Ainda, assim, entendemos que o mais importante é destacar como instituições e elementos diversos se articulam e se atualizam nos congados atuais e, quem sabe posteriormente, recorrer às análises comparativas com materiais dos bantu.

Em alguns locais, elementos bantos podem aparecer mesclados, em maior ou menor grau, a elementos de povos iorubás, tal como apontado nas cantigas registradas em Vila Bela da Santíssima Trindade (BANDEIRA, 1988), ou mesmo no registro dos *vissungos* em Minas Gerais.

A seguinte questão se impõe: apontar as supostas influências determinantes de um ou outro conjunto populacional africano nas manifestações afro-brasileiras explicam suas práticas atuais? Ponto que está diretamente vinculado a outro, a saber, o que é possível considerar sobre os congados atuais quando o vinculamos às supostas influências dos bantu?

Devido a diferentes contatos e transformações das populações africanas na América, assim como das fragmentações genealógicas e étnicas impostas pelo sistema escravista e colonial, é necessário questionar o que seriam as influências dos povos africanos nas manifestações afro-americanas, e, ainda, como dimensioná-las.

Vincular uma manifestação afro-americana, realizada nos dias de hoje, como sendo de influência banta ou sudanesa, não pode ser um critério para pensar as lógicas sociais de tais manifestações ou, nos termos de Bruno Latour (2002), para indicar o que as mesmas fazem. Isso porque, vinculando as manifestações a tais rótulos, há o risco de explicar as atuações e articulações recentes das manifestações afro-americanas, valendo-se de esquemas teóricos construídos e elaborados em outros contextos. Contextos estes, diferentes daqueles anunciados pelo próprio fenômeno social que se pretende abordar.

Longe de considerar os rótulos – bantos, sudaneses e, ainda, grupo de procedência – descartáveis para a análise, importa demonstrar que suas definições foram construídas em momentos específicos, para dar conta de questões específicas. Assim, abordar as atuais manifestações afro-americanas por meio desses rótulos é correr o risco de reinserir, no fenômeno social estudado, dicotomias e construções utilizadas na elaboração dos próprios rótulos populacionais.

A proposta aqui é considerar aqueles rótulos como provisórios<sup>75</sup>. Não tomá-los como categorias analíticas prontas para abordar as manifestações afro-americanas, mas como ponto de partida analítico, que pode ser reformulado devido aos enunciados que os fenômenos estudados articulam.

Os enunciados articulados no esquema festivo do congado podem, nessa perspectiva, oferecer materiais mais interessantes para dimensionar as sociabilidades articuladas nos festejos atuais, do que os rótulos populacionais presentes na literatura. Isso porque os enunciados rituais dos congados indicam concepções nativas acerca das reciprocidades articuladas pelos diversos estilos de ternos de congado envolvidos nos festejos. Vemos ainda que esses princípios de reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 2012) se articulam tanto entre os estilos de ternos quanto entre estes e seres não humanos, tais como santos católicos, não-católicos, os ancestrais, as forças da natureza, etc. Ou seja, as reciprocidades anunciadas nos festejos do congado envolvem articulações sociais e cosmológicas. Vamos ater-nos a essas reflexões no próximo capítulo, quando analisarmos os discursos que as versões míticas e rituais dos congados anunciam.

Reforçamos que a abordagem realizada aqui sobre os rótulos populacionais “bantos” e “sudaneses”, teve o intuito de indicar usos e controvérsias (LATOUR, 2006) implícitas às classificações dos africanos no Brasil, e não de considerar tais rótulos como explicativos do esquema festivo do congado. Abordar esses rótulos permitiu conceber que, em meio a um sistema colonial de controle e violência, houve interações e transformações das instituições culturais dos povos africanos escravizados.

As especulações acerca das misturas e contatos entre povos africanos no Brasil colonial são muitas e foram indicadas em estudos recentes. Assim, consideramos que as manifestações elaboradas no continente americano pelas populações escravizadas da África Subsaariana oferecem materiais para refletir sobre matriz africana de transformação.<sup>76</sup>

A formulação da matriz africana de transformação permite conceber as dinâmicas relacionais dos mais diferentes povos africanos, em contextos de dominação e violência, e de seus desdobramentos subsequentes nas manifestações afro-americanas.

Pensar as manifestações afro-americanas – essas expressividades surgidas no continente americano devido à escravização e à interação de diferentes povos africanos e de

---

<sup>75</sup> A crítica sobre a utilização de modelos teóricos externos a um fenômeno social a ser estudado, mas que ao fazê-lo estariam explicando a si mesmos e não o fenômeno social em questão, pode ser vista, com riqueza de detalhes, na obra de Bruno Latour (2006).

<sup>76</sup> Como sugerido por Marcio Goldman (2009).

seus descendentes em contextos variados – como matriz africana de transformação, é conceber que ali se atualizam instituições sociais, formas de pensamento, práticas rituais, simbologias, mitos, etc. Ainda importa ressaltar que, modificações e rearticulações referentes ao sistema mágico-religioso, aos modos de organização social e às sociabilidades, ocorrem em meio a contextos específicos, sejam eles escravistas, coloniais, pós-escravista, dentre outros. Essas reelaborações culturais são, obviamente, recriações condizentes a contextos etnográficos específicos.

A noção de matriz africana não pressupõe culturas específicas do continente africano como suporte para práticas que teriam sido remodeladas na América. Esse ponto é importante, pois também permite pensar as populações africanas como incluídas, ainda no continente africano, em dinâmicas de trocas, diálogos e disputas constantes<sup>77</sup>.

As técnicas, lógicas e saberes de matriz africana podem ser tomados então como meios pelas quais diferentes configurações se articularam e ainda se articulam no continente americano. É possível dizer, assim, que as diversas influências de povos africanos se reelaboram em meio a uma matriz africana de transformações.

### **3. Rotas, procedências e transformações étnicas**

Autores recentes, valendo-se de ampla pesquisa histórica e de diferentes teorias sociais, reorganizaram aquela discussão do início do século XX acerca das populações africanas no Brasil. Reformularam questões sobre as fragmentações étnicas dos escravos africanos e de suas dificuldades na constituição de laços de solidariedade em diferentes momentos da escravidão e pós-abolição no Brasil. As ênfases versam sobre as especificidades dos “nomes étnicos” registrados em documentos coloniais, das reformulações étnicas das populações escravas e do caráter circunstancial dessas rearticulações.

Antes das indicações dos trânsitos, diálogos e reelaborações das etnias africanas no Brasil, apresentamos estudos que precisaram possíveis rotas do tráfico de escravos africanos que conduziram populações do continente africano para os mais variados locais do Novo Mundo. Assim expomos os materiais reunidos por Mac Cord (2003), Borges (2005), Dianteill (2002), Soares (2002) e outros mais que, a partir dos nomes étnicos que se afiguram em

---

<sup>77</sup> Como já enfatizado, todas as culturas são desdobramentos umas das outras. É ingênuo, portanto, pressupor que haveria a cultura ou o povo que não tivesse entrado em contato com outros, mesmo que indiretamente. Faz-se necessário considerar que as culturas humanas são desdobramentos umas das outras, onde se atualizam constantes pontos de diálogos, afastamentos e aproximações, enfim, transformações. Vemos que as mais diferentes culturas são sempre contrastáveis.

documentos coloniais, indicaram maiorias bantas e sudanesas para diferentes localidades da América, assim como de suas muitas interações.

No texto *Identidades Étnicas, Irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX*, Marc Cord (2003) apresenta diferentes contingentes escravizados enviados para a região de Recife, Pernambuco, nordeste do Brasil, durante o século XIX. Esse texto destaca a dependência da escravidão proveniente de Congo-Angola, e que o embarque de escravos com destino a Pernambuco, entre os anos de 1701 e 1810, era de 68%, feitos por Luanda e Benguela, cidades hoje pertencentes à atual República de Angola, com a capital em Luanda.

Benguela, nos séculos XVIII e XIX, era uma segunda feitoria dos portugueses, independente à feitoria de Luanda, mas, juntamente a esta, era de onde partira a maioria dos contingentes escravos da África Centro-Occidental para a América. As etnias, os grupos e subgrupos de populações enviadas para o Brasil por esses portos seriam majoritariamente de populações da África-Central, pertencentes ao grande grupo linguístico bantu.

O porto de Luanda também foi o principal meio de missionários portugueses e italianos adentrarem em direção ao então Reino do Congo e ao Reino Ndongo, este último existente no entorno da feitoria de Luanda, tudo isso em meados do século XV e XVI. Tais reinos, suas relações e batalhas com os portugueses foram descritos, dentre outros, pelo padre Antônio Cavazzi de Montecúcolo (1965), que esteve na região durante o século XVII.

Mac Cord (2003) ressalta que a participação centro-africana no fornecimento de mão de obra escrava para o Brasil intensifica-se entre 1815 e 1850, concentrando a procedência de grupos de Congo/Angola, pertencentes às culturas bantos. Isso porque após o Congresso de Viena fica proibido o tráfico acima da linha do equador, intensificando-se, após 1815, o tráfico da atual Angola para o estado de Pernambuco (MAC CORD, 2003).

As coroações de Rei do Congo realizadas pelas irmandades católicas em Recife no século XVIII são indicadas por Mac Cord (2003) como produzidas, em sua maioria, por populações provenientes, sobretudo, da África bantu. Ele se vale dos nomes registrados nos documentos coloniais, mesmo sabendo que não se referem aos nomes étnicos existentes na África, para indicar a maioria banta vinculada à coroação de reis negros, às nações de maracatu e a algumas das irmandades católicas de leigos locais.

Para rastrear essas rotas, o autor apresenta as nomenclaturas registradas em diferentes documentos coloniais, tal como em inventários de fazendas e registros de irmandades. Ele

considera, ainda, essas nomenclaturas como “grupos de procedência dos escravos”, noção formulada por Mariza Carvalho Soares (2000) para designar os “nomes étnicos”, nomes que não correspondiam aos troncos linguísticos dos povos existentes na África Subsaariana antes da chegada dos europeus.

A hipótese lançada é que um escravo negro na América ao se dizer congo/angola se referia antes ao porto de onde embarcavam e/ou da classificação empreendida pelo colonizador, e não a uma identidade étnica ou cultural propriamente existente naquele continente, por meio da qual se reconheciam antes de serem escravizados. Assim, a noção de “grupos de procedência dos escravos” (SOARES, 2000) permitiria considerar que a saída de grupos de um único porto da África não supunha a homogeneidade de identidades ou experiências sobre a escravidão, mas poderia conduzir suas relações seja com os brancos ou entre os próprios negros na América (MAC CORD, 2003), o que é possível chamarmos aqui de metaetnia.

Vemos que as nomenclaturas “Angola”, “Benguela”, “Congo”, “Mina”, “Nagô”, “Yorubás”, “Jejes”, dentre outras, presentes em diferentes documentos, serviram para reunir a pertença dos escravizados aos grandes rótulos populacionais, bantos ou sudaneses. Nomenclaturas que não se referem às características de organização social, cultural, religiosa e linguística dos povos africanos<sup>78</sup>, portanto, não atestam a eventual pertença étnica das populações atingidas pelo tráfico; mas são utilizadas como classificações impostas pelo mercado escravocrata.

As diferentes nomenclaturas presentes em documentos coloniais, os “grupos de procedência” (SOARES, 2000), indicariam os vínculos às categorias bantos e sudaneses. Assim, mesmo que alguns fluxos populacionais possam ser traçados a partir desses rótulos, as denominações bantos, sudaneses e “grupo de procedência” não parecem se sustentar para analisar as interações entre os estilos de congado que se desdobram atualmente. Nesse sentido, vincular determinadas manifestações afro-brasileiras aos rótulos bantos, sudaneses ou a “grupos de procedência” não explica suas práticas atuais. Ainda, assim, os mesmos são

---

<sup>78</sup> Alguns trabalhos feitos nos anos 70, 80 e 90 destacaram heranças sudanesas ou bantas de tal ou qual manifestação afro-americana, baseando-se, sobretudo, em Nina Rodrigues (2010), Bastide (1974) e Ramos (2001 e 2007). Alguns trabalhos atuais sobre as manifestações afro-brasileiras passaram a adotar a noção “grupo de procedência” para fazer referência às “origens” das manifestações estudadas nos dias de hoje. Essa busca da África nas manifestações de matriz africana no Brasil ou a tentativa de precisar pontos em comum de povos e culturas africanas nas manifestações afro-brasileiras deve ser vista com cautela por inúmeros motivos. Tentaremos elencá-los aqui. Um deles se refere às reelaborações estabelecidas pelas populações africanas em meio a um novo ambiente ecológico e social. Razões para considerarmos relevantes as modificações nos elementos culturais estudados no Novo Mundo.

importantes analiticamente, pois, como tentaremos destacar, esses grupos auxiliam a pensar as transformações étnicas das populações africanas no Novo Mundo.

Erwan Dianteill (2002), que estuda a presença e as transformações das heranças africanas em Cuba, América Central, indica no texto *Kongo à Cuba* que os fatores utilizados para a classificação dos africanos escravizados era menos suas origens populacionais do que os portos de onde embarcavam. Assim, seria possível indicar tanto a presença de “kongos” quanto de iorubás em Cuba.

Para Minas Gerais do século XVIII, Célia Borges (2005)<sup>79</sup> demonstra que nos registros das Irmandades do Rosário desse estado, especificamente nas cidades de Mariana, São João del-Rei e Vila Rica, atual Ouro Preto, houve uma oscilação do envio de sudaneses e bantos entre 1719 e 1808, com a perceptível maioria de bantos enviados para esses locais, principalmente em fins do século XVIII. É nesse mesmo período que Mac Cord (2003) também aponta a preponderância do envio de bantos para Pernambuco.

Além dos “nomes étnicos” registrados nas irmandades católicas no Brasil colonial, cuja definição é imprecisa, mas que permite considerar maiorias bantas e sudanesas para uma ampla região da colônia, Célia Borges (2005) apresenta as etnias existentes no continente africano e que viviam próximas ao que hoje é Angola. E que, atingidas pelo tráfico de escravos no período indicado, foram enviadas para Minas Gerais. Para isso, a autora faz referência a algumas subdivisões linguísticas que ultrapassam a fronteira político-administrativa da atual Angola, mas que se situavam no entorno da mesma, como os *kongo*, situado ao norte, os *kimbundu* localizados no território angolano e os *kiyaka* situados além da fronteira angolana (BORGES, 2005).

Tal com Bastide (1974), Mello e Souza (2002) e outros, Borges (2005) enfatiza que para tratar das diferentes populações africanas no Brasil durante o período colonial, é necessário levar em conta as diferentes etnias para cá enviadas, atentando para o fato de que seus nomes foram suprimidos em decorrência das classificações impostas pelo sistema colonial. Ainda assim, ela consegue apresentar as etnias existentes no continente africano e que seriam as que “mais contribuíram” com o envio de populações africanas para o Brasil. Borges (2005) também destaca que, devido às políticas coloniais que fragmentavam a distribuição dos escravos na colônia, os rearranjos desses povos em torno de suas etnias

---

<sup>79</sup> Sobre os números de africanos registrados nos livros de atas das Irmandades do Rosário em Minas Gerais, com indicações de nomenclaturas, a quantidade de pessoas e as datas de chegadas, consultar as tabelas das páginas 124, 126 e 127 em, *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário*, de Célia Maia Borges (2005).

africanas teriam sido bastante improváveis. Atém-se então à reflexão que considera as transformações étnicas das diferentes populações africanas sob um regime escravista.

Em outros trechos de sua obra, Borges sinaliza interessantes possibilidades de diálogo cultural e religioso entre africanos e europeus. Apresentamos tais reflexões quando tratarmos da religiosidade e conversões no subitem sete deste capítulo.

Mariza Carvalho Soares (2000) mapeia algumas rotas internas na distribuição dos escravos na colônia, assim como as rotas transatlânticas. Ela aborda aqueles “nomes étnicos” que aparecem em documentos do período escravista, seja em inventários de fazendas ou em registros de irmandades católicas, como “grupos de procedência dos escravos”, tomando-os como reelaborações que não se referem às etnias africanas existentes antes da colonização europeia, mas que se referem aos portos de embarque e/ou regiões de procedência dos escravizados (SOARES, 2000).

Soares (2002) revela que havia ampla convivência entre os diferentes povos africanos na colônia. Os escravos que partiam de portos de Angola e Benguela, os bantos, tinham por destino os portos do Rio de Janeiro e de Salvador, na Bahia. Este último, citado como recebendo grande parcela de sudaneses. No caso dos navios que partiam do Golfo do Benin, a grande maioria realizava paradas no Rio de Janeiro, onde vendiam alguns escravos e trocavam outros, e só então, partiam para Salvador.

Para as regiões de Minas Gerais, havia duas rotas de destaque, uma vinda da Bahia, passando evidentemente por dentro do território, e a outra, do Rio de Janeiro (SOARES, 2002). Essas rotas, como outras anunciadas por Bandeira (1988) para o oeste do Mato Grosso – uma vinda do Maranhão e outra do Rio de Janeiro e São Paulo –, evidenciam as interações a que sudaneses e bantos estavam sujeitos.

Marina de Mello e Souza (2002) trabalha com a hipótese das reformulações empreendidas pelos mais diferentes povos africanos quando enviados para o Brasil Colônia, contribuindo, assim, para pensarmos aquela pulverização étnica indicada por Carneiro da Cunha (2012) e as subquentes transformações étnicas destas populações africanas no Brasil. Ela destaca a importância de tomarmos os nomes e os sentidos, indicados em manifestações de “descendência africana” nos dias de hoje, a partir de uma perspectiva que leve em conta as reformulações dos povos escravizados em meio ao sistema escravista e colonial (MELLO E SOUZA, 2002).



Mello e Souza (2002) aponta que os escravizados eram comumente batizados antes do embarque nos navios negreiros. Recebiam os nomes cristãos por meio de um batismo ali mesmo articulado, e, por sua vez, as classificações étnicas empreendidas pelos mercadores de escravos, os “nomes étnicos” que aparecerão nos registros de irmandades católicas e em inventários de fazendas.

Tanto a conversão a um cristianismo, marcado pelo “batismo”, quanto os novos nomes étnicos, eram conferidos aos africanos quando embarcavam nos navios que os transportariam como escravos para as colônias americanas. Fica evidente então a articulação entre escravidão, “conversão religiosa” e reconfigurações étnicas.

Os procedimentos de conversão ao cristianismo, juntamente às reconfigurações étnicas, demarcando “as novas pertencas” das populações africanas, eram realizados de forma deliberada, violenta e compulsória. Tudo indica que tais conversões – religiosa e étnica – não significavam uma efetiva assimilação, por parte dos africanos, dos sentidos que aqueles nomes eventualmente sugeriam. E mais, seria por meio desses nomes que passariam a ser reconhecidos. Assim, os africanos escravizados eram obrigados a se reconstituírem a partir dos nomes conferidos pela empreitada escravista, rearticulando e conferindo novos sentidos aos nomes étnicos (metaétnicos), valendo-se deles para se relacionarem a partir de então.

Ainda sobre o catolicismo na África, Marina de Mello e Souza (2002), Célia Borges (2005) e outros indicam exemplos da atuação de missionários católicos naquele continente desde início do século XVI. A obra de Cavazzi (1965), onde descreve as tentativas de conversão da Rainha Jinga, durante o século XVII, também aponta para a catequização dos africanos ainda naquele continente, e não apenas daqueles enviados para as Américas como escravos, ou seja, evidencia a existência de um cristianismo africano.

É notório que as populações africanas já tinham contatos diversos com o catolicismo antes de serem enviadas para a América, e mais, que o encontro entre africanos e o catolicismo ocasionaram, ainda na África, novas práticas. As formulações de Cavazzi (1965) sobre a rainha Jinga reforçam esta posição, pois mesmo batizada e “convertida ao catolicismo”, ela não teria abandonado suas práticas religiosas e culturais; fetichistas, diria Cavazzi.

Enfatizamos aqui que os sentidos das “assimilações do catolicismo” pelos povos africanos<sup>80</sup> são frutos de reelaborações diversas. É da mesma forma que devemos

---

<sup>80</sup> No subitem 7. *Religiosidades e seus usos: um pouco sobre conversões*, ainda neste capítulo, apresentamos rápidas reflexões sobre o cristianismo africano, ponto amplamente abordado em diferentes obras.

compreender a assimilação dos novos nomes étnicos conferidos aos africanos escravizados, ou seja, retrabalharam os nomes conferindo-lhes novos sentidos.

Argumentando sobre as rearticulações das populações africanas no Brasil colonial, Robert Slenes (2011) destaca, em seus estudos sobre a família escrava no século XIX, que teria ocorrido a constituição de uma protoção banta no sudeste brasileiro. O argumento é de que, por meio de um tronco linguístico mais ou menos comum, diferentes povos africanos teriam reestabelecido, no Brasil, comunicações e interações diversas, recriando-se no interior de um sistema escravista. As similaridades referentes ao tronco linguístico comum teriam possibilitado rearticulações entre os povos bantu no território brasileiro. Também a ideia de uma protoção banta na África é comumente dimensionada em diferentes estudos africanistas<sup>81</sup>.

Manuela Carneiro da Cunha (2012), além de reflexões sobre transformações históricas dos diferentes traços religiosos e culturais dos escravos africanos no Brasil, aponta uma “pulverização étnica” dos povos escravizados e de suas possibilidades e impossibilidades de estabelecerem laços de solidariedades em meio ao sistema escravista e colonial. Assim, a autora destaca a sociabilidade de algumas populações africanas que se organizaram em torno das irmandades católicas e aquelas que ela considerou como “*associações étnicas*”, estas mais independentes do ponto de vista dos cultos e de como gerir seus recursos do que as primeiras.

É inegável a associação dos bantos no Brasil às irmandades católicas, o que tem sido amplamente demonstrado por inúmeros estudos. Não é de se estranhar que Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edson Carneiro tenham explicado tais vínculos devido às supostas “fraquezas das instituições bantas” ou uma “tendência à miscigenação” dos mesmos. Vale notar que as associações dos bantos às instituições católicas ocorriam já na África Centro-Ocidental<sup>82</sup>, onde o catolicismo “convertia” reis e formava padres locais (CAVAZZI, 1965).

As interações e rearticulações entre diferentes populações africanas escravizadas podem ser evidenciadas a partir dos dados de Soares (2000) acerca das rotas de distribuição

---

<sup>81</sup> A literatura sobre a área linguística bantu indica que em toda a África Central, da costa ocidental até a oriental, existem populações que se diferem quanto às inúmeras instituições sociais, mas que são reunidas em torno de uma definição bantu. Dentre essas obras temos: Kagamé (2004), Balandier (2013), Heusch (1982 e 2000) Vansina (2010) e outros mais. Essa definição é distinta daquela utilizada por autores brasileiros do início do século XX, pois não se baseia em critérios biológicos para sua definição. Indicam que, sob uma mesma designação podem ser reunidos diferentes sentidos e significados referentes à religiosidade, parentesco e regras gramáticas de diferentes línguas e etnias. Voltaremos a esse argumento. Para uma análise mais detalhada ver Alexis Kagamé (2004), sobretudo as páginas 52 e 53.

<sup>82</sup> No entanto, não encontramos na obra do padre Cavazzi (1965) relatos referentes à existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário na África. Essas irmandades, juntamente àquelas de São Benedito, foram as que mais absorveram os africanos, bantos, no Brasil.

dos escravos no território colonial, assim como nas argumentações de autores como Marina de Mello e Souza (2002), Célia Borges (2005), Nicolau Parés (2007), Robert Slenes (2011) e Carneiro da Cunha (2012). Indicamos ainda as rearticulações de sentido que envolve a religiosidade e o cristianismo<sup>83</sup>

Diferentes foram os autores que destacaram a dificuldade de refazer ou precisar a localização das etnias africanas no Novo Mundo, seja por meio de documentações diversas ou a partir de elementos extraídos das próprias manifestações afro-americanas. Em uma nota, Manuela Carneiro da Cunha argumenta sobre a questão: “Os africanos eram designados genericamente pelo seu porto tradicional de embarque ou por uma identidade étnica cuja precisão era variável.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012. p. 38) [grifo nosso].

Entre os “nomes étnicos” registrados em documentos coloniais existem nomes referentes aos portos e regiões africanas, assim como designações étnicas variadas conferidas pela empreitada escravista. É possível perceber que a colonização e o tráfico humano produziram nomenclaturas de identidade independente das organizações sociais dos povos africanos escravizados. É esse argumento que será sustentado por Mariza Carvalho Soares (2000 e 2002), Marina de Mello e Souza (2002), Célia Borges (2005), Nicolau Parés (2007), Manuela Carneiro da Cunha (2012) e Robert Slenes (2011).

No momento, destacamos que os nomes étnicos conferidos em meio ao processo escravista tiveram seus sentidos rearticulados pelos povos africanos nas colônias. Valendo-se desses nomes é que produziram classificações e lhes conferiram novos sentidos, sentidos decorrentes das sociabilidades que passaram a articular.

Passamos finalmente ao último ponto do tópico, das reflexões sobre as transformações étnicas, e de como esta discussão pode auxiliar a abordagem sobre as variações dos estilos de ternos de congado nos dias de hoje.

O estudo de Nicolau Parés (2007) sobre influências dos jejes nos candomblés baianos oferece uma importante reflexão acerca das rearticulações étnicas das populações africanas no Brasil. Ele chama atenção para uma distinção feita entre “denominação étnica”, denominações internas usadas por membros de um grupo para identificarem-se, e a “denominação metaétnica”, denominações externas, utilizadas por africanos ou escravocratas europeus para abarcar uma pluralidade de grupos heterogêneos. Assim, o autor aponta que os nomes que

---

<sup>83</sup> Sobre religiosidades e conversões no contexto colonial ver neste capítulo “7. *Religiosidades e seus usos: um pouco sobre ‘conversões’*”.

aparecem em documentos coloniais são metaétnicos, e poderiam ter seus sentidos reelaborados devido a contextos diferenciados.

As “denominações metaétnicas” seriam aquelas impostas aos diferentes grupos que, quando apropriadas, poderiam ser utilizadas como forma de auto-identificação, transformadas então em “denominações étnicas”. Destaca-se que múltiplos processos de identificação eram possíveis às denominações de nação africana existentes no Brasil Colonial, sejam elas internas ou metaétnicas (PARÉS, 2007).

O trabalho de Parés (2007) aborda o mapeamento das influências étnicas, mesmo sem desconsiderar eventuais transformações devido aos contextos específicos. Baseando-se nos desdobramentos da noção de etnia a partir de Frederick Barth (2011), Parés considera que através dos nomes étnicos é possível serem recriados sinais diacríticos e regras próprias de classificação e de diferenciação entre grupos sociais.

É possível dizer então que os “nomes étnicos” conferidos pelo sistema escravista – nomes metaétnicos – tiveram seus sentidos rearticulados por aqueles que os receberam. Apropriando-se destes “nomes metaétnicos”<sup>84</sup> – angola, congo, benguela, mina, jeje, yorubá e outros inscritos em atas de irmandades (óbitos, alforrias e nascimentos) e inventários de fazendas – os mais diferentes grupos de escravos e libertos criaram regras e sentidos valendo-se das nomenclaturas conferidas pelo sistema escravista, criando ainda outras nomenclaturas e utilizando diferentes materiais para produzirem diferenciações entre agrupamentos que, sempre moventes, poderiam se constituir em meio ao sistema escravista e colonial. Isso permite tanto pensarmos as reelaborações, usos e sentidos de nomenclaturas diversificadas, quanto conceber certas formas de produção de sociabilidades em meio a um sistema de coerção e violência.

Importa dizer que a abordagem de Parés (2007) sobre relações étnicas possibilita uma alternativa crítica à noção de “grupos de procedência” formulada por Soares (2000):

Aqui evitarei falar de *grupos de procedência* ou *identidades de procedência* porque me parece que os processos identitários construídos em torno das denominações metaétnicas (mina, angola, nagô) não se restringem exclusiva ou principalmente à consciência de uma procedência geográfica comum. (PARÉS, 2007. p. 26) [destaques do autor]

---

<sup>84</sup> Destacamos ainda que inúmeros são os casos apresentados pela etnologia ameríndia de populações que tem seus nomes atuais dados por outros povos, e que ao utilizá-los, lhe conferem sentidos e lógicas específicas. Sobre esse ponto, ver Dal Poz (1991) acerca dos Cinta Larga.

O conceito de procedência remeteria à ideia de que “nação” estaria ligada a teorias da etnicidade que privilegiam uma suposta origem geográfica, enquanto Parés (2007) pretende privilegiar o que denomina por teorias relacionais da etnicidade<sup>85</sup>. É assim que ele irá conceber a formação das nações africanas no Brasil como “um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas” (PARÉS. 2007. p. 27).

Para analisar as variações entre os estilos de ternos de congado em Minas Gerais retomaremos as reflexões de Nicolau Parés sobre a etnicidade nas manifestações afro-brasileiras. Assim, pretendemos contrapor a argumentação do autor àquela feita por Larissa Gabarra (2012), que se vale da noção grupos de procedência para pensar a diferença entre estilos de congados de certa região de Minas Gerais.

Recapitulando, os bantu, povos distintos da África Central, foram escravizados e enviados para a América através dos portos do que hoje é o Congo e Angola. A população bantu está presente desde a costa ocidental até a costa oriental daquele continente, passando pela África Central e Austral. Os situados na costa ocidental e na contra costa, hoje Moçambique, foram os mais afetados pelo tráfico de escravos para o Brasil desde fins do século XVII até meados do século XIX.

Os sudaneses são povos provindos de portos ao norte do anterior, conhecida como Costa do Ouro. A diversidade étnica local também é considerável. Esses povos foram enviados, em sua maioria, para a Bahia, apesar de enviados também para os portos do Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro, onde faziam escalas. Da Bahia e do Rio de Janeiro poderiam seguir em rotas até o interior, para Minas Gerais.

A segunda questão é sobre os “nomes étnicos” dados aos povos embarcados nos portos africanos, nomes que foram registrados em inventários de antigas fazendas e de irmandades católicas nas colônias. Através desses documentos é que teria sido possível indicar maiorias bantas e sudanesas em áreas específicas da então colônia de Portugal. Os nomes que aparecem nos registros, e que permitiriam precisar o que seriam os bantos e os sudaneses seriam: congo, angola, moçambique, cabinda, congo-feijão, mina, jêje, nagô, dentre muitos outros. Esses “nomes metaétnicos” funcionavam como recurso utilizado pelo sistema escravista para controle e classificação dos escravizados.

---

<sup>85</sup> Sobretudo aquelas que se valem das formulações de Frederick Barth (2011).

Os povos reunidos em torno dos rótulos sudaneses e bantos encontravam-se em interações diversas, motivadas, em grande parte, pelos mesmos procedimentos coloniais e escravistas que tinham, por intuito, impedir o estabelecimento de laços sociais entre os africanos escravizados.

Nessa perspectiva, tudo o que está exposto contribui para considerar inviáveis as tentativas de especificar as eventuais influências específicas, sejam elas sudanesas, bantas e/ou de determinado “grupo de procedência” em tal ou qual manifestação afro-brasileira. São antes suas transformações que se atualizam, constantemente, nas manifestações atuais.

No entanto, seja nos estudos dos congados ou dos candomblés no Brasil, assim como dos cabildos em Cuba, muitos nomes metaétnicos foram registrados e estão articulados nesses fenômenos sociais. Pensar que essas nomenclaturas, ainda hoje, carregam sentidos dados durante o processo colonial, seria equivocado. Assim, considerar que os sentidos das nomenclaturas existentes e articuladas nos fenômenos atuais, possam ser explicados a partir dos nomes que aparecem em documentações diversas, seria um disparate.

Para abordar os nomes étnicos e metaétnicos, sejam os que aparecem em materiais historiográficos ou aqueles que se articulam atualmente nas manifestações afro-americanas, propomos levar em conta as dinâmicas locais e os sentidos diversos que eles possam articular.

Para abordarmos os nomes étnicos que aparecem, aqui no caso, nos congados, propomos nos ater aos discursos míticos e rituais articulados nesses festejos, e assim tentar perceber como estão sendo articulados, localmente, os sentidos das nomenclaturas que ali aparecem. A pergunta passa a ser, o que as considerações nativas sobre a diferenciação entre estilos de congado podem informar acerca das dinâmicas de interação e classificação de diferenças sociais?

### ***3.1. Laços sociais no sistema escravista: (im)possibilidades***

Passamos à indicação das impossibilidades da população africana de reestabelecer seus laços étnicos na América após a escravidão. Junto a isso, podemos argumentar que as medidas coloniais tanto impediam a reorganização daqueles laços na colônia como também estimulavam o surgimento de outros. Assim, tentaremos destacar como formas específicas de classificação de diferenças entre grupos de escravos e ex-escravos parecem ter se operacionalizado.

Populações africanas eram constantemente “misturadas” pela política colonial no Brasil para neutralizar associações decorrentes de contatos intraétnicos, o que eventualmente

poderia desencadear em insurreições. É também devido a esse panorama que não podemos falar das supostas características de tal ou qual povo africano nas práticas de matriz africana nos dias de hoje, mas antes, fazer menções a um contexto de ampla “*pulverização étnica*” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Roger Bastide (1974), Sydney Mintz e Richard Price (2003), Robert Slenes (2011), dentre outros, demonstram que uma das principais medidas adotadas pelo processo escravocrata era romper os laços genealógicos entre os escravos. Isto os obrigava, nas colônias, a estabelecerem relações valendo-se de outros meios que não aqueles pautados por laços de consanguinidade.

Ocorre também que a “produção de escravos” era lucrativo para os senhores. Mulheres escravas tinham seus filhos vendidos ou trocados para as mais diferentes regiões, o que também impedia a extensão de laços genealógicos. É notório, então, que a circulação e rearticulação dos escravizados no território colonial eram constantes.

Em um de seus primeiros versos abolicionistas, A Canção do Africano, de 1863, Castro Alves (s/d) indica aqueles rompimentos.

E a cativa desgraçada  
Deita seu filho, calada  
E põe-se triste a beijá-lo,  
Talvez temendo que o dono  
Não viesse, em meio do sono,  
De seus braços arrancá-lo! (CASTRO ALVES, s/d, p.27)

Com seu “convite” para descermos até a senzala, o poeta da segunda metade do século XIX narra supostas situações. No poema, “Tragédia no Lar” de 1865, o tema retorna. Transcrevemos a passagem do que seria a retirada do filho de uma mãe escrava pelo senhor, que o coloca à venda:

Ser mãe é um crime, ter filho – roubo!  
Amá-lo uma loucura! Alma de lodo,  
Para ti – não há luz.  
Tens a noite no corpo, a noite na alma,  
Pedra que a humanidade pisa calma,  
– Cristo que verga a cruz!

[...]

– Escrava, dá-me teu filho!  
Senhores, ide vê-lo:

É forte, de uma raça bem provada,  
Havemos tudo fazer

Assim dizia o fazendeiro, rindo,  
E agitava o chicote...  
A mãe que ouvia  
Imóvel, pasma, doida, sem razão!  
À Virgem Santa pedia  
Com prantos com oração;  
E os olhos no ar erguia  
Que a voz não podia não.

– Dá-me teu filho! Repetiu fremente  
O senhor, de sobr’olho carregado.  
– Impossível!...  
– Que dizes, miserável?!  
– Perdão, senhor! Perdão! Meu filho dorme...  
Inda há pouco o embalei, pobre inocente,  
Que nem sequer presente  
Que ides...  
– Sim, que o vou vender!  
– Vender?!... Vender meu filho?!

[...]

Um momento depois a cavalgada  
Levava a trole largo pela estrada  
A criança a chorar.  
Na fazenda o azorrague então se ouvia  
E aos golpes – uma doida respondia  
Com frio gargarhar! (CASTRO ALVES, s/d, p. 40 e 42)

Além do rompimento e da dificuldade dos escravos no Brasil colônia terem laços de parentesco, a escravidão também impunha o rompimento do pertencimento étnico, já que conferia novos nomes a diferentes populações quando estas eram embarcadas nos portos do continente africano.

Além do rompimento dos laços genealógicos e étnicos, a empresa colonial produzia medidas para evitar outras sociabilidades que poderiam ser constituídas pelos africanos escravizados.

Uma dessas políticas visava à tentativa de fragmentação dos “lotes de escravos” que desembarcavam no Novo Mundo, restringindo as possibilidades de populações, seja de uma mesma região africana, de um mesmo porto de embarque e daquelas que haviam feito a travessia do Atlântico em um mesmo navio, de serem adquiridas por um único dono de escravos, e assim, trabalharem em um mesmo local. O objetivo era o de evitar possíveis associações entre os escravos nas colônias, o que poderia levar a fugas e/ou insurreições, tal



como apontam as obras de Ramos (2001 e 2007), Carneiro (2005), Bastide (1974), Borges (2005), Carneiro da Cunha (2012) e Mello e Souza (2002).

Segundo Herbert Klein (2012), essas políticas de fragmentação dos africanos escravizados e as consecutivas medidas de coordenação das sociabilidades, eram comuns às mais diferentes colônias americanas. Essas medidas podem ser consideradas para pensar a escravização de povos africanos na América de uma forma mais ampla e sistêmica.

É perceptível que a escravidão impunha às diferentes populações escravizadas a ingerência de seus corpos, já que passavam a ser propriedade de seus senhores, sendo destituídos de seus pertencimentos sociais diversos. A bibliografia indica rupturas de diferentes laços sociais das populações escravizadas e os mecanismos que limitavam as formas de associação entre os mesmos nas colônias americanas, o que demonstra as dificuldades dos cativos e forros em reconstituírem e/ou manterem laços consanguíneos, étnicos e de sociabilidades devido às condições de violência e dominação a que eram submetidos.

Apesar desse cenário, pretendemos destacar que as maneiras de pensar o mundo, tais como as relações entre as populações escravizadas, destas com seus senhores, com a Igreja Católica e com a coerção imposta, não seriam simplesmente coordenadas pelo sistema escravista e colonial. É certo que o empreendimento colonial e escravista impôs reconfigurações de diferentes culturas e religiosidades de povos africanos no Brasil Colônia. No entanto, aqueles povos, por meio de novos nomes e contextos sociais, recriaram laços e sociabilidades com o que lhes fossem possíveis, seja a partir de memórias, saberes e/ou práticas diversificadas.

Para tratar desse ponto, retornamos à seguinte questão, algumas sociabilidades foram permitidas e até estimuladas pelo poder colonial, com o intuito de controle, tais como as que giravam em torno das irmandades católicas de leigos. No entanto, outros laços, além daqueles permitidos e concebidos oficialmente, foram articulados. É isso que procuramos argumentar, valendo-nos dos materiais diversos sobre as “*associações étnicas*”, tal como formulado por Carneiro da Cunha (2012). Dentre estas, destacam-se os cantos baianos, os *esusu*, os cabildos, os cucumbis, os ternos, os ranchos, os maracatus, etc.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Há também os candomblés, as “casas de angu” que pipocavam pelo Rio de Janeiro e outras formas de estabelecimento de laços sociais, mesmos que fossem momentâneas, seja devido às perseguições policiais ou outros motivos.

Apesar dos aparatos de controle e violência, escravos e ex-escravos criaram possibilidades associativas baseadas em preceitos próprios que, reformulados, organizaram e promoveram formas de sociabilidades que se estenderam para além do período colonial.<sup>87</sup>

Através dessas sociabilidades, organizadas e produzidas em meio a contextos de dominação e violência, e que aparecem na bibliografia junto aos registros de festas e cortejos públicos desde o período colonial, é que se percebem distintos mecanismos lógicos de classificação de diferenças sendo operacionalizados entre grupos sociais de escravos e ex-escravos. Associações que poderiam se consolidar e se fragmentar constantemente.

Seria possível dizer então, que mecanismos de classificação das sociabilidades, certamente fragmentados e transformados, também operem no esquema festivo a que nos propomos a estudar; os congados. Da mesma forma, tais mecanismos de classificação também se proliferam em outras manifestações de matriz africana, no Brasil ou na América.

Nossa hipótese é que o esquema festivo do congado oferece um contexto privilegiado onde se expressam variadas influências culturais, concepções religiosas e práticas rituais engendradas ao longo do tempo. Nele é possível percebermos arranjos “nativos” que dão conta de conceber e expressar, através das versões míticas e rituais, multidimensionalidades, tais como: princípios de reciprocidade entre grupos e entre grupos sociais, seres e forças diversas<sup>88</sup>; coroações de reis congos; experiências e memórias diversas sobre a diáspora africana na América, referente à escravidão no período colonial e mesmo a situações sociais posteriores a ela; etc.

Assim, para além de subjugações, controles e violências diversas, importa destacar que aquelas populações estabelecerem mecanismos próprios para constituírem, dentre outras coisas, laços sociais específicos. Tal como se classificam de formas próprias, também os ternos de congado, os cabildos, os maracatus, etc.

Se no campo das identidades se articularam agenciamentos diversos, o que dizer então acerca das religiosidades, mitos, práticas rituais e cosmologias? É assim que, durante este trabalho serão indicados agenciamentos promovidos por aqueles que foram, também, atores sociais, e não apenas sujeitados ao processo de colonização e escravidão.

A atitude aqui assumida para abordar as populações escravas e seus descendentes, pretende dimensioná-las não apenas como subjulgadas e submissas aos eventos históricos.

---

<sup>87</sup> Carneiro da Cunha chega mesmo a supor que algumas sociabilidades seriam uma espécie de modelo de organização social comum aos povos da África Centro Ocidental que se reelaboravam na América.

<sup>88</sup> Esses pontos serão aqui argumentados e exemplificados, podendo ser visualizados ao final desta tese.

Essas populações e seus descendentes foram assim considerados ao longo de diferentes momentos: devido aos empreendimentos colônias escravistas e às diversas medidas posteriores realizadas ao longo de séculos; seja pelo Império, pela Igreja ou pelo Estado brasileiro; e devido também às concepções teóricas que pressupunham a incapacidade de alguns povos de se pensarem na história.

Através da análise dos mitos e dos ritos dos congados abordados no próximo capítulo, pretendemos destacar que, se por um lado os povos africanos se articularam de forma a conceber acontecimentos históricos, o fizeram a partir de concepções particulares, e que dialogaram também com concepções cosmológicas de diferentes povos africanos e europeus. Passamos aqui a outra questão que perpassa todo o trabalho, como conceber as articulações entre as manifestações atuais e os elementos presentes entre alguns povos africanos, sobretudo os bantu.

Esses argumentos serão desenvolvidos ao longo do texto, por ora, destacamos que as rearticulações empreendidas pelo poder colonial aos diferentes povos africanos impede a indicação das eventuais influências de tal ou qual povo africano – tal como essas influências poderiam se apresentar na África – nas manifestações afro-americanas atuais. Ainda assim, argumentaremos em quais dimensões seria possível falar de aproximações, distanciamentos e transformações entre lógicas extraídas dos materiais míticos e rituais dos congados e aqueles indicados, sobretudo por Luc de Heusch e George Balandier, sobre os bantu na África Centro-Ocidental.

### ***3.2. Das interações: contrastes e comparações***

Indicamos que os povos africanos poderiam ser classificados quanto ao grupo linguístico, às práticas totêmicas (RAMOS, 2007), às especificidades mágico-religiosas, às relações com a possessão (HEUSCH, 1973), à realeza sagrada (HEUSCH, 1982, 2000 e 2003, BALANDIER, 2013), dentre outros. E mais, no Brasil, no contexto escravista, pós-escravista e para além destes períodos, as nomenclaturas diversas dos nomes étnicos registrados em documentos coloniais, poderiam assumir novas dimensões.

É importante deixar assinalado: ocorrem variações e transformações daquelas instituições sociais quando as populações passam a viver em outros contextos sociais e em contato com outros povos. Outro ponto é o da necessidade de os escravizados reelaborarem meios de organização, e, assim, estabelecerem (novos) laços de solidariedade, já que o sistema colonial os restringia de diversas maneiras.

É sobre o estabelecimento de novos laços de solidariedade entre os africanos escravizados no Brasil colonial que se torna viável empreender algumas analogias com as variações entre estilos de ternos de congados que se articulam em festejos atuais. Trata-se então de perguntar: diante das formas de sociabilidades possíveis, e passíveis de serem criadas ou articuladas pelos escravizados durante o regime colonial e, posterior a ele, havia mecanismos de classificação de diferenças em operação? A bibliografia aqui reunida indica que sim.

Para tratar do assunto, é importante referir-se às irmandades e confrarias católicas, sobretudo às Irmandades do Rosário, onde muitos africanos escravizados estavam registrados como associados, como destacaram Bastide (1974), Brandão (1974, 1979, 1985), Borges (2005) e Mello e Souza (2002). É também necessário levar em conta as “associações étnicas autônomas”, enfatizadas por Carneiro da Cunha (2012), e que se organizavam de forma um tanto independente da oficialidade das irmandades. Ambas as maneiras de constituição de sociabilidades parecem ter sido algumas das poucas viáveis no momento em que tanto os laços étnicos africanos, quanto os familiares, eram impossíveis de se estabelecerem e perdurarem.

É pertinente considerar que as festas do congado, ocorridas em diferentes locais do Brasil, também articulam relações, transformações e reinvenções de diferentes esquemas de classificação identitária, assim como de outras instituições sociais, como a realeza, por exemplo. Não pretendemos, com isso, afirmar que a realeza ou as classificações étnicas que se operacionalizam nos festejos dos congados atuais sejam decorrentes de supostos arcaísmos africanos, pois não basta associar os elementos presentes nos congados atuais com as instituições sociais africanas – realezas e dinâmicas de clã – para explicar as primeiras.

Em estudos sobre as tradições afro-brasileiras, sobretudo aqueles do início do século XX, algumas daquelas instituições foram vistas como “exemplares” de heranças africanas recriadas no Brasil, tal como a possessão. Já outras, tais como a etnicidade e a realeza, foram e continuam a serem pouco exploradas.

Essas instituições, meios pelos quais atores sociais articulam relações sociais, quando contrastadas com aquelas efetuadas em outros espaços e tempos, ou entre povos distintos, oferecem novo fôlego para a análise das similaridades, diferenças e transformações articuladas no fenômeno social que estudamos; os congados. Finalmente, as ocorrências de certas instituições em manifestações atuais não comprovam as influências específicas de tal ou qual povo, mas podem ser analisadas localmente – tal como a versão mítica e ritual de um

congado – contrastando-as com aquelas que se desdobram em outros locais. Aqui no caso, o contraste será entre festejos do congado no Brasil e uns poucos materiais sobre os bantu.

Como destacado, algumas instituições sociais que se atualizam nos festejos dos congados foram amplamente abordadas na literatura antropológica, tais como a etnicidade e a realeza. E não se trata de considerar essas instituições como características arcaicas dos bantu e que teriam se mantido nos congados atuais. O que importa é justamente indicar, se possível, eventuais aproximações, afastamentos e transformações<sup>89</sup>.

Por fim, importa salientar, novamente, o duplo aspecto da observação etnográfica e da generalização sociológica para a realização da análise antropológica. Essa posição metodológica anunciada por Bastide (1974) para abordar as manifestações afro-americanas, e destacada por Marcio Goldman (2011) ao comentar sua obra, é também defendida pelo antropólogo francês Maurice Bloch (1995) no texto já citado, *Le cognitif et l'ethnographique*, quando contrasta suas posições metodológicas com as de Dan Sperber.

Bloch (1995) se refere à tensão que existe e que deve continuar a existir em meio à análise antropológica. Tensão entre esquematizações generalizantes, elaboradas em outros lugares, mas que se vale de uma perspectiva etnográfica e/ou teórica, e aquelas elaboradas etnograficamente por meio da vivência e da realização do campo etnográfico. O autor reforça que a tensão entre os esquemas analíticos e as percepções dos atores, além de sua elaboração em conjunto com o antropólogo, sempre existirá. E que a antropologia não pode abrir mão desse diálogo, devendo fazer com que essas características analíticas andem juntas, sem que uma suprima a outra.

É a partir dessas formulações que gostaríamos de nos posicionar nos estudos acerca das manifestações de matriz africana e de suas eventuais transformações.

Valendo-nos de obras que abordaram diferentes festejos do congado no Brasil, pretendemos contrastar dados etnográficos e assim, almejar a produção de esquemas generalizantes para conseguir produzir diálogos entre teorizações sociológicas e produções etnográficas acerca dos congados. Porém, como próprio de uma tensão, é sempre difícil ponderar de forma apropriada uma boa medida ou distância, entre o que está se tencionando<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Sobre a análise de rituais e festejos que reatualizam e transformam instituições sociais em contextos de contato histórico, há o importante texto *A lógica do mito e da ação*, de Manuela Carneiro da Cunha (2009).

<sup>90</sup> O tema da boa distância entre o sol e a lua quando de uma viagem de canoa é um motivo extraído de versões míticas de povos ameríndios e indicado por Lévi-Strauss em “Origens dos modos à mesa”. O motivo da boa distância a ser instaurada, assim como da tensão que existe ao tentar estabelecê-la, sugere interessante paralelo entre um tema mítico e os procedimentos e métodos antropológicos.

Tentar estabelecer uma boa distância entre as ênfases acima anunciadas é um dos objetivos deste trabalho.

Destacam-se aqui tanto o contraste entre versões míticas e rituais dos congados de locais distintos como entre concepções e lógicas dali extraídas, e que podem ser contrastadas também com lógicas e concepções dos bantu da costa ocidental africana. Povos estes, que tiveram como destino, devido ao tráfico de escravos, o estado de Minas Gerais.

É notório que a comparação poderia ser realizada com os materiais referentes a outros povos e culturas, no entanto, consideramos interessante pensar em que medida seria possível contrastar uma manifestação de matriz africana no Brasil aos materiais bantu. É viável pensar os congados em paralelo aos bantu, mas desde que não se trabalhe com aquelas antigas noções sobre os bantos, almejando encontrar arcaísmos africanos nas manifestações atuais. Por isso, julgamos importante apontar algumas controvérsias atreladas à denominação “os bantos”. Controvérsias que poderiam estar implícitas todas as vezes que se pensasse em contrastes ou comparações<sup>91</sup>. Esperamos que tenha ficado claro que o que se pretende é pensar o contraste entre lógicas que se articularam, assim como se apresentam, em momentos específicos.

### ***3.3 Procedências, etnias e os congados: exemplos***

Em um texto sobre os congados no Triângulo Mineiro, Minas Gerais, Larissa Oliveira e Gabarra (2012) apresenta dados consistentes sobre os congados dessa região em contraponto à história da África. Com referências de materiais africanos e dados etnográficos sobre os congados, a autora analisa e considera os estilos de congado como “nações de procedência do congado” (GABARRA, 2012. p. 100). E aponta, assim, que as diferenças entre os estilos de ternos poderiam operar tal como a noção “grupos de procedência”.

A construção da identidade de cada nação – grupo que compõem a festa – é dada a partir de um passado aceito como comum entre os diferentes que elegem lugares de procedência, como Congo e Moçambique, mas que não necessariamente, os membros do grupo fossem oriundos dos portos dessas regiões. (GABARRA, 2012. p. 87) [grifo nosso]

---

<sup>91</sup> A discussão sobre as impossibilidades de identificar traços culturais arcaicos nas manifestações afro-americanas foi sobejamente anunciada. Assim também como foram anunciadas as inúmeras interações que as populações escravizadas foram submetidas na América. Da mesma forma, o argumento do contraste entre culturas de povos distintos foi abordado no primeiro e no quarto capítulo.

Sob esta perspectiva, parece-nos que os nomes dos ternos estão associados a tentativas de elegerem lugares de procedência, mesmo que os membros do grupo não se refiram a uma região específica ou que eles sejam oriundos de portos específicos. Quando Gabarra (2012) tenta desvincular o sentido dos nomes dos estilos de ternos de congado dos nomes das regiões africanas, parece que a noção “grupos de procedência” limita a potencialidade que as denominações dos estilos de ternos apresentados por ela, poderiam sugerir.

As “nações de procedência do congado” (GABARRA, 2012) estariam aludindo a um “passado aceito como comum”, ainda que os membros dos grupos atuais não se considerem oriundos das localidades africanas que os nomes designam. Adiante, apresentaremos o argumento de que as distinções entre os ternos se referem não apenas a uma espécie de passado comum, mas também a dinâmicas contextuais onde se articulam relações e recriações diversas. Será necessário levar em conta, ainda, que apesar das diferenças entre estilos de ternos estarem disseminadas em muitos festejos, as articulações entre eles e seus sentidos devem ser dimensionados a partir de festas específicas – os exemplos reunidos em R.1, R.2, R.3 e R.4 deverão dimensionar essas articulações locais.

Não pretendemos, aqui, considerar as diferenças entre os estilos de congados operando tal como as categorias utilizadas para pensar materiais históricos sobre as populações africanas no Brasil. As definições nativas das variabilidades entre os estilos de ternos podem antes, serem exploradas para considerar o motivo ritual do fenômeno social em questão, a saber, das dinâmicas de interação entre grupos sociais e as classificações de suas diferenças.

Atualmente, sabe-se da quase impossibilidade de precisar as origens étnicas e as especificidades culturais de povos africanos nas manifestações afro-americanas. Daí nossa tentativa de indicar que, para abordar alguns dos “nomes étnicos” que aparecem em diferentes manifestações de matriz africana, sejam no Brasil ou no continente americano, deve-se adotar uma perspectiva que leve em conta seus deslocamentos, reelaborações e reinvenções *in situ*.

Apresentamos, rapidamente, alguns dos nomes metaétnicos que aparecem em materiais que tratam do festejo em diferentes tempos e espaços. Na coroação de um Rei Rebolo no Rio de Janeiro do século XVIII, Mello Morais Filho (2000) destaca as seguintes nações que executavam o cortejo festivo, “(...) moçambiques, cabundás, banguelas, rebolos, congos, caçanges, minas, a pluralidade finalmente dos representantes de nações d’África, escravos no Brasil (...)” (MORAIS FILHO, 2002, p. 281). Para Roger Bastide, os congados seriam de início festa de bantos com que nagôs e daomeanos se aborreciam, depois colocou em disputas os congos, os angolas e os moçambiques (BASTIDE, 1971, p. 73, apud: COUTO,

2003). Em relação a festejos mais recentes, destacamos as nomenclaturas dos estilos de ternos ou guardas de congado apresentados por Machado Filho (1974) – candombe, moçambique, congo, marujos – e mesmo aqueles estilos agrupados no quadro sinóptico da página 54 à 60, no segundo capítulo – moçambique, congo, vilão, marujada e caboclinhos.

Importa, então, indicar os sentidos que muitos desses nomes passam a assumir em meio às manifestações afro-americanas atuais. Esses sentidos não possuem uma definição a priori e não estão colados aos “nomes étnicos” ou de “procedência” indicados pela bibliografia. Para pensar os sentidos articulados pelos nomes étnicos, que se afiguram nas manifestações atuais, é necessário que a análise se atenha às observações, descrições e às concepções teóricas dos enunciados locais das manifestações de matriz africana.

É possível extrair algumas proposições. Como muitos dos nomes étnicos, e que também aparecem em documentos coloniais diversos, estão articulados localmente nas manifestações de matriz africana no Brasil? Em meio às manifestações de matriz africana existem nomenclaturas que atuam como classificações étnicas e identitárias? Ou seja, que expressem ou produzam formas próprias para classificarem a si e aos outros? Como procuraremos destacar, a resposta a essas questões são positivas, e as articulações locais expressas nas versões do mito de aparição da santa e nos rituais, são os meios pelos quais tais classificações se articulam. Assim a temática precisa ser dimensionada também por meio deles, os mitos e os ritos.

É pertinente, portanto, pensar as diferenças entre os estilos de ternos de congado como fazendo alusão à etnicidade – um sistema de classificação de diferenças – e não restringi-los a possíveis rótulos teóricos elaborados a partir de outros materiais. Materiais que, como apontado neste tópico, indicam nomenclaturas que se referem às classificações empreendidas por um sistema colonial e escravista às diferentes populações africanas embarcadas como escravas.

É a partir dessa perspectiva – dos sentidos e dos usos contextualmente articulados – que abordamos os diferentes “nomes étnicos” e algumas das instituições sociais que, eventualmente, se articulam em meio ao esquema festivo dos congados.

Finalmente, sobre os diferentes estilos de ternos de congado que se articulam em festejos atuais, trata-se de considerar que, antes de serem identificados a uma ou a outra noção elaborada para pensar os povos africanos no Brasil, tais como banto ou grupos de procedências diversos, é certamente mais proveitoso considerá-los enquanto parte de um arranjo, nativo, de classificações e de diferenciações étnicas e/ou identitárias.



Consideramos que, em meio ao esquema festivo do congado indicado por ampla bibliografia, desdobrada em diferentes momentos históricos, destacam-se transformações articuladas a um sistema de classificação de diferenças locais; de etnicidades.

Além das variações entre ternos de congado apresentar discursividades próprias, nativas, sobre o tema da etnicidade, elas a expressam de forma específica, por meio de ritos e mitos que devem ser dimensionados ou levados a sério, pela análise. Explorar a força operatória que a variação entre estilos de grupos, motivo recorrente em versões do mito de aparição da santa e em rituais realizados em tempos e espaços diversos, é o argumento central explorado nesta tese sobre os festejos dos congados. Todos esses pontos serão melhores desenvolvidos no capítulo quatro.

Assim, no quarto capítulo, atemo-nos às dinâmicas entre estilos de ternos de congado em um festejo, só então passando à comparação das dinâmicas entre ternos de outros festejos. Demonstramos, portanto, que os marujos em M.3/R.3 estão articulados de forma específica em um sistema de relação local, e que os marujos que se apresentam em R.1 não ocupam a mesma posição, em seu sistema de relação, que os marujos de M.3/R.3. O exemplo é ilustrativo sobre as articulações e dinâmicas locais dos estilos de congado e que, apesar de haver um padrão acerca das diferenças e hierarquias entre os ternos, para abordar o sentido que um grupo pode assumir em um dado festejo, deve-se dimensionar suas dinâmicas situacionais.

Resaltamos que, mais importante do que explicar as diferenças entre os grupos a partir de definições estrangeiras a este fenômeno social, cabe, antes, indicar as teorias nativas acerca dos princípios de reciprocidade articulados localmente entre estilos de ternos de congado.

#### **4. Das influências bantas nos estudos do congado**

Trabalhos realizados sobre os congados, tanto do início do século XX quanto os recentes, se referem ao esquema festivo aqui trabalhado como uma manifestação de influência banta ou um exemplo de tradições dos povos bantos no Brasil. Como já destacado, tais argumentos se valem, na maioria das vezes, das noções cunhadas pelos autores do início do século XX acerca dos bantos. Procuraremos demonstrar como essas abordagens aparecem em algumas obras sobre os congados atuais.

A pertença banta dos congados foi indicada por Arthur Ramos (2007), Nina Rodrigues (2010) e, mais recentemente, Bandeira (1988), Martins (1997) e Couto (2003). Outros trabalhos consideram que os estilos de ternos de congado registrados atualmente remetem às

“nações de procedência do congado”, como o de Larissa Oliveira e Gabarra (2012), embasando suas colocações na noção de “grupos de procedência” trabalhada por Soares (2000).

Em *Território Negro em Espaço Branco*, Maria de Lourdes Bandeira (1988) apresenta registros de muitas palavras de origem banta e algumas de origem iorubá entre os negros de Vila Bela da Santíssima Trindade, no Mato Grosso. A autora destaca ainda as rotas do tráfico de escravos, entre os séculos XVIII e início do XIX, por onde eram enviados africanos e produtos diversos para as minas de ouro da região.

O local de formação da vila foi estrategicamente pensado pelo Império português, devido à descoberta do ouro, por ser um local de embates com populações indígenas locais<sup>92</sup> e uma região de fronteira com os espanhóis, onde atualmente é a Bolívia. Bandeira (1988) se vale de pesquisas minuciosas feitas em diferentes documentos sobre a região, documentos que se referem a diferentes momentos da vila, desde sua exploração pelas bandeiras paulistas, das rotas de comércio feitas via rio Madeira e da então “recente saída dos brancos”.

As populações negras que Bandeira (1988) indica com números específicos no decorrer dos anos são considerados como de maioria banto, apesar de existirem ali prováveis influências sudanesas que, como já indicado, seria atestado pelas palavras de origem iorubá, segundo uma análise de linguistas que estudaram na região.

Em relatos sobre as bandeiras, com objetivo de destruírem quilombos na região, houve uma para destruir o famoso quilombo do Quariterê. No relato de destruição do quilombo, consta que o marido de Rainha Teresa, já falecido na ocasião, era um escravo que havia vivido próximo ao Rio de Janeiro, e que já teria realizado uma fuga para um quilombo próximo a esta última. Capturado, teria sido enviado para Vila Bela, onde tornou a fugir e a reinar junto de Teresa no Quariterê (BANDEIRA, 1988).

Se levarmos em conta que a região começou a ser explorada por bandeiras paulistas, inclusive pertencendo a essa província antes da criação do que hoje é o estado do Mato Grosso, não é de se estagnar que os primeiros contingentes escravos a chegarem a oeste daquele estado seriam povos oriundos da província de São Paulo, sobretudo escravos vindos do porto do Rio de Janeiro. Outra rota de escravos para o Mato Grosso indicada por Bandeira (1988) era através do estado do Pará, rota que trazia materiais diversos através do rio Madeira,

---

<sup>92</sup> As populações indígenas desses locais foram indicadas por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* ([1955] 200...). São eles os Nambikwara e os Chiquitanos, atualmente no lado boliviano da fronteira. FONTE: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil, Instituto Socioambiental, ISA. Link do site: <http://pib.socioambiental.org/pt>

por meio da qual também chegavam escravos sudaneses e bantos, muitas das vezes aqueles que haviam desembarcado no Maranhão.

Bandeira (1988) analisa inúmeros temas sociais, culturais, identitários, históricos, demográficos, políticos e religiosos desta vila. Dentre eles, há o tema da “Festa de Vila Bela”, com destaque para as dinâmicas e disputas entre dois grupos locais, os “Congos” e os “Pretinhos da Guiné”, realizadas no dia da Festa de São Benedito. Disputa da qual os primeiros saem vencedores, derrotando e convertendo os “Pretinhos da Guiné” pela intervenção dos objetos mágicos fornecidos pelo Rei do Congo [R.4].

De forma resumida, o festejo local indica as disputas entre o rei de Bamba, que envia um embaixador junto dos “Pretinhos da Guiné” para cobrar uma suposta dívida do Rei do Congo, chefe do Congo de Vila Bela. Essa dívida se refere à eventual promessa do Rei do Congo em conceder tua filha em casamento ao Rei de Bamba, o que o embaixador irá solicitar. Considerando o pedido uma afronta, o Rei do Congo recusa a ceder sua filha – recusa da troca de mulheres na linguagem do parentesco – e declara guerra. Após matar ou vencer (?) os “Pretinhos da Guiné”, ressuscita-os ou converte-os (?)<sup>93</sup>. Estes então se juntam aos Congos do local, e saem em um cortejo conjunto ao final do dia festivo [R.4].

A dicotomia entre bantos e sudaneses parece estar expressa aqui na linguagem ritual do festejo de Vila Bela, MT, pois Congo é um “nome de procedência” vinculado às populações bantas, e Guiné, “nome de procedência” vinculado aos sudaneses. Para esse caso teríamos a esperada associação entre estilos de ternos de congado e os “nomes de procedência”, o que Gabarra (2012) tentou indicar como “grupos de procedência do congado” ao falar sobre os estilos de congados em uma região de Minas Gerais. Ressaltamos que, mesmo com esta hipótese, os sentidos que os estilos de ternos mobilizam através das atuações e dinâmicas festivas não podem ser inferidos, pois que precisam ser acompanhados localmente.

Se estabelecermos associações termo a termo entre estilos de ternos de congo e grupos de procedência, estaremos vinculando personagens míticos e rituais a contextos historicamente determinados, tema que Lévi-Strauss tece algumas críticas (2003).

---

<sup>93</sup> O tema da morte e da ressurreição pode ser destacado no material sobre Vila Bela. Esse motivo é indicado como ocorrendo entre diferentes congos realizados no Brasil, seja por Ramos (2007), Carneiro (2008) e Mario de Andrade (2002). Brandão (1974) também indica o motivo da morte e ressurreição nas cavalcadas estudadas em Pirenópolis. O motivo é utilizado pelo autor como uma chave contrastiva para comparar um motivo análogo existente em cavalcada realizada no estado de São Paulo. Mário de Andrade (2002) indica o tema da morte e ressurreição presente em outro festejo, o do bumba-meu boi.

Não pretendemos inferir uma lógica de relação entre estilos de congado valendo-nos de categorias elaboradas em outros contextos, a saber, dos nomes presentes em documentos diversos, para explicar as dinâmicas entre os estilos de congado em Vila Bela ou em outras localidades. É importante, então, atermo-nos às atuações rituais locais para dimensionar como tais nomes metaétnicos, ou melhor, como tais estilos de congado, se articulam naquele festejo.

Não se trata, portanto, de indicar uma disputa entre bantos e sudaneses na Festança de Vila Bela, que até parece viável nesse caso, mas antes, demonstrar as relações ali constituídas. Há discursividades e elementos nativos que articulam temáticas históricas – dinâmicas entre diferentes povos africanos para lá destinados –, reelaborações identitárias e cosmológicas.

Importa indicar as relações anunciadas por esses “personagens” no contexto ritual, a saber, a recusa na troca de mulheres por parte do Rei do Congo, que ocasiona a guerra, assim como uma posterior assimilação, seja por conversão ou por ressurreição, de outro estilo de terno aos congos. Temos aqui um princípio de classificação de diferenças que opera com uma lógica da agregação do diferente aos preceitos de uma comunidade ou ainda, da agregação, pela aniquilação, de outros grupos de negros, constituindo, a partir do ritual, um único grupo. A aliança com o outro aqui, engloba-o aos seus. Temática condensada e expressa pelos enunciados rituais da festança de Vila Bela. No quarto capítulo retornaremos a essa lógica do festejo, quando contrastarmos lógicas distintas extraídas de outros festejos de Minas Gerais.

Leda Maria Martins (1997), no excelente *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*, ao pesquisar inventários das fazendas da região onde são realizadas as festas abordadas, considera os nomes indicados nos inventários de fazendas da região para sua análise. Com isso, ela determina a origem banta do Reinado de Ibirité e do Jatobá, este último, reinado surgido devido a uma ruptura do primeiro. Os nomes étnicos informados nos inventários estudados por Martins (1997) se referem, para usar a expressão de Soares (2000), aos “nomes de procedência”. São eles: angola, benguela, calundá, congo, cabinda, congo-feijão, monjolo, moçambique, crioulo, mina, africano, moleque, baçungis e pardo.

Nota-se que o único nome que poderia se referir aos sudaneses seria a denominação “mina”. Outros nomes, como angola, benguela, congo e moçambique, se referem àqueles embarcados em Luanda, e portanto, bantos. Tais nomenclaturas, no entanto, indicam menos uma procedência geográfica ou étnica, do que classificações feitas pelo sistema colonial – tal como indicam as nomenclaturas pardo, moleque e congo-feijão – e que poderiam ser rearticulados pelos que receberam tais denominações, como já destacado pelas considerações

de Parés (2007). O que temos nos inventários são nomes dados pelo sistema colonial para conferir uma classificação étnica aos escravos; uma definição metaétnica.

O livro de Martins (1997) é entremeado de expressões africanas e memórias de antigos capitães, reis e rainhas respeitados no congado da mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte e das mesorregiões vizinhas. A obra apresenta considerações acerca de Nossa Senhora do Rosário como a rainha das águas, motivo frequente em vários congados e em estudos sobre os mesmos. O tema da santa como a rainha das águas é também destacado pelas versões míticas coletadas na região do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba por Couto (2003) e Costa (2012), das indicadas por Edmilson Pereira (2005), também na região metropolitana de Belo Horizonte, e outras mais.

Ainda sobre os festejos em Jatobá, destacam-se as interações efetivadas por certas populações e que, após mais de 250 anos de escravidão, se articulam atualmente em reinos próprios, com especificidades riquíssimas, muito bem destacadas por Leda Martins (1997).

Sobre rupturas, criações e relações entre realezas e as diferentes etnias no continente africano, o padre Cavazzi (1965) apresenta muitos relatos. As relações de poder especificadas pelo padre missionário informam que eram constantes os embates entre reinos e adesões de grupos diversos a uma realeza para guerrear com outras, e após essas guerras, era comum que povos abandonassem uma realeza para se juntarem a outras e/ou formar novas realezas. Vale notar que as relações entre poder real e os diferentes grupos que habitavam a região africana, de onde veio a grande maioria dos denominados bantos, indicam dinâmicas específicas no que se refere à autoridade real e às associações dos diversos grupos e clãs que compunham seus reinos.

Em *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Luc de Heusch (2000) aponta a impossibilidade de precisarmos pertencimentos étnicos específicos na composição dos Reinos do Kongo, Loango e Tio, na África Centro-Ocidental. É possível dizer que, se for o caso de inferir um passado banto dos congados, talvez seja mais pertinente falar de diferentes motivos e desdobramentos entre formas de organização de grupos, das realezas e das religiosidades, do que recorrer aos documentos coloniais.

Falar dessas instituições sociais parece ser mais produtivo, analiticamente, para comparações entre os congados e os bantu, do que propriamente fazer remissão a inventários de fazendas que indicam nomenclaturas metaétnicas, no mínimo, imprecisas. E que, como já argumentado, os inventários não indicam muito sobre o sentido destas nomenclaturas e nem sobre os sentidos dos estilos de ternos articulados nos festejos atuais.

Propomos que em vez de indicar o pertencimento dos atuais congados a uma descendência banta, por meio dos nomes registrados em inventários, poder-se-ia inferir tal “descendência”, através de transformações de temas e motivos comuns presentes nas versões míticas e rituais que se afiguram nos festejos dos congados atuais.

Em outra obra de enorme riqueza etnográfica e de mapeamento das relações entre ternos ou cortes, como também são chamados os grupos de congado em Bom Despacho, Minas Gerais, Patrícia Couto (2003) parece considerar a proposta de Roger Bastide (1971) acerca das influências dos povos bantos nos festejos do congado.

Da forma como a autora expõe, é possível pensar que as variações entre os ternos de congado se referem a grupos étnicos africanos. Isso porque ao citar Roger Bastide, em nota, ela parece assimilar as perspectivas desse autor, que considera que as congadas, iniciadas como festas dos bantos, nas quais nagôs e daomeanos (sudaneses) com elas se aborreciam, posteriormente teria colocado em disputa os congos, os angolas e estes contra os moçambiques<sup>94</sup> (COUTO, 2003). Parece que os nomes dos estilos de ternos existentes nos festejos indicados por Bastide são tomados como ou confundidos com os nomes metaétnicos (grupos de procedência) que proliferam nos documentos históricos.

Ainda após afirmar que “Apesar de o Congado ter procedência banto” (COUTO, 2003, p. 89), a autora destaca a posição de alguns autores que indicam a relação do Rosário de Maria, objeto amplamente utilizado nos congados, como associado ou análogo aos “opelês do orixá Ifá, iorubá” (COUTO, 2003, p. 89). É desta maneira que Couto indica a tese de Melville Herskovits, de que a escolha de Nossa Senhora do Rosário como padroeira dos negros no Brasil tem a ver com a associação estabelecida com o orixá Ifá, responsável por uma prática oracular, isto devido às contas do Rosário presente em ambos<sup>95</sup> (IBIDEM). Este mesmo argumento foi apresentado por Ayres da Mata Machado Filho (1974)<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> Ver nota da página 96 em Couto (2003).

<sup>95</sup> Abordamos esse ponto no capítulo quatro, “6. *‘Da abertura para o outro’*: *Nsanga Nkita e Nossa Senhora do Rosário*”. Pretendemos indicar que a escolha de Nossa Senhora do Rosário poderia ter paralelo com algumas concepções dos bantos, a saber, sobre a junção dos poderes da natureza e dos ancestrais, respectivamente *nkita* e *simbi*. Ambos são reunidos quando da produção de um *Nkita* construído em decorrência de alguns rituais referentes, sobretudo, à mãe original ou primordial que advém das águas entre os *kongos* (HEUSCH, 2000). Todos os povos concebíveis seriam filhos desta mãe. Ela ainda seria responsável pela dispersão dos clãs. Destacamos que tanto a fertilidade da terra quanto da sociedade estaria imbricada na figura dessa mãe primordial; um *nkita* elaborado coletivamente. Argumentamos que alguns sentidos que Nossa Senhora do Rosário hoje ocupa entre os congados, apresenta paralelos com o motivo da mãe primordial presente entre os *kongo* e indicados por Luc de Heusch (2000) e por George Balandier (2013).

<sup>96</sup> Apresentamos o argumento do autor em outros momentos, tanto neste capítulo, no subitem sobre religiosidades e conversões, quanto no quarto capítulo sobre a análise dos rituais.

No momento, salientamos que, se indicarmos o congado, que tem como figura principal Nossa Senhora do Rosário, como sendo de “procedência banto” (IBIDEM), e aceitarmos a ideia de que a santa foi assimilada pelos negros devido à associação com o orixá Ifá, entidade vista na obra como de herança sudanesa, teremos indicado aqui um diálogo entre diferentes tradições de povos africanos se atualizando nos festejos do congado. Assim, afirmar que o congado é banto não faria muito sentido, a não ser, é claro, se incluirmos na noção banto as dinâmicas com outros povos africanos.

Assim, essa associação entre Ifá e Nossa Senhora do Rosário, impediria inferir o que seria “a descendência banta do congado”, uma vez que entidade/santo (Ifá) se articula em diferentes manifestações afro-americanas, sendo consideradas como de herança iroubá<sup>97</sup>. Portanto, se dissermos que o congado é banto, tal como sugere a Patrícia Couto, será necessário considerar tanto as influências bantas como as de outras populações, sejam elas africanas, sudanesas e européias.

Conceber os diálogos entre “tradições africanas” se atualizando nas manifestações atuais é fundamental, mas não parece que foi isso o considerado. Já que, mesmo em meio às imbricações destacadas, da forma que foi apresentado pela autora, continua-se afirmando que o congado é de procedência banta.

No entanto, o foco de Patrícia Couto (2003) não é o de indicar os vínculos bantos para explicar as práticas dos congados em Bom Despacho. Pelo contrário, ela descreve ricamente a festa, os personagens, as atuações rituais dos ternos e suas interações diversas, o que a leitura, muito aprazível, propõe. As atuações da comunidade local e dos congadeiros no espaço festivo, assim como as relações com os santos católicos são ricamente apresentados pela autora. Entretanto, sobre o tema da influência banta do congado, e ainda como tais influências estariam articuladas e anunciadas entre os mesmos, parece-nos ainda uma importante questão a ser dimensionada.

Assim, antes de vincular os festejos dos congados como pertencentes à classificação genérica de bantos, é pertinente destacar a presença transformada de instituições sociais que existiam entre estes povos na África e que aqui se reinventaram em meio a diferentes contextos<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Sobre o Ifá em Cuba ver o importante texto de Martin Holbraad, *Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana*, In: *Mana*, 9 (2): 39-77, 2003.

<sup>98</sup> Notam-se inúmeras referências acerca do tema da realeza nos festejos do Congado e até mesmo como as eventuais possessões são trabalhadas pelos congadeiros. É possível reunir inúmeros relatos na bibliografia, tal como aquela sobre a relação e atuação dos congadeiros diante à possessão. Suas atuações geralmente se

O perigo metodológico de vincular os congados às tradições bantas é de tentar explicar as práticas dos primeiros a partir dos argumentos sobre os bantos cunhados no início do século XX. Tais formulações pressupunham que os bantos, no Brasil, teriam influenciado os festejos populares e que, mais passíveis à miscigenação, em nada teriam contribuído no que se refere às religiosidades, sendo, portanto, assimilados ao catolicismo.

Se associarmos os congados atuais como herança dos bantos, importa deixar claro que a influência banta não se confunde com aquelas prerrogativas indicadas por autores do início do século XX. Importa, antes, indicar que elementos bantos se transformam ainda nos dias de hoje.

No entanto, apesar de considerarem os congados como manifestações de descendência banta, valendo-se das argumentações daqueles autores, Lêda Martins (1997) e Patrícia Couto (2003) apresentam consideráveis dados etnográficos que questionam o essencialismo banto dos autores do início de século XX.

Recapitulando, por um lado, temos as indicações de Arthur Ramos (2001 e 2007) e Roger Bastide (1971 e 1974), que associam o esquema festivo do congado como pertencente às tradições bantas no Brasil, compreendendo que as manifestações afro-americanas expressavam as características atribuídas àqueles conjuntos populacionais africanos. Há também as formulações de Soares (2000) e sua proposta em relação aos “grupos de procedência”, que Marcelo Mac Cord (2003) parece seguir e, mais recentemente, Gabarra (2012), ao tratar dos congados. Por outro lado, afastando-se dessas perspectivas, temos as considerações de Célia Borges (2005), Manuela Carneiro da Cunha (2012), Nicolau Parés, (2007), Marina de Mello e Souza (2002) e, inclusive, as de Mariza Carvalho Soares (2000)<sup>99</sup>, pois esses autores indicam interconexões constantes entre os “nomes étnicos” duvidosos, o que possibilita pensarmos as transformações de sentido das nomenclaturas dos povos africanos no Brasil.

---

articulam de forma a minimizar os impactos da possessão sobre o corpo de uma referida pessoa. Normalmente não nomeiam, nem há o objetivo de propiciar “o retorno” dessa possessão/incorporação eventualmente ocorrida em algum contexto festivo. O procedimento de nomear entidades e manipular rituais com o intuito de promover novamente as incorporações, são procedimentos realizados comumente nos candomblés. Nos congados, opera mais a dimensão de conter a possessão, aceitando-a, mas não nomeando a entidade. Ora, a diferença destas formas de lidar com a possessão remete ao modelo indicado por Luc de Heusch (1973) para dar conta das diferentes formas da possessão se articular entre populações africanas. Não pretendemos, com isso, dizer que estas formas de lidar com a possessão seriam restritas a um ou a outro conjunto populacional africano, a saber, bantos e sudaneses.

<sup>99</sup> A autora se refere às rotas percorridas pelos escravos no interior do Brasil no período colonial, indicando contatos e interconexões entre diferentes povos africanos. No entanto, como já dito aqui, o fato de serem escravos não garantia aos africanos no Brasil se reconhecerem como pertencentes a um mesmo povo (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). As construções identitárias dos mesmos se valeram de outros aspectos que não a cor da pele ou a condição de escravos.



Em uma feliz consideração acerca das relações entre as populações escravas nas colônias americanas, Mintz e Price (2003) apresentam uma hipótese elucidativa. Se um indivíduo iniciado em algum ofício religioso aportasse na América, logo poderia começar a realizar algumas práticas, mesmo que outros indivíduos começassem a realizar práticas de outras populações (MINTZ E PRICE, 2003).

Os autores acreditam que haveria, nesses casos, diálogos com interpenetração de saberes, com os mesmos sendo reformulados de acordo com as necessidades locais. As práticas então se recriariam em diferentes contextos coloniais na América por meio dos saberes do continente africano. Mesmo hipotética, a situação é válida e bem vinda aqui. A proposição acima daria conta de explicar também as inúmeras situações onde, em um mesmo culto e/ou festejo, aparecem expressões linguísticas que seriam reconhecidamente de descendência banto e outras, sudanesas.

Assim, estabelecer a “descendência banta” do congado não informa sobre os sentidos e as práticas que ali se atualizam, seja em relação aos estilos de ternos, às relações e funções dos reis e rainhas congas ou mesmo à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Não é viável, pelos motivos já expostos, considerar temas presentes entre bantos ou sudaneses como modelos fechados, utilizando-os para tentar explicar as práticas realizadas nas manifestações atuais.

Consideramos mais produtivo indicar a “pertença” desse fenômeno social, e eventualmente de outros mais, como desdobramentos de uma matriz africana de transformações. Com isso, não ficamos obrigados a indicar a origem dos elementos presentes nos festejos dos congados levando em conta possíveis arcaísmos de populações africanas. E também não precisamos fingir que não há correlações, pois elas existem. Correlações que indicam proximidades, afastamentos e transformações entre instituições sociais e religiosas, sejam dos bantu, dos sudaneses e dos europeus, em meio às manifestações afro-brasileiras. É evidente, ainda, dizer que as “influências” diversas estão articuladas aos contextos locais, sendo imprevisível prever os sentidos que possam assumir em cada caso. Daí a importância de pensarmos comparações entre as lógicas que se desdobram em meio aos enunciados míticos e rituais dos congados atuais e aquelas que podem se desdobrar, por exemplo, na cosmologia dos bantu.

Ora, a cosmologia dos bantu da costa ocidental africana foi estudada, dentre muitos outros, por Luc de Heusch (2000), indicando sentidos, lógicas e desdobramentos interessantes

desses materiais, o que podem ser contrastado com lógicas extraídas dos mitos e dos ritos dos congados em Minas Gerais. É isto que será realizado no quarto capítulo.

#### **4.1 Possibilidades contrastivas: bantu e congados**

Diante das políticas de restrição da existência – impossibilidade da articulação de laços de parentesco e étnicos – impostas às populações africanas na América, estabeleceram-se relações particulares quanto à religiosidade, à organização social e, de uma forma geral, quanto à escravidão no Novo Mundo.

Durante o período colonial, e, posteriormente, as irmandades católicas serviam como associações para prestar auxílios diversos aos escravos e ex-escravos, sobretudo no que se referem às alforrias, funerais e religiosidades, tal como indicam diferentes autores anteriormente apresentados<sup>100</sup>. Instituições onde quem ocupava cargos de tesouraria e coordenação eram os brancos.

Fernando Ortiz (1995), apontando a importância das *confradías* e suas relações com os cabildos em Cuba, América Central, questiona se poderíamos chamar os cabildos de *confradías*. Ele demonstra que as confradías, instituições oficiais da Igreja, referem-se à devoção de um santo específico, enquanto os cabildos, intimidados a não portarem símbolos referentes aos “deuses africanos”, o que era crime previsto em lei, não se associavam à devoção de um único santo católico. O autor ainda demonstra que, apesar do paralelo entre instituições católicas oficiais e as associações constituídas pelos escravos e seus descendentes, nos cabildos havia especificidades em relação às formas de culto e às atuações destes últimos. E isto ocorria apesar dos cabildos sempre tentarem negociar e/ou se adequarem às imposições coloniais em Cuba (ORTIZ, 1995).

Como Arthur Ramos (2001) e Mario de Andrade (2002) já indicavam, os festejos e religiosidades de diferentes populações africanas devem ser pensados como atrelados aos contextos pelos quais passaram, seja no continente africano, no Brasil durante o período colonial e além, tal como nos dias atuais. Vemos então que, seja no Brasil, em Cuba, no Haiti ou no continente africano, as formas atuais das manifestações diversas são desdobramentos de acontecimentos inseridos em um tempo e espaço peculiar.

Sobre o esquema festivo do congado, há várias dimensões históricas articuladas às diferentes versões míticas e rituais. Ressaltamos que a tecnologia de registro histórico, como

---

<sup>100</sup> Dentre os quais Ramos (2007), Trindade (2000), Mello e Souza (2002), Borges (2005), Carneiro da Cunha (2012) e tantos outros.

toda forma de expressar conteúdos diversos, confere significações e é capaz de apreender uns fatos, enfatizando-os, e desconsiderar outros, ocasionando maneiras e discursos peculiares na concepção e classificação do mundo.

É fundamental, ainda, que vejamos os congados atuais não apenas como expoente de uma forma de os antigos africanos “aceitarem” o contato com o europeu, com o catolicismo e com o processo de escravização. Ou seja, é necessário irmos além de considerar os festejos do congado apenas como um suposto recontar de fatos históricos,<sup>101</sup> sempre atrelados e dependentes da colonização e da escravidão na América.

Sem negar a marcante influência da condição de escravos atrelada à chegada de povos africanos na América, é necessário, para a análise das versões míticas e rituais dos congados, irmos além de tomar os motivos e temas que lhes afiguram apenas como “reminiscências africanas”, ou que remetam apenas a um passado escravista.

Para dimensionar as discursividades míticas e rituais que se desdobram no esquema festivo do congado, importa tomá-las como produtoras de saberes sobre acontecimentos diversos, sejam atrelados à diáspora africana para o Brasil, quanto rearticuladoras de cosmologias distintas – de africanos e do catolicismo europeu, que se encontraram e se transformam no Brasil durante o período colonial e posterior a ele.

A ritualização e a mitologia operacionalizada e apresentada nos festejos atuais atuam enquanto discursividades que devem ser dimensionadas a partir de um estatuto epistemológico simétrico àqueles articulados pela história oficial elaborada acerca da diáspora africana para o Brasil. Pensar o esquema festivo do congado nesses termos é, sobretudo, garantir às populações africanas no Brasil, e seus descendentes, a possibilidade de concepções próprias acerca de experiências diversas.

É notório então que as versões míticas de aparição de Nossa Senhora do Rosário aos negros e as execuções rituais dos congados, colocam em cena e relacionam diferentes motivos, temas e situações que indicam, além de paralelos com fatos registrados historicamente, relações com motivos e temas míticos e rituais existentes entre povos da África Subsaariana, sobretudo os bantu da África Centro-Occidental.

É isso que podemos supor quando contrastamos alguns materiais desse esquema festivo realizado nos dias de hoje em Minas Gerais, seja com materiais históricos sobre os africanos escravizados no Brasil, e com alguns daqueles apresentados por Luc de Heusch

---

<sup>101</sup> Indicamos anteriormente alguns autores que trabalhavam segundo essa perspectiva que, apesar de importante, não podemos nos limitar a ela.

(1973, 1982, 2000) acerca das cosmologias dos bantu da África Centro-Occidental. Quando deslocados, alguns temas míticos ou rituais passam por reformulações, havendo inversões de sentido, fragmentações e desdobramentos diversos, com ênfases em algumas dimensões e detrimento de outras.

Procuraremos apontar como algumas concepções dos bantu da costa ocidental acerca dos europeus, quando estes lá chegaram, podem ser contrastadas com algumas concepções extraídas dos materiais míticos e rituais indicados pelos materiais dos congados que se atualizam no Brasil. Não desconsideramos, portanto, a transformação de elementos bantu nos congados, porém, entendemos que tais contrastes não devam ser pensados nos termos que os autores do início e metade do século XX os consideraram.

A hipótese é a de que relações e oposições extraídas dos motivos míticos e rituais dos congados podem, adotando uma perspectiva estruturalista, ser contrapostas a elementos existentes em mitos e rituais trabalhados por alguns africanistas, sobretudo os materiais sobre realidades, sobre as concepções bantu acerca da chegada dos europeus na África, sobre a dispersão dos clãs, das relações com a religiosidade católica, dentre outras.

Importa considerar que os festejos do congado, alguns poucos deles reunidos aqui, foram registrados em espaço de tempo e locais distintos. Assim, enquanto em algumas situações motivos míticos e rituais estão ausentes e/ou suspensos, até que conhecedores os realizem novamente – talvez de forma fragmentada ou rearticulando-a a contextos específicos – outros motivos e temas podem ser acentuados, transformados e/ou abandonados. É o que podemos perceber quando nos atemos à leitura de diferentes monografias referentes a festejos específicos que se desdobram em localidades diversas.

Gostaríamos de chamar atenção para um motivo, já indicado por Lévi-Strauss (1993b) para a mitologia dos povos ameríndios, aquele da “abertura para o outro”. É possível indicar o desdobramento deste tema também nos materiais reunidos por Luc de Heusch (2000) sobre povos bantu, sobretudo os da costa ocidental, quando do contato com os europeus, no continente africano, em meados do século XV. Esse tema pode ser contrastado ainda com mensagens extraídas de motivos que se desdobram nas versões míticas e rituais dos congados atuais.

Fazemos aqui breves considerações sobre um tema amplo entre os bantu e indicado por Luc de Heusch no último livro da trilogia sobre mitos e ritos desses povos. Em mitos e rituais dos *yombe*, dos *woyo*, e dos *kongo*, bantu da costa ocidental, Heusch (2000) destaca a elaboração de um *nkisi*, onde ocorre a junção simultânea (condensação) dos poderes da

natureza e dos ancestrais mortos (os albinos), e que também será identificada como sendo a mãe primordial ou original existente na cosmologia destes povos. Os materiais indicam que ela seria a responsável simultânea pela fertilidade da terra, pois que associada ao poder das águas, e também da fertilidade da sociedade, mãe dos diferentes povos e seres concebíveis.

Assim, há os poderes *nkita*, poderes dos ancestrais advindos da natureza que se manifestam no *nkisi* (HEUSCH, 2000, p. 239). O símbolo de excelência de *nkita* seria uma pedra extraída das águas por homens e mulheres em transe, que as introduziriam em um santuário, o que remete a uma espécie de pesca mítica. Assim, o autor destaca que a apropriação do *nkita* não seria a mesma coisa que a fabricação do *nkisi*, ambos são objetos de poder construídos, mas estes últimos, de cunho mais individual. Já o *nkita*, destaca Heusch, é apresentado segundo as argumentações do autor africano, Mata Makala, no caso, seriam espécies de deuses clânicos; coletivos, portanto, referentes ainda à proteção dos clãs e à dispersão e proliferação dos mesmos.

Ocorre que, junto aos rituais onde são fabricados esses objetos, estão associados aqueles de entronização do poder real. Luc de Heusch chega a indicar um modelo de ritual próximo ao *kimpassi*, mas um pouco diverso no caso do *nkita*, já que este se trata de uma produção coletivizada.

Heusch (2000) destaca, ainda, que os *kongo* consideravam os portugueses como os albinos que vinham do mar, albinos que são associados aos ancestrais mortos, e que tinham sua morada no mar. O mar é tido como o elo entre o mundo dos mortos e dos vivos. Assim, o *Nkita* é construído a partir dos poderes das águas; e o que seria a mãe original ou primordial entre os *kongo* também é considerado a mãe dos albinos. Todos os povos concebíveis pelos *kongos* seriam filhos dela, o que o autor indica através de uma série de mitos de povos vizinhos sobre o surgimento dos clãs, dos seres monstruosos, dos albinos, etc.

Grosso modo, o motivo da mãe original ou primordial, que se desdobra entre diferentes bantu, transmite uma mensagem que apresenta paralelos com aquela transmitida por Nossa Senhora do Rosário nos congados atuais. A saber, onde estão articulados rituais que simultaneamente versam sobre os seguintes temas ali condensados: o período das chuvas e poder de fertilidade da terra, a entronização do poder real, a presença de grupos sociais diversos que se identificam com uma única figura<sup>102</sup> e, ainda, da busca e elaboração coletiva de uma divindade. Parece que ideia de Nossa Senhora como a mãe de Jesus, associada à mãe

---

<sup>102</sup> A santa, que ora aparece na água, na rocha ou na mata, conforme as diferentes versões do mito de aparição da santa aos antigos negros escravos.

dos homens e dos mais diferentes seres – ternos de congado, senhores de escravos, diferentes africanos, etc – está em operação entre os congados atuais.

George Balandier (2013) também apresenta material sobre os *kongo*, demonstrando como entre estes povos havia um motivo mítico acerca da dispersão dos clãs. Balandier indica o motivo da mãe original (“*mère de la origine*”), como sendo *Ma Mpolo*. Balandier destaca ainda o trabalho de Wan Wing sobre os bacongo, indicando um dinamismo de continuidade que operava entre esses povos a partir de inúmeros contos, o que remonta às interpretações do casal original, o senhor kongo e a mãe primitiva (*Le Seigneur Kongo e La Mère primitive*). E que esses contos se referem ao lugar de fundação do reino Mbanza Kongo (BALANDIER, 2013, p. 181 e 182).

Balandier (2013) demonstra então a dispersão desse reino através das ordens dadas àqueles povos (os kongo) para avançar em direção a nordeste, o que o autor demonstra como sendo uma das razões dos desdobramentos clânicos entre esses povos. Vemos que tanto na cosmologia quanto na história destes povos, havia a existência de desdobramentos de clãs em torno de um rei Kongo e uma mãe primitiva, primeva, original. Isso aponta paralelos com os motivos atualizados nos congados em Minas Gerais nos dias de hoje, assim como as variações do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário.

Como já apresentado, o esquema festivo do congado envolve as dinâmicas entre diferentes agrupamentos que coroam um rei, e permanecendo em destaque nos festejos atuais no Brasil, a figura do Rei do Congo. Festividade essa, dedicada simultaneamente à coroação de reis próprios e a santos católicos, na maioria dos casos a Nossa Senhora do Rosário – mas que também pode ser dedicada a outros santos católicos adotados pelos afro-americanos.

Destacamos então que devido aos enunciados míticos e rituais apresentados nos congados, que apontam Nossa Senhora do Rosário como a santa dos negros, poderia estar associado a lógicas que já estariam em transformação na cosmologia bantu, sobretudo daqueles da costa ocidental. A saber, referente à mãe primordial e à dispersão dos clãs. Estas reflexões serão trabalhadas de forma pormenorizada no capítulo quatro “6 *Da abertura para o outro*: *Nsanga Nkita e Nossa Senhora do Rosário*”, apresentada após as análises das versões míticas de aparição de Nossa Senhora do Rosário narradas por diferentes congados.

Conforme abordado por Lévi-Strauss (1993a, 2003 e 2005), motivos presentes em diferentes mitos e rituais podem se desdobrar, modificando alguns aspectos, para se adequarem às vicissitudes locais. Por isso, através dos motivos míticos e rituais seria possível contrastar e pensar, em conjunto, temas distantes no tempo e no espaço. Sejam esses temas e

motivos referentes a um mesmo conjunto populacional ou não. E, ainda, sob um plano estrutural, motivos míticos e rituais não precisam ser contrastados apenas entre um mesmo povo ou entre povos vizinhos, mas também com aqueles extraídos de mitos e ritos das mais diferentes populações.

Os motivos ritualizados existentes entre os congados, como a entronização do poder real, ou a coroação de um Rei do Congo, a relação com os santos, sejam os católicos e os não-católicos, os conflitos e alianças entre diferentes estilos de ternos de congado, cada qual remetendo a especificidades classificatórias, podem estar operando de forma muito próxima ao que Lévi-Strauss (2004) indicou acerca dos mitos. Lévi-Strauss sugere que temas e motivos míticos servem menos como ferramenta para os homens se pensarem através deles no tempo, mas os temas e motivos rituais parecem estar se pensando entre si. Ou seja, para utilizarmos a expressão de Lévi-Strauss (2003), os sentidos destes temas diversos parecem eventualmente “decolar” daquele de onde se iniciaram, assumindo outros novos, dialogando e transformando-se no processo.

Retornaremos a isso. Indicamos estas reflexões aqui para justificar nossa incursão acerca de temas presentes entre os bantu, assim como para destacar como eles podem ser dimensionados e contrastados com motivos míticos e rituais dos congados atuais.

## **5. O totemismo nos festejos existiria?**

Nina Rodrigues (2010) enfatiza que uma das influências das populações que vieram para o Brasil foi o totemismo, e que a introdução no Brasil não retirou desses povos “a disposição mental ao Totemismo” (NINA RODRIGUES, 2010, p. 199), daí sua busca por onde ele poderia aparecer na vida diária. A hipótese do autor é que “havemos de encontrá-la na tendência e nos esforços para se construir nos elementos de sobrevivência de nossas festas populares.” (IBIDEM).

O autor ressalta que nos chamados “*ranchos*” e nos “*ternos*”, que faziam cortejos nas festas populares, os africanos utilizavam-se de referências animais e de objetos para manifestar suas “*tendências totêmicas*”. Ele enfatiza que, independente do que os grupos utilizavam para se diferenciarem, permaneciam tabus destinados a uns totens e tentativas de semelhanças a outros, sejam eles animais, plantas ou objetos. Cito o trecho sobre os “*ranchos*” e os “*ternos*”:

[...] os ranchos de Reis são essencialmente ranchos da dança ou bailado. E é para notar que as danças dos ranchos baianos são uma imitação, quase direi uma reprodução, das danças da iniciação da puberdade ou de certas danças de caça dos povos selvagens. A comparação mais superficial das nossas com essas danças bem o demonstra. As danças dos ranchos de Reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. Este objeto ou animal é representado por uma figura de grandes proporções, com as formas do animal ou objeto escolhido, boi, borboleta, navio, etc., debaixo da qual se mete um homem que a faz marchar e dançar. (IBIDEM, p. 202)

Sobre o totemismo, as danças de iniciação e de guerra, assim como acerca de Sir James Frazer, Nina Rodrigues enfatiza:

Não importa aqui a distinção que Frazer estabelece entre as danças totêmicas, as da iniciação da puberdade e as danças de caça. Domina em todas a mesma situação mental, pois as danças dos caçadores possuem uma intenção propiciatória que denuncia a crença no parentesco, superioridade ou inteligência do animal. (IBIDEM, p. 203)

Parece-nos que os ranchos e os ternos no Brasil, ao se valerem de diferentes animais e objetos como sinais diacríticos, para demarcar diferenças e semelhanças entre grupos de pessoas, demonstram que operava ali um sistema de classificação:

Se fica exuberantemente demonstrado que, nas nossas festas e costumes populares, se descobre uma intenção totêmica transmitida pelos Negros e Indígenas, nenhum elemento nos autoriza, todavia, a descobrir nela a influencia especial deste ou daquele povo negro. Entre os Bantus, em toda a África austral, domina francamente o Totemismo, mas persiste ele ainda mesmo nos povos Sudaneses que possuem uma estrutura social muito mais complexa. (NINA RODRIGUES, 2010, p. 203) [grifo nosso]

O autor apresenta a impossibilidade de separar as influências bantas, sudanesas e indígenas no que se refere à “tradição totêmica” nas festas populares, ressaltando que esse seria um ponto de diálogo entre esses povos em meio às “nossas festas”. Todavia, não perde a oportunidade de ressaltar uma maior complexidade quando se trata dos sudaneses, já que teriam colaborado menos com as “tendências totêmicas transmitidas aos afro-brasileiros”.

Nota-se que Nina Rodrigues, tal como outros autores, compreende o totemismo enquanto princípios de menor complexidade, algo “primitivo” ou arcaico e, por sua vez, mais presente no continente africano entre os bantos, e que teria perdurado nas festas populares no Brasil.



Os princípios totêmicos e sua suposta disseminação nos festejos populares no Brasil serão utilizados para corroborar a tese de que os bantos teriam instituições sociais menos complexas que a dos sudaneses. Embora o totemismo fosse presente entre outros povos africanos, com bem indica Nina Rodrigues, para este, o uso dessa noção esta atrelada aos determinismos biológicos utilizados para classificação cultural, ou seja, os povos que apresentam influências totêmicas poderiam ser vistos em uma escala cultural inferior.

Arthur Ramos (2001) também salienta que o sistema de classificação totêmico era bastante disseminado entre os bantos. No entanto, ele restringe à influência banta a sobrevivência do totemismo no Brasil, conforme indica: “O totemismo africano de sobrevivência no Brasil é essencialmente de origem banto, entre cujos povos se achava mais disseminada que entre os sudaneses” (RAMOS, 2001. p. 283).

Para isso, Ramos indica autores que estudaram os sistemas totêmicos naquele continente, destacando que havia vários totens entre povos africanos, como o da serpente, do lobo, do bisão, de aves e de peixes. Ele apresenta ainda, como o totem poderia determinar as alianças matrimoniais.

Família, entre eles – escreve este autor – tem nome de *lunda*, ou *anda* e se referem ao grupo constituindo o totem: *anda* do elefante, da cobra, etc., isto é, família de todos os indivíduos que descendem do elefante e da cobra, etc. Os casamentos ou ligações conjugais também são proibidos tanto no primeiro caso como neste último. (NOGUEIRA A.F., 1880, p. 284, apud. RAMOS, 2001, p. 283)

Arthur Ramos (2001) argumenta que no Brasil os totens se diversificaram e que, além de animais e aves como o avestruz e o beija flor, plantas e flores como a laranjeira e a rosa foram incorporados. Ramos salienta também a presença de seres fabulosos como a fênix, a sereia, dentre outros personagens meio humano e meio animal. A presença de seres inanimados também seria utilizada, como o navio e a coroa.

Segundo Ramos (2001), os ranchos são os que mais apresentavam aspectos totêmicos, nos quais seus personagens se referiam a animais ou vegetais. No rancho do peixe havia o pescador, no do veado ou da onça, um caçador, no de flores e plantas, um jardineiro com um grande regador, “no do navio, há marinheiros, pilotos, contra-mestres, enfim, uma marinha inteira e uma fortaleza que bate-se com o navio.” (RAMOS, 2001. p. 284).

Para Nina Rodrigues (2010) e Arthur Ramos (2001), o totemismo de descendência dos sudaneses, sobretudo dos jejes, teria pouca influência sobre os afro-brasileiros, considerando-

se certa “fraqueza das instituições totêmicas sudanesas” (RAMOS, 2001, p. 285). Já o totemismo de procedência banto teria permanecido, sendo o totem do boi aquele que sobreviveu, já que teria estabelecido diálogos com outros temas, “reforçado por temas análogos do folclore caboclo dos vaqueiros, de influência ameríndia em certos pontos do Nordeste e Centro brasileiros” (RAMOS, 2001. p. 285).

Nina Rodrigues (2010) e Arhur Ramos (2001) classificaram as culturas bantas no Novo Mundo como as mais sujeitas às miscigenações, aquelas com sistema mítico mais pobre que o dos sudaneses e as que influenciaram, com o totemismo, os festejos brasileiros. E como consideravam as classificações totêmicas no período como não-lógicas, expoentes de maior primitividade, assim dimensionavam também os bantos em contraste aos sudaneses.

Em meio aos determinismos biológicos na abordagem cultural, considerando-se o totemismo como influência específica de um ou outro povo, esses autores ainda destacaram mudanças e transformações daqueles modelos totêmicos, dessas instituições sociais de classificação de diferenças. Enfatizaram que através dela seria possível pensar tanto as relações estabelecidas pelas populações escravas no sistema colonial, quanto possíveis relações com outras populações ali existentes, uma vez que, por meio do totemismo se estabeleceriam diálogos com aquilo que seria “a influência ameríndia” ou pontos do “folclore caboclo dos vaqueiros”, citados acima.

A comparação e o contraste por meio da instituição totemismo não param por aí. Ramos (2001) destaca as influências totêmicas em outras regiões da América. Apresentando outras regiões que teriam recebido populações bantas como escravas, o autor se refere então aos *cabildos* cubanos, também denominados por *cofradías* e *comparsas*. Os *cabildos* descritos por Fernando Ortiz em “Los Cabildos Afro-Cubanos” (1921) é, então, citado por Ramos (2001).

Fernando Ortiz também se refere aos *cabildos* em “Los Negros Brujos” (1995), destacando que esses grupos apresentavam aspectos totêmicos, já que as comitivas que saíam durante as noites de carnaval e em outras situações de cortejos pelas ruas de Havana, apresentavam os seguintes nomes: “*El Gavián*”, “*Los Congos Libres*”, “*El Alacram*”, “*La Culebra*”<sup>103</sup>.

Parece que havia ali um sistema de classificação em operação que articulava diferenças entre grupos através da associação com espécies animais e com “nomes étnicos”.

---

<sup>103</sup> Respectivamente: “O Gavião”, “Os Congos Livres”, “O Escorpião”, “A Cobra”. Destacamos o nome de animais e a denominação metaétnica usados na classificação de diferença entre grupos sociais.

Não é possível saber se havia um sistema de restrição referente a alianças e a trocas diversas, ou seja, se em torno destas classificações se articulavam um conjunto de regras prescritivas, mas quando nos debruçamos sobre outras obras de Fernando Ortiz (1981 e 1995), tudo indica que essas regras ali se articulavam.

Fernando Ortiz (1995) apresenta reflexões importantes, como a que questiona se era possível denominar os cabildos por *confradias*, pois no catolicismo elas se referem a um único santo, e os cabildos se referiam a vários. O autor esclarece que havia decretos da Igreja Católica que impediam que os santos africanos fossem cultuados pelos *cabildos*. Isso teria levado os *cabildos* a adotarem a bandeira de um santo católico, conduzida à frente de cada um deles, suprimindo, assim, possíveis “*objetos fetichistas*” (ORTIZ, 1995).

Ortiz (1995) oferece ainda a descrição de um dia de cortejo feito pelos cabildos ao palácio do governador em Havana, no início do século XX, no domingo, tal como estipulado pela Igreja. Os grupos diversos lá iam pedir esmolas e abençoar o governador. O autor afirma então que os elementos utilizados para classificar os grupos, eram confeccionados e levados para a rua para serem açoitados, em uma espécie de batalha onde destruíam o referido objeto. Pelas descrições, não é possível saber se o cabildo “*La Culebra*” levava uma cobra para açoitá-la ou outro cabildo a levava. É evidente, no entanto, que havia disputas e rivalidades articuladas entre os diferentes cabildos. Tudo isso em meio a cortejos públicos onde os grupos pediam esmolas, abençoavam e se diferenciavam valendo-se de animais e nomes étnicos.

As associações e organizações que os cabildos agenciavam em Cuba no final do século XIX e início do XX podem ser pensadas em conjunto e contrastados com as “organizações étnicas”, que Carneiro da Cunha (2012) destaca como associações de “canto”, que auxiliavam e emprestavam dinheiro para a alforria dos negros escravos no Brasil. Em nota, a autora evidencia a correspondência das organizações étnicas dos africanos e seus descendentes no Brasil com os cabildos cubanos e destes com os cantos baianos e com os cantos de negros de ganho descritos, sobretudo, por Manoel Querino (1938) em *Costumes Africanos no Brasil* (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Talvez não seja possível precisar as origens bantas ou sudanesas dos “cantos baianos” e, apesar de Manuel Querino destacar a origem sudanesa destes, Carneiro da Cunha (2012) especifica que essas associações tinham um nome específico entre os iorubás no estado da Bahia, eram chamados de *esusu*.<sup>104</sup> “Os iorubas, por exemplo, tinham associações voluntárias

---

<sup>104</sup> Em uma tradução livre do iorubá, *esusu* significa cana. Provavelmente referência à cana-de-açúcar, o que remete à associação entre uma série natural, vegetal e outra social. A associação entre duas séries, uma social e

extremamente eficientes, chamadas *esusu*, que funcionavam sob esse princípio” (W. BASCON, 1952, apud. CARNEIRO DA CUNHA, 2012. p. 58). No que se refere ao “*esusu*”, temos a classificação que associa duas séries, grupos sociais a vegetais, indicando assim um possível esquema totêmico vinculado a uma suposta influência sudanesa.

Ainda que para alguns casos seja difícil precisar as influências origens decorrentes de populações africanas específicas, os diversos materiais indicam que havia um esquema de classificação nestas associações de canto que aludiam à produção de diferenças que se valiam de mecanismos diversos, e em alguns casos, do uso de plantas ou animais para diferenciar grupos sociais.

George Balandier (2013) também apresenta materiais convincentes acerca dos clãs entre os bantu da costa ocidental, sobretudo entre os Kongo. O autor aponta que se classificavam a partir da associação com séries animais ou vegetais. E demonstra que regras de parentesco eram articuladas pelas definições de clã e que o casamento devia ser realizado entre membros de clãs distintos, enfatizando que o chefe do clã, espécie de mágico e feiticeiro, portava uma insígnia que servia tanto para classificar os clãs como para associá-los ao poder do animal ou vegetal a eles vinculado<sup>105</sup>. Como destacamos acima, o autor informa que os diversos clãs seriam oriundos de um casal de origem, do Senhor Kongo e da Mãe Original (primeva). O primeiro era confundido com o próprio chefe real, assim, o surgimento e a dispersão dos clãs se confundiriam com a própria origem do reino Mbanza Kongo.

Disso tudo, nota-se que na América estava em curso mecanismos de elaboração de diferenças sociais, que se valiam de elementos variados para articular as classificações de diferenças entre grupos de pessoas em meio ao sistema colonial e escravista. Sistema escravista que, através de diferentes políticas, restringia, impedia e coordenava as articulações e organizações de laços sociais entre os escravos, principalmente aqueles ligados às irmandades religiosas, pois passavam por certa institucionalização. Ainda, assim, outros meios referentes à classificação de diferenças, ou melhor, à articulação das reciprocidades, parecem ter se desdobrado entre os africanos escravizados e seus descendentes. É o que

---

outra animal ou vegetal é indicado por Lévi-Strauss (2005) como uma articulação presente nas classificações totêmicas. Mais adiante, ater-nos-emos a essa questão.

<sup>105</sup> Destacamos que entre os congados atuais alguns capitães e chefes dos grupos, responsáveis por conduzir o grupo no festejo e “sabor” das cantigas e segredos, porta um bastão. Curioso é que muitas das vezes este bastão pode ter esculpido, em sua extremidade superior, um rosto, normalmente associado a um protetor espiritual e/ou antepassado. Na linguagem nativa, um preto-velho.

podemos destacar quando dos materiais reunidos seja sobre os cabidos, os ranchos, os ternos e os estilos de congados atuais.

### **5.1. O que seriam os totemismos e as etnicidades nos festejos?**

As associações de canto, ou étnicas existentes no Brasil, os *cabidos* descritos em Cuba e as formas de classificação que Ramos (2001) e Nina Rodrigues (2010) identificaram em diferentes grupos que realizavam festas no Brasil, apontam que sistemas de classificação de diferenças estavam em operação, seja em meio às associações diversas e/ou entre os agrupamentos que se constituíam, mesmo que momentaneamente, durante o sistema colonial.

Esses sistemas de classificações de diferenças, indicados pelos autores como heranças totêmicas dos povos africanos, são transformações e reorganizações sociais das populações africanas e de seus descendentes no Brasil, pois tentavam se rearticular diante de um contexto de dominação e violência. Ainda que, podemos dizer, derrotados politicamente, moralmente e religiosamente, já sem autoridade sobre seus corpos e destinos, as populações escravizadas lutavam para constituir grupos e associações baseando-se, sobretudo, em classificações pautadas por princípios próprios que se rearticulavam.

A produção de diferenças entre grupos, elaborados pelos africanos escravizados, poderia ser observada em festas públicas, e funcionavam como associações para auxílios diversos quanto às alforrias, aos cultos, aos funerais, à realização de festas, dentre outros. É plausível dizer que os descendentes de escravos, os negros e mulatos nascidos no Brasil no decorrer do tempo, também se articularam por meio destas formas de associação, transformando-a.

Durante o século XIX, é apontado que alguns daqueles agrupamentos valiam-se da imagem de diversos animais, de plantas e de objetos inanimados para a produção de diferenças entre grupos, tal como indicam Ortiz (1995), Ramos (2001), Nina Rodrigues (2010), Morais Filho (2012) e Carneiro da Cunha (2012). Elementos materiais distintos foram utilizados, a partir de cada região e ocasião, de maneira peculiar, classificando e demarcando possíveis diferenças entre agrupamentos que se organizavam de forma a atuarem publicamente.

Ora, as obras que abordaram o tema dos “congós, congados e congadas” (RABAÇAL, 1976) também apontam formas de classificação e produção de diferenças entre os estilos de grupos de congado, indicando atuações festivas e elaborações de diferenças que se baseiam, sobretudo, em sinais diacríticos diversos. Em muitos casos, os estilos de ternos ou guardas de

congado se valem da musicalidade, das danças, dos objetos portados, das indumentárias e das funções rituais em torno dos santos católicos, dos reis e rainhas, tudo para estabelecerem classificações entre grupos, remetendo a formas de organização étnica e identitária.

Seja em Morais Filho (2012), Rabaçal (1976), Brandão (1978 e 1985), Bandeira (1988), Martins, (1997), Couto (2003), Costa (2012), Vilarino (2007), Silva (2009) e vários outros, o tema da variabilidade entre os grupos que compõem uma festa local está presente. E isso, a despeito das especificidades e motivos existentes nos festejos, tais como as coroações dos reis congos; dos objetos que lhes afigura e de suas especificidades quanto às formas, sequências e organizações festivas, assim como dos objetos ali agenciados, como os mastros de santos católicos, os bastões de capitão, as guias e colares, os tambores, etc.

Temos que, para alguns locais e épocas, Ramos (2001), Nina Rodrigues (2010) e Ortiz (1995) apontaram materiais onde diferentes ternos, ranchos e cabildos se valeram de animais, de vegetais, de objetos inanimados e/ou “nomes étnicos” para estabelecerem suas diferenças. No entanto, em festejos registrados já na segunda metade do século XX acerca dos congados, as referências se limitam às diferenças pautadas por “nomes étnicos”.

Apesar dos materiais utilizados por diferentes agrupamentos para produzir classificações tenham se alterado, a existência de regras e lógicas que organizam essas diferenciações parecem persistir. Esse é o ponto central para me referir, adiante, ao que Lévi-Strauss (2012) considerou por estruturas de reciprocidade.

A hipótese lançada é a de que distintos sinais diacríticos utilizados pelos mais variados ternos de congado em festejos realizados no Brasil, atualmente, e aqueles utilizados por outros agrupamentos, nos festejos que podem ser abarcados pelo esquema aqui proposto, como o dos cabildos cubanos, os ranchos e as demais ocorrências no Brasil durante o século XVIII e XIX, estão articulando e produzindo transformações que se referem a sistemas de classificação de diferenças entre grupos sociais.

E como próprio a todo sistema, esses sistemas de diferenças não devem ser analisados e compreendidos pelo todo – o que até poderia ser reunido etnologicamente pelos mais diferentes registros históricos – mas devem ser abarcados por meio dos elementos que o compõem localmente.

Com o intuito de apontar, brevemente, possíveis homologias entre o sistema de classificação étnico e totêmico, passamos à tentativa de precisar alguns pontos acerca da

discussão sobre o totemismo. Posteriormente retornaremos à etnicidade indicando as homologias desses sistemas de classificação de diferenças.

## **5.2. Totemismo como classificação e os estilos de congado**

O exercício aqui é o de pensar as diferenciações entre estilos de grupo indicados na bibliografia sobre o esquema festivo do congado. Destacamos que um sistema de classificação de diferenças se transforma em meio aos estilos de congados dos dias de hoje. No próximo tópico, ater-nos-emos a outro modelo que pode nos servir de contraponto ao totemismo, o modelo sacrificial, tal como sugerido por Lévi-Strauss (2005). Passamos agora a uma rápida recapitulação da discussão sobre o totemismo, de como ele estava vinculado a um pensamento pré-lógico e como esta concepção está atrelada às reflexões acerca dos bantos e dos sudaneses no Brasil.

Nas obras *O totemismo hoje* e no *O Pensamento Selvagem*, Claude Lévi-Strauss esclarece que não se trata de considerar o totemismo enquanto não-lógico ou herança de sociedades que apresentariam uma mentalidade primitiva. Crítica direcionada à obra de Lucien Lévy-Bruhl (1922), *A mentalidade Primitiva*, onde teria destacado que populações de mentalidade primitiva não teriam alcançado a capacidade de um pensamento lógico, portanto, seriam vistas como pré-lógicas, tendo como uma de suas expressões, o totemismo. Tais populações, arcaicas e primitivas, estariam ainda fora da história e da possibilidade de considerá-la e articulá-la.<sup>106</sup>

Devido à desconsideração do pensamento ocidental acerca da capacidade de outros povos conceberem acontecimentos históricos, pensamento comum entre os séculos XV e XX, e mesmo nos dias atuais, os acontecimentos referentes a contatos culturais, transposições transatlânticas, escravidões, dinâmicas religiosas, dentre outros, levam-nos a questionar alguns pressupostos aparentemente arraigados nas análises sociológicas.

Como exemplo disso, temos aquelas análises que consideram o culto à Nossa Senhora do Rosário entre os negros africanos e seus descendentes no Brasil como uma imposição da catequese ou, ainda, que os festejos de coroação de reis congos e de saudação a santos católicos, efetuadas pelos grupos de congado ao longo do tempo, seriam indicações da aceitação e de uma dominação religiosa, cultural e política promovida pelos europeus.

---

<sup>106</sup> Os estudos de Nina Rodrigues (2010) consideraram os bantos como populações primitivas, que apresentavam fracas instituições sociais, sem domínio da escrita, e uma mentalidade pré-lógica, associando-os ao totemismo.

Essa perspectiva parece corroborar a ideia de que as populações africanas no Novo Mundo podem ser pensadas apenas como sujeitadas à escravidão e ao colonialismo. Assim, elas não seriam capazes de se pensarem no tempo e na história a partir de concepções próprias. Ater-nos-emos adiante, sobretudo a partir das concepções de Marshall Sahlins (2007), que diferentemente dessas concepções, considera fundamental pensar as concepções dos mais diferentes povos quando dos contatos coloniais e históricos, ou seja, tomá-los enquanto sujeitos nestes processos.

Acerca do totemismo nos festejos brasileiros, as indicações Nina Rodrigues estão baseadas na elaboração teórica apontadas acima, a saber, de que o totemismo atestaria a existência de um pensamento primitivo, arcaico. Assim, os “graus de primitividade” de diferentes populações escravizadas na África Subsaariana eram medidos através daquelas instituições sociais que lhes faltava e daquelas que, “ainda”, estariam presentes entre os mesmos. Para o autor, seria uma questão de tempo até que os bantos superassem aquele tipo de pensamento totêmico, algo que os sudaneses já teriam realizado.

Refletindo sobre o totemismo, Lévi-Strauss (2005) faz uma distinção entre o pensamento domesticado e o pensamento em estado selvagem, indicando que ambos poderiam ocorrer mutuamente nas mais diferentes sociedades. O autor considera o totemismo enquanto parte de um pensamento em estado selvagem, não o vendo como pré-lógico, mas como um sistema lógico que assemelha duas séries diferenciais.

Sobre o totemismo como sistema de classificação de diferenças anuncia, “[...] é o totemismo ou que se pretende como tal que constitui não um modo mas um aspecto ou um momento da classificação” (LÉVI-STRAUSS, 2005. p. 244).

Acerca da especificidade do totemismo em oposição ao mito e ao ritual, Lévi-Strauss ressalta:

Diferente dos outros sistemas de classificação que são sobretudo *concebidos* (como os mitos) ou *postos em ação* (como os ritos), o totemismo é quase sempre *vivido*, ou seja, ele adere a grupos concretos e a indivíduos concretos, porque é um *sistema hereditário de classificação*. (IBIDEM, p. 258)  
[destaques do autor]

Para o esquema festivo do congado, entendemos que seja possível perceber que uma mesma mensagem perpassa diferentes sistemas classificatórios, tal como os mitos, os rituais e



o totemismo. Ou melhor, que uma mensagem está em articulação em meio a estes sistemas classificatórios que, como veremos, trata-se dos princípios de reciprocidade.

Consideramos que, se nos ativermos às relações entre o que é *concebido, colocado em ação e vivido*, é possível apontarmos desdobramentos e transformações peculiares a esses sistemas de classificações que se encontram em transformação, no decorrer de alguns séculos, no esquema festivo do congado.

Retornando à citação, Lévi-Strauss (2005) destaca em nota que nem todas as formas de totemismo seriam hereditárias. E para demonstrar o aspecto lógico das classificações totêmicas, afirma que elas têm um duplo objetivo, posto que as espécies naturais existem verdadeiramente, sob a forma de série descontínua, e que os segmentos sociais também existem:

O totemismo, ou o que se pretende como tal, limita-se a conceber uma homologia de estrutura entre as duas séries, hipótese perfeitamente legítima, pois os segmentos sociais estão instituídos, e cada sociedade tem o poder de tornar a hipótese plausível, nela conformando suas regras e representações. (IBIDEM, p. 253)

Independente do quê se utilize para associar aos segmentos sociais, classificando-os – sejam animais, vegetais ou objetos variados, geralmente dados no mundo – é importante destacar que cada sociedade torna plausíveis tais associações<sup>107</sup>. E assim produzem um esquema lógico de classificação.

Essas lógicas trabalhariam, simultaneamente, sob vários eixos, sendo que as relações que se colocam entre seus termos são, na maioria das vezes, baseadas na contiguidade ou na semelhança.

Contrastando com concepções “modernas”, Lévi-Strauss considera que as lógicas expressas no totemismo “não se distinguem formalmente de outras taxionomias mesmo modernas, onde contiguidade e semelhança desempenham sempre um papel fundamental” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 79).

---

<sup>107</sup> Com o advento da circunavegação - que entre o século XV e XVI ganhou contornos maiores e causou importante impacto entre diferentes povos -, um maior contato entre povos distintos se consolidou. As diferenças entre os povos também podem ter fornecido matéria prima, e também terem sido concebidas, em termos daqueles antigos esquemas de classificações já existentes. Obviamente esses novos elementos ocasionaram modificações naqueles sistemas classificatórios. Assim, as concepções sobre os outros se dão em termos de transformação de elementos próprios, o que ocasiona novas configurações. Sendo assim, afetam ambos os povos, envolvidos no processo, de forma diversificada.

Lévi-Strauss aproxima então o totemismo, anteriormente concebido como “não lógico”, das reflexões elaboradas por aqueles que se instituíram os reconhecedores da razão, os ocidentais. Assim, ele aponta que os princípios de classificação trabalhados no totemismo realizam a mesma coisa que as taxionomias modernas.

A partir dessas formulações, importa pensar as ênfases entre os “totemismos africanos” e suas transformações, indicadas pelas descrições de festejos ocorridos na América, seja dos cabildos, das associações étnicas, dos cantos baianos, dos ranchos, dos ternos, dos maracatus, dos cucumbis e dos congos. E mesmo que não nos tenhamos aprofundado sobre os totemismos existentes entre os africanos, destacamos que um sistema de classificação de diferenças se articulava entre os mesmos, tal como abordado por George Balandier (2013).

Nessa perspectiva, considerar que sistemas de classificação de diferenças se transformam em meio à escravidão no Novo Mundo, assim como as lógicas por eles articuladas, parece-nos de grande importância.

Em primeiro lugar, o totemismo apontado em diferentes contextos por Nina Rodrigues (2010), Arthur Ramos (2001) e Roger Bastide (1974), podem ser vistos como momentos de classificação das relações sociais colocadas em curso pelas populações africanas escravizadas e seus descendentes. Sob um regime de escravidão, de violência e de controle dos corpos, torna-se evidente que formas de pensar e classificar o mundo continuavam sendo operacionalizadas, ainda que em transformação.

Isso poderia ocorrer mesmo que os povos se valessem de materiais cada vez mais diversos, sejam animais e vegetais diferentes, objetos inanimados e “nomes étnicos” dados àquelas populações pelo sistema escravista; os nomes metaétnicos. Materiais aos quais poderiam ser conferidos sentidos cada vez mais diversos, já que articulados a um sistema contextual de classificação de diferenças.

Destacamos que, para as associações e grupos descritos e reunidos ao longo do tempo, duas séries continuavam a ser contrastadas para a produção de classificações, primeiramente, a associação entre séries animais e/ou vegetais a séries sociais e, posteriormente, séries sociais – os nomes étnicos e metaétnicos – a outras séries sociais, os grupos propriamente ditos.

Em segundo lugar, no que se refere aos festejos do congado nos dias de hoje, diferentes grupos coroam seus reis, saúdam santos católicos e classificam-se de maneiras específicas quando contrastados com grupos de uma mesma festa ou com grupos de locais diferentes, seja em Minas Gerais ou em outros estados.

Sobre os estilos de ternos de congado, temos grupos de pessoas de um lado e denominações dos ternos de outro<sup>108</sup>. A despeito do que utilizam para diferenciarem-se uns dos outros, como a dança, a música, as vestimentas, e/ou as “imagens produzidas” através das ações rituais – sistema de classificação colocado em ação (LÉVI-STRAUSS, 2005) –, importa perceber como estes grupos articulam e operacionalizam suas simbologias rituais em meio ao sistema de relações em que estão articulados.

Em festas de congado de locais diferentes, existem sinais diacríticos variados, mas que podem ser dimensionados quando focalizamos a análise na dinâmica entre os ternos. Tais sinais diacríticos estabelecem não uma correspondência entre séries naturais e outras sociais, mas associam duas séries para classificar diferenças, ambas, séries sociais. Mesmo que não estejam associando séries naturais a séries sociais, as diferenças entre os ternos de congado remetem a um momento de classificação de diferenças e aproximações. É possível inferir assim, que entre os ternos de congado estejam em operação classificações baseadas em distinções étnicas.

Lévi-Strauss (2005) já indicava que a classificação totêmica não se refere apenas àquelas estabelecidas entre séries naturais e sociais, ressaltando que há populações que podem expressar uma lógica totêmica valendo-se de animais, de vegetais e de objetos manufaturados. Ao comentar um tema explorado por ele em *O totemismo hoje*, afirma em *O Pensamento Selvagem*:

o pretense totemismo é apenas um caso particular do problema geral das classificações e um exemplo dentre outros do papel frequentemente atribuído aos termos específicos para elaborar uma classificação social. (LÉVI-STRAUSS, 2005. p. 78)

A despeito do que os congados utilizam para se classificarem (dança, música, vestimentas e imagens produzidas através das ações rituais), é possível analisar como articulam e operam suas regras de classificação em meio ao sistema de relações em que estão articulados. Em outras palavras, quais são as regras pelas quais articulam uma lógica classificatória local?

---

<sup>108</sup> Dentre os estilos de ternos de congado há nomes que aludem a nomenclaturas metaétnicas como congo e moçambique e outros construídos independente a estas nomenclaturas como vilão, catopé e marujos.

Assim como o totemismo é um momento da classificação e deve ser estudado *in situ*, as diferenciações entre alguns ternos também devem ser estudadas em meio ao sistema do qual fazem parte, nos festejos onde se desdobram.

Como já destacado, ponto ao qual ainda retornaremos no quarto capítulo, os elementos presentes no sistema de relações [R.1/M.1] ressaltam a classificação entre estilos de ternos refletindo sobre diferentes populações negras. Contrastando-a com a lógica de classificação articulada em M.1/R.1, podemos perceber que nesta última há uma lógica de classificação entre grupos de pessoas provenientes de um mesmo continente, o africano. Mesmo que esses africanos estivessem no Brasil sob a condição de escravizados, supostamente sob mesma condição social, também foi empregado um procedimento de diferenciação e classificação entre eles. E conforme argumento durante toda esta tese, a condição de escravizado não impedia que os mesmos concebessem ou produzissem classificações e diferenciações entre grupos sociais com o que lhes fosse possível.

Já o sistema [R.3/M.3], parece operar com classificações entre estilos de grupo que remetem a populações que, no passado, estavam presentes em diferentes continentes, mas que agora estão ali articuladas, como os ameríndios, os europeus e os negros africanos. Populações também abordadas em estudos que tratam das populações formadoras do Brasil e do povo brasileiro, como os de Gilberto Freyre (2000) e Darcy Ribeiro (2006).<sup>109</sup>

Existem ainda, estilos de ternos de congado com os mesmos nomes daqueles “grupos de procedência” (SOARES, 2000) ou metaétnicos, tais como moçambique e congo. Por outro lado, existem aqueles “grupos de procedência” que aparecem em documentos coloniais de irmandades e inventários, mas que não ocorrem nas festas. Dentre esses grupos de procedência temos: cabinda, benguela, angola, congo-feijão, dentre vários outros já indicados<sup>110</sup>. E, ainda existem estilos de ternos denominados marujos, vilões e catopés, não associados aos nomes indicados como “grupos de procedência”.

Nos festejos do congado, o moçambique é tido como o grupo “*dos antigos*”, em referência aos antigos escravos e de seus conhecimentos acerca dos segredos do festejo e da feitiçaria. Referem-se, portanto, aos ancestrais escravos. Mas existem locais onde não há

---

<sup>109</sup> Pontos abordados no quarto capítulo, subitem “3.1 Do rito ao mito e do mito ao rito nos congados”.

<sup>110</sup> Entendemos que esses argumentos são suficientes para esclarecer e contrapor o que indica o trecho de Roger Bastide citado, em nota, por Patrícia Couto (2003). Onde o autor vincula os estilos de ternos presentes nos congados aos nomes metaétnicos disseminados em muitos documentos coloniais.

grupos de Moçambique, como em [R.2/M.2] e [R.3/M.3], existindo outros arranjos em torno dos estilos de ternos que ali se apresentam.

Aqui destacamos que em festas de congado de locais diferentes, existem sinais diacríticos similares ou variados, mas que devem ser pensados de acordo com as dinâmicas entre os estilos de ternos nos contextos em que se situam. Esses sinais diacríticos estabelecem não uma correspondência entre séries naturais e outras sociais, mas classificam diferentes estilos de congado. E isso, apesar desses diferentes grupos se reconhecerem também a partir de uma única denominação, “congado”. A peculiaridade aqui também pode ser a de que, apesar das diferenças, e as incluindo, todos são considerados congados. Polissemia e condensação de sentidos comuns aos rituais.

Além de tentarmos demonstrar as relações entre os ternos e as diferentes classificações que são *vividas* por ocasião das festas, exploraremos ainda a mitologia anunciada, sistema de classificação *concebido* e os rituais, sistema de classificação *colocado em ação*.

Agora, retomando o ponto acerca das dimensões que diferentes eixos lógicos podem aludir, indicamos:

É provável que o número, a natureza e a qualidade desses eixos lógicos não sejam os mesmos, segundo as culturas, e que se poderia classificá-las em mais ricas e em mais pobres a partir das propriedades formais dos sistemas de referência que demandam para construir suas estruturas de classificação. Todavia, mesmo as menos dotadas sob esse aspecto operam com lógicas de várias dimensões, cujo inventário, análise e interpretação exigiriam uma riqueza de informações etnográficas e gerais que muitas vezes nos faltam. (LÉVI-STRAUSS, 2005. p. 80)

Seriam algumas daquelas “lógicas de várias dimensões” que os estilos de ternos de congado, analisados em contextos relacionais específicos, permitiriam contrastar.

Sendo assim, não são os sinais diacríticos, eles mesmos, que devem ser contrastados com sinais diacríticos de grupos de outros festejos, mas as “lógicas totêmicas” ou classificatórias, que estão articuladas e se articulam nos variados festejos locais.<sup>111</sup>

Os sinais diacríticos possuem relações que devem ser pensadas localmente, pois se referem e articulam um sistema de relação local. Como exemplo, podemos ter a diferença musical ou a estética e ainda, ambas ao mesmo tempo, demarcando classificações entre estilos

---

<sup>111</sup> Reforçamos que este tema é abordado a partir dos dados de campo no capítulo quatro, subitem “3.1 Do rito ao mito e do mito ao rito nos congados”.

de ternos de um local. Em outros festejos, tais diferenças podem ser anunciadas a partir da diferença na dança, mas não na música, e por aí vai.

Já as “lógicas totêmicas” podem apresentar especificidades, simetrias e transformações quando contrastadas com lógicas de outros festejos. Assim, são antes as lógicas que são contrastáveis, e estas podem ser extraídas quando nos debruçamos sobre as relações entre os estilos de ternos locais. Valendo-se dessas dimensões lógicas variadas é que seria possível o contraste com festas de locais diferentes e assim, indicar e estabelecer simetrias, afastamentos e/ou transformações entre lógicas de festejos distintos.

Os estilos de grupos diferentes estão articulados a festejos locais e, independente de ocorrerem tais ou quais estilos de ternos em um ou outro festejo, suas configurações podem apresentar pontos semelhantes, tal como: apesar dos diferentes estilos de congado todos se reconhecem como congados. Também podem apresentar especificidades, como exemplo, há o reforço em M.3/R.3 de que são necessários todos os três estilos ali destacados para o sucesso da empreitada narrada no mito e realizada no rito. Em M.1/R.1 não há o reforço desse ponto e para M.2/R.2 tal prerrogativa nem faz sentido, pois existe um único grupo que se consolida após passar por modificações – ponto que é dimensionado pelas várias tentativas de traslado da santa e das consecutivas modificações do grupo até o sucesso final da empreitada [M.2].

Quando contrastamos essas lógicas que se desdobram em festejos diferentes, torna-se viável articular semelhanças, diferenças e transformações, percebidas apenas quando colocadas em contraste pela análise. Como destacamos, análise que propõem dimensionar as dinâmicas relacionais locais antes de efetuar possíveis comparações. Ponto desenvolvido no capítulo quatro.

Levar a sério os motivos míticos e rituais presentes nos festejos do congado permite conceber o que é anunciado nesse esquema festivo, suas lógicas, e como articulam discursos acerca do processo da diáspora negra africana para o Brasil e, no que se refere aos casos elencados acima, sobre as antigas populações escravizadas e suas classificações sociais em diferentes mesorregiões de Minas Gerais.

### ***5.3. Sacrifício e Totemismo: sistemas classificatórios***

Lévi-Strauss (2005) propõe pensar as correspondências e diferenças entre o esquema totêmico e o sacrificial para esclarecer alguns aspectos dos sistemas classificatórios que se desdobram entre os mais distintos povos. Atemo-nos a essas correspondências para indicar

como ambos podem estar em operação em um mesmo fenômeno social, ou, ainda, de forma diversificada, semelhante ou complementar em fenômenos diferentes.

Na citação abaixo, Lévi-Strauss (2005) destaca a articulação que comumente ocorre entre totemismos, sacrifícios e aqueles mitos que servem para explicar as origens das denominações de clã. Tais elementos também são indicados como se articulando nos congados atuais, conforme destacaremos adiante.

Essa concepção dos sistemas classificatórios como sistemas de significação sobressairá ainda melhor se nos for permitido evocar rapidamente dois problemas tradicionais: o da relação entre o suposto totemismo e o sacrifício e o que é colocado pelas semelhanças apresentadas no mundo inteiro pelos mitos que servem para explicar a origem das denominações de clã. (LÉVI-STRAUSS, 2005. p. 249) [destaque nosso]<sup>112</sup>

A proposta é pensar em conjunto o esquema totêmico e o sacrificial. Assim, o totemismo opera uma relação entre o que aguça nossas percepções, aquilo que está disposto no mundo e dá segurança em nossos julgamentos, e os grupos sociais. Tal relação propicia estabelecermos distinções através da associação entre duas series, uma social e outra natural.

No caso do sacrifício, é o inverso: embora coisas distintas sejam muitas vezes destinadas preferencialmente a certas divindades ou a certos tipos de sacrifícios, o princípio fundamental é o da substituição, na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção... (LÉVI-STRAUSS, 2005. p. 249 e 250)

Para o que propomos neste trabalho, cabe pensar que se o esquema totêmico, onde duas séries distintas são postas em relação, for passível de transformação, e sabemos que é, é possível então a associação de grupos sociais não apenas a espécies naturais, mas também a nomes étnicos, como já argumentamos. Assim, enquanto o totemismo “consiste numa rede de recortes diferenciais entre termos colocados como descontínuos” (IBIDEM), o sacrifício estaria situado no reino da continuidade.

No esquema sacrificial pode haver a mudança da “coisa prescrita” para que o sacrifício opere a passagem entre séries distintas que estarão integradas ao final do ato

---

<sup>112</sup> Podemos indicar que as versões míticas de aparição de Nossa Senhora do Rosário narradas por ocasião das Festas do Congado possam ser compreendidas em meio aos demais mitos sobre as denominações de clã. Estas versões apresentam motivos e temas que indicam diálogos com outros conjuntos míticos, o que é próprio dos mitos, e, inclusive, com aqueles que apresentam o motivo específico das denominações de clã.

sacrificial. Como exemplo, teríamos a relação entre homens e deuses por meio de uma vítima sacrificial.

A distinção analítica entre totemismo e sacrifício é interessante porque estes dois esquemas não são dados apenas separadamente, eles podem operar em uma mesma sociedade, e até em um único festejo.

É o que demonstra João Dal Poz (1991) em sua dissertação sobre os Cinta Larga, povo ameríndio de língua Tupi-mondé, localizado na região de Rondônia e noroeste do Mato Grosso, na Amazônia brasileira. As divisões dos grupos Cinta Larga formariam um “sistema totêmico”,

haja visto que projetam uma determinada participação da totalidade por meio de um paralelo entre uma série natural (espécies vegetais) e uma série social (divisões patrilineares), ambas discretas e descontínuas, estando a primeira na origem mítica da segunda. (DAL POZ, 1991, p. 49)

O autor demonstra, ainda, que não haveria uma auto-denominação que engloba a totalidade desses, e que a nomenclatura Cinta Larga é um termo adotado por eles em sua convivência com a sociedade brasileira. Citando uma fonte Cinta larga destaca: “A gente não chama, nome quem dá é os outros” (DAL POZ, 1991, p. 49) [grifos no original]. Temos aqui uma nomenclatura conferida por outros povos e que passa a ser utilizada por diferentes grupos para se referirem a si mesmos, em conjunto, perante a sociedade brasileira e até mesmo entre os seus.

O autor indica ainda que é a sociedade alheia que dá a esses povos uma unidade:

ao olhar a própria sociedade, o pensamento Cinta Larga refrata-se em várias direções, representando-a por muitas facetas, apontando distintas maneiras de classificar suas partes constituintes (...) Afã classificatório, que, todavia, permanece irreduzível a uma coerência taxonômica: agrupamentos regionais, grupos locais, aldeias e divisões patrilineares, são múltiplas formas que se interceptam, sem nunca se recobrir completamente. (IBIDEM, p. 50)

Ora, o que há é justamente a dificuldade de aplicação de um modelo de “sociedade”, noção sociológica tal qual a concebemos, a populações que não teriam um termo para assim se designarem.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> O material Cinta Larga e as várias formas de se referir a esses grupos, que só se reconhecem “em unidade” perante a sociedade brasileira (DAL POZ, 1991), apontam, assim como outros dados de povos ameríndios sul-



E, ainda, “Pois se a multiplicidade é, ao que parece uma propriedade intrínseca ao sistema, este está fundado com um jogo dinâmico de diferenças e similitudes que, na verdade, é a face do que conceituamos como sociedade” (IBIDEM).

Vale destacar que o que conceituamos por “sociedade” pode ser dimensionado como um jogo dinâmico de diferenças e similitudes que articula um sistema onde a multiplicidade é propriedade intrínseca. Temos razões para supor que esta também é a dimensão presente nos festejos do congado, sobretudo quando os congadeiros se referem aos estilos de congado como: são diferentes, mas é tudo congado. Vemos que a multiplicidade é propriedade intrínseca do sistema. É a esta conclusão que parecemos chegar ao final do capítulo quatro.

Após indicar que a multiplicidade aparece como propriedade intrínseca ao sistema, Dal Poz (1991) passa a interrogar-se sobre o lugar dos inimigos, da caça e das festas, o que nos conduz então ao esquema sacrificial. Na festa Cinta Larga descrita pelo autor mata-se um animal doméstico para comê-lo, beber chicha e dançar:

Em torno do sacrificio, então, reúnem-se os convidados. Sua finalidade parece assim eminentemente social: ‘juntar os amigos’. Significa dizer, contratar uma aliança na qual a vítima faz o papel de intermediário, não um termo mas uma relação. Trata-se claramente de uma aliança, simbólica ao menos, uma vez que os convidados representam aqui os Outros, os *mámarey* numa das designações. Afins, na linguagem do parentesco. (DAL POZ, 1991, p. 258) [destaques do autor]

Dada a variação das vítimas sacrificiais dos rituais apresentados pelo autor, a regra era a de que bastava ser um animal de criação. Assim, a filha e a esposa do dono da festa alimentariam esse *gôm*, animal de criação. O animal destinado ao sacrificio recebe também um nome. É enfatizado ainda que anfitrião e vítima ocupam posições equivalentes, podendo ser permutados no ritual. “O *gôm* então, enquanto animal domesticado pelo grupo do anfitrião (criação, nominação), está associado a este metonimicamente. Nessa condição, destina-se a substituí-lo no ato sacrificial” (IBIDEM, p. 260).

Nesse esquema sacrificial o porco, animal doméstico denominado por *gôm* e criado pelo grupo anfitrião, é sacrificado pelo clã que o criou em substituição à própria pessoa (o chefe do clã). O *gôm* é a vítima sacrificial que assume o papel no lugar de quem o criou. O clã anfitrião recebe então, flechas de outros clãs. Esse esquema sacrificial está envolto com um

---

americanos, para o que Marlyng Strathern destaca em sua obra *O Gênero da Dádiva* Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006, ou seja, da dificuldades de aplicação do conceito de sociedade a alguns povos. No caso dessa autora, para os povos da melanésia. E, ainda, o que seria esta formulação social genérica adotada por esses povos, “Cinta Larga”, senão aquilo que Manuela Carneiro da Cunha (2009) considera por cultura com aspas?

esquema totêmico entre clãs participantes do festejo, já que existem aqueles que criam porcos, sacrificando-os, e aqueles que doam flechas, os clãs convidados.

Apontamos, assim, que no material Cinta Larga, exposto e analisado por Dal Poz (1991), o esquema sacrificial e totêmico podem estar em operação, conjuntamente, em um mesmo contexto ritual e festivo.

Segundo Lévi-Strauss (2005), as relações entre os esquemas sacrificiais e totêmicos podem ser utilizados para pensar contrastes, apesar de também coexistirem em alguns contextos. Esses esquemas não são, portanto, excludentes. As razões do desdobramento de um, em detrimento do outro, e as eventuais modificações em alguma parte do sistema, ocasionam rearranjos em todo o sistema para se acomodarem a determinadas modificações.

É nesse sentido que procuraremos argumentar sobre os estilos de ternos de congado e suas dinâmicas festivas.

### *5.3.1. Imbricações do esquema sacrificial e totêmico nos congados: festas, alimentos e comunidade*

No que se refere às festas do congado, existem reformulações diversas dos diferentes motivos e elementos existentes nos festejos – tais como os estilos de grupos, as coroações dos reis e rainhas, as saudações aos santos, a alimentação, as trocas de convites entre festejos, etc.

Nota-se que devido à existência ou ausência, seja de um ou outro motivo nos festejos, e de suas reconfigurações locais, ocorrem reorganizações em todo um sistema local. O que pode conduzir à rearticulação de alguns elementos e de suas posições no festejo, bem como a supressão de outros ou sua reelaboração.

Os alimentos compartilhados pelos anfitriões nas festas do congado representam um tema sempre presente. Atemo-nos brevemente à questão do alimento ofertado pelo anfitrião que realiza uma promessa ou “paga uma promessa” devido a uma graça solicitada e/ou alcançada. Ocorre que, em ambos os casos, doam-se alimentos para ser consumido no festejo.

O alimento deve ser consumido pelos diferentes ternos de congado e participantes do festejo, eventualmente convidados, para que uma graça solicitada seja alcançada, no caso de um pedido, ou que seja paga uma promessa, no caso de uma graça já alcançada. A fartura de alimentos é tida como marcante da doação feita pelo anfitrião, já que todos comem, repetem e ainda há alimentos. Ainda, assim, em meio à fartura da festa, a ênfase é que nada pode sobrar, tudo deve ser consumido.

Nessas festas, o anfitrião, denominado de festeiro, nas festas do Campo das Vertentes<sup>114</sup>, não parece estar na posição do alimento que doa, confundindo-se com este<sup>115</sup>. No entanto, a dinâmica dessa relação passa pela noção de eliminação, pelo consumo, dos bens doados pelo festeiro ou então, reunidos por este, mas doado por toda a comunidade local. Pode-se dizer então que haveria uma espécie de esquema sacrificial existente nos festejos do congado.

Em outras localidades, como em Milho Verde, o Rei e Rainha da festa fornecem o almoço do dia de domingo, ficando o jantar da noite anterior do festejo a cargo do mordomo de mastro, que é quem se responsabiliza pelo mastro do festejo. Já no Campo das Vertentes, nas festas do Rio das Mortes e em São Gonçalo do Amarnte, diferentes pessoas ofertam lanches, sucos, café, biscoitos e broas locais para os grupos de congado em meio aos itinerários festivos. Nessa ocasião, acontece a homenagem em forma de cantigas e versos executados pelos ternos de congado a quem lhes proporcionou tal lanche ou “café”. As cantigas saúdam o dono da casa e comumente desejam saúde e fortuna àqueles que lhes receberam.

Os festeiros e reis congos geralmente recorrem a doações para conseguir reunir a quantidade de alimento necessário, e até mesmo além do necessário, para a realização de uma festa. O senhor Nivaldo, Rei Congo e festeiro do bairro São Geraldo, em São João del-Rei, nos narrou, por ocasião de uma preparação da festa daquele bairro no ano de 2013, que ele e mais outras pessoas vão até supermercados e produtores rurais pedindo doações de alimentos e materiais diversos para a festa. Informou que conseguem muitas doações, pois as pessoas estão doando para a festa e para os santos católicos. Haveria ainda aqueles produtores rurais e pequenos empresários que doam todo ano. Quando percebem que a quantidade não será suficiente para uma festa, organizam bingos e atividades diversas para angariar fundos para o festejo.

É possível dizer que a “riqueza reunida por uns”, pela comunidade anfitriã, é então sacrificada para que se alcance determinada graça. Nesse caso é possível dizer que não apenas graças individuais estão em questão, mas aquela que perpassa doações e pedidos de várias pessoas e que são referentes à comunidade que, “*com cada um fazendo um pouquinho a gente faz a festa aqui né?*” (Nivaldo morador do bairro São Geraldo, Rei Congo e festeiro).

---

<sup>114</sup> Outros personagens e pessoas da comunidade, além do festeiro, tal como ocorre no Campo das Vertentes, podem estar na posição de ofertar o alimento que será consumido por todos no momento do festejo.

<sup>115</sup> Tal como no exemplo mencionado acima sobre os Cinta Larga.

O que está em jogo aqui não são “apenas” as graças e pedidos individuais, mas de toda a comunidade. Ou seja, o sucesso da comunidade na organização do festejo que conta com convidados que vem de cidades próximas ou distantes, dos outros bairros de uma mesma cidade, etc.

As riquezas reunidas para a ocasião, devido aos esforços diversos da comunidade anfitriã devem ser consumidas pela população local, visitantes e ternos de congado. Seja pelos diferentes estilos de congado do local e por aqueles convidados de outros lugares, que também atuarão nos festejos e serão alimentados pelo que foi reunido pela comunidade.

O alimento torna-se a passagem entre duas oposições, daqueles que pagam e/ou solicitam uma graça – festeiro, Reis e Rainhas Congas, mordomo de mastro, sendo possível dizer que eles se confundem ou reúnem os esforços da comunidade –, e daqueles que garantem o pagamento e/ou pedido da graça através do consumo do que é ofertado – os ternos de congado locais, estrangeiros e também a comunidade em questão.<sup>116</sup>

A comunidade está aqui tanto na posição de fomentadora e promotora do festejo quanto de sua beneficiária. Este ponto é importante, pois ao mesmo tempo em que a comunidade deve se articular para o bom andamento do festejo, quando este ocorre com sucesso, também é a comunidade que se beneficia.

Assim, a festa de um local será falada em outras festas (a festa de tal ou qual lugar é boa ou ruim) e, ao mesmo tempo, que se fala de uma festa, também se fala da própria comunidade que a realiza, confundindo-as, imbricando-as. Pode-se dizer então que a produção da festa se confunde com a produção da própria comunidade.

Para concluir, não consideramos que os esquemas salientados por Lévi-Strauss (2005), sacrifício e totemismo, possam ser atribuídos, cada qual, como características exclusivas de uma ou outra população, de um o outro fenômeno social. Se fosse assim poderíamos considerar, erroneamente, o esquema sacrificial como referente às tradições de culto de heranças sudanesas e os esquemas totêmicos como herança das culturas banto?<sup>117</sup>

Fazendo uma breve consideração, pois a reflexão demandaria maiores articulações, seria possível indicar que nos candomblés, onde o esquema sacrificial também é dimensionado, percebemos que existem esquemas de classificações de diferenças, sobretudo

---

<sup>116</sup> Patrícia Couto (2003) também apresenta importantes reflexões neste sentido, a saber, do pagamento/solicitação de graças através do consumo dos alimentos pelos ternos de congado nos festejos. Sobre o tema ver as discussões da autora nas páginas 157, 158 e 159.

<sup>117</sup> Tal como já formulado por Nina Rodrigues (2010) e também por Ramos (2005) acerca das manifestações afro-brasileiras.

referentes aos nomes e estilos das casas ou terreiros. Isto porque eles podem ser classificados, através de critérios nativos, como ketu, nagô, dentre outros. Podemos perceber, sem nos aprofundarmos nesses casos, que tais nomes étnicos se referem a sentidos específicos de classificação de diferenças elaboradas por essas manifestações de matriz africana no Brasil.

É desta maneira que, como alternativa à abordagem sobre as distinções entre populações e suas supostas características que teriam permanecido nas manifestações afro-brasileiras, o que pressupõe teorias racistas para pensar a relação entre culturas, destacamos que algumas diferenças acerca do esquema festivo do congado, e de outras manifestações de matriz africana no Brasil, talvez possam ser pensadas de forma conjunta, tal como já sugerido por Roger Bastide (1974).

Assim, indicar transformações em termos de oposição e complementaridade entre esquemas sacrificiais e totêmicos pode ser uma possibilidade interessante para o caso das manifestações de matriz africana. Procuramos deixar claro que esses esquemas não são excludentes. Daí que, pensá-los em conjunto em meio ao esquema festivo do congado permite abarcar desdobramentos específicos deste esquema que se atualiza contextualmente.

## **6. Etnicidade e totemismo: homologias e contribuições**

Como já destacado, no esquema totêmico ocorre a classificação de diferenças associando uma série social a outra, animal ou vegetal. Em relação às classificações entre os estilos de ternos de congado nos dias de hoje, tal associação entre uma série social a outra, animal ou vegetal, não foi encontrada. Mas em festejos similares, registrados entre o final do século XIX e início do XX, é possível indicar que tal esquema de classificação estava em operação. É o que indicam os materiais até aqui reunidos.

No entanto, Mario de Andrade (s/d) apresenta questionamentos sobre a inexistência de totemismos entre aqueles grupos, já que em muitos casos não havia uma classificação de grupos associando uma série social, grupos sociais a outras naturais, animais ou vegetais. Como se sabe, sobretudo a partir de Lévi-Strauss (2005), o esquema de classificação totêmica pode associar outras séries que não apenas sociais às naturais.

Os mecanismos de simbolização utilizados pelos congados para demarcarem suas distinções, estão expressos e articulados de forma específica em meio a seus mecanismos de ritualização. Assim, produzem classificações e diferenciações entre grupos sociais, reunindo e diferenciando uma série social, grupos sociais, a outra série também social, como etnias e/ou raças.

Sobre a homologia entre o esquema de classificação totêmico e o étnico, Carneiro da Cunha (2012) dedica importantes reflexões, que abordaremos adiante. Tais homologias também podem ser pensadas à luz das contribuições de Houseman e Severi (2009).

Na abordagem sobre o *naven*, cerimônia realizada pelos iatmul da Nova Guiné, Houseman e Severi (2009) formulam novos critérios de reconhecimento do que seria específico a essas cerimônias. Eles apontam que o travestismo enfatizado por Gregory Bateson para identificar o *naven*, ocorreria entre os iatmul em diversas ocasiões. Assim, o que caracterizaria o *naven* não seria propriamente o travestismo, mas as relações antitéticas que ele condensa,

[...] le travestissement sexuel dans le *naven* comporte systématiquement ne rivalité entre les sexes, et, plus, encore, une compétition dans l'exacerbation des différences. Il s'inscrit donc dans un type de contexte relationnel spécifique, qui est marqué par la double mise en relation des contraire. (HOUSEMAN e SEVERI, 2009. p. 210 e 211)<sup>118</sup>

O que poderia identificar uma cerimônia, como sendo um *naven*, não seria se ela tem ou não travestismo, mas como o travestismo condensa relações que, se não incompatíveis, são pelo menos contrárias, e que no caso dos iatmul, estão imbricadas com as relações totêmicas.

O ponto que pretendemos destacar, a logicidade dessa estrutura, para contrastar com o esquema festivo aqui trabalhado, é apresentado em nota pelos autores. Na citação acima, os autores afirmam que o critério de reconhecimento do *naven* é de tipo formal, podendo ser aplicado teoricamente a outras áreas de relação. E apontam que o *naven* registrado em dias atuais articulam, em torno do travestismo, a condensação de outras relações antitéticas, desta vez, a relação entre negros e brancos:

C'est ainsi qu'on voit naître aujourd'hui un *naven* qui semble s'organiser autour du principe du travestissement racial. Dans ce cas, le conflit des sexes s'articule non pas sur la référence totémique ou animale, mais sur l'opposition entre le Blancs et Noirs. (HOUSEMAN e SEVERI, 2009. p.211)<sup>119</sup>

<sup>118</sup> “[...] o travestismo sexual no *naven* comporta sistematicamente uma rivalidade entre os sexos e, ainda mais, uma competição na exacerbação dessas diferenças. Ele se inscreve então em um tipo de contexto relacional específico, que está marcado pela dupla colocação nas relações dos contrários” (HOUSEMAN e SEVERI, 2009. p. 210 e 211) [em livre tradução].

<sup>119</sup> “É assim que vemos nascer atualmente um *naven* que parece se organizar em torno do princípio do travestismo racial. Nesse caso, o conflito dos sexos articula-se não mais sobre a referência totêmica ou animal, mas acerca da oposição entre Brancos e Negros” (HOUSEMAN e SEVERI, 2009. p.211) [em livre tradução].

Segundo essa argumentação, é possível indicar que o *naven* passou a condensar também diferenciações entre brancos e negros para dar conta dos conflitos entre sexos, e não mais apenas aquelas ligadas ao totemismo, o que até então havia sido amplamente descrito por Bateson acerca do *naven*.

Como já destacado, em meio a diferentes festejos reunidos sob um esquema geral, agrupamentos se valeram de nomes animais e vegetais para produzirem diferenças, como os casos apresentados por Ramos (2001), Ortiz (1981) e Manoel Querino (1922) apud Carneiro da Cunha (2012). Relatos esses de festejos que se desdobraram entre o fim do século XIX e início do XX.

Não sabemos até que ponto é possível “certificar” que os exemplos oferecidos indicam regras de organização social baseadas em distinções de clãs que se valem de animais e/ou vegetais. Mas importa destacar que um esquema de classificação estava em operação naqueles festejos, indicando tanto a utilização de séries naturais para distinguir séries sociais como, em outros momentos, se valiam de nomes étnicos.

Os materiais reunidos sobre o esquema festivo do congado apontam que as classificações de diferenças passam a utilizar “apenas” das diferenças de raça e/ou etnia. É o que podemos supor a partir da bibliografia reunida em torno do esquema festivo do congado.

Ora, o motivo da variação entre estilos de ternos de congado nos festejos dos dias atuais aponta mecanismos de condensação ritual, colocando em relação diferenciações étnicas que, além de englobar diferenças, cria novos meios de distingui-las, tudo isso ao mesmo tempo. Parece que esse procedimento classificatório também estava em operação em festejos registrados em outros períodos lugares.

Parece plausível, então, para os casos aqui reunidos, falarmos de uma possível exemplificação das continuidades entre as diferenciações totêmicas e étnicas.

Segundo Claude Lévi-Strauss (2012), o tema da identidade e dos princípios que articulam reciprocidades interessa a todas as sociedades que a etnologia estuda, sendo universal.

Os exemplos de Houseman e Severi (2009) e aqueles que os diferentes agrupamentos no esquema festivo dos congados parecem indicar, é que transformações, inversões e invenções acerca das classificações identitárias podem ocorrer em meio a diferentes eventos

festivos e cerimoniais. E mais, que essas transformações estão articuladas aos acontecimentos e contatos históricos variados<sup>120</sup>.

Interessa-nos, dessa especulação, melhor exemplificada pelas cerimônias *naven*, a possibilidade de pensarmos uma continuidade ontológica, sendo essa considerada enquanto multiplicidade intensiva de virtualidades – como aponta Goldman (2009) acerca do pensamento de Gilles Deleuze – entre o sistema de classificação totêmico e étnico.

E mais, será que poderíamos falar de um esquema de transformação comum a diversas modalidades de ritualização distantes no tempo e no espaço? A saber, das homologias entre modelos de classificação totêmicos e étnicos operacionalizando-se nos rituais? Longe de pressupor uma evolução ou passagem de esquemas totêmicos para étnicos, a intenção é apontar transformações que ocorreram em distintos esquemas lógicos de classificação de diferenças.

Ora, o que temos então são códigos distintos que articulam princípios de reciprocidade, diria Lévi-Strauss (2012). Isso porque, quando do contato com o outrem, tanto no caso dos iatmul com os europeus, quanto das populações africanas com os europeus e com populações distintas nos contextos coloniais da América, novas formas de classificação de diferenças se articularam, o que ocasionou reformulações de concepções internas de um povo para se articular a questões impostas de ordem externa. Ou seja, foram incluídas novas dimensões, acerca dos outros povos, a um esquema de classificação que anteriormente dava conta de situações específicas, tal como, eventualmente, o modelo de classificação totêmica entre os iatmul ou entre os africanos.

Nesse processo, no entanto, outros critérios foram utilizados, não associando apenas séries sociais a séries animais e/ou vegetais, mas grupos sociais a diferenças entre povos. Entendemos que seriam ainda necessárias outras abordagens para inferir tais prerrogativas, o que não é a intenção.

No momento apontamos que, através do esquema festivo do congado, alargando-o comparativamente para outros tempos e espaços, é possível percebermos que haveria uma continuidade ontológica entre supostos esquemas totêmicos e étnicos, esses últimos, códigos específicos que articulam princípios de reciprocidade. E mais, que povos diferentes também

---

<sup>120</sup> É nesse sentido também que podemos apontar a reflexão de Sahlins (2008) acerca da “estrutura da conjuntura”.



modificaram seus princípios de classificação de diferenças quando do contato com outros povos, no caso, os europeus.

Gostaríamos de encerrar esta abordagem a partir das reflexões de Carneiro da Cunha (2009), sobre o que significa considerar a etnicidade uma forma de linguagem, e como a mesma se operacionaliza.

A autora destaca que ao invés de remeter a algo para fora, o que seria estrangeiro às articulações a que a etnicidade alude, seu papel é antes o de permitir a comunicação:

Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (...), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias da linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número de traços que se tornam diacríticos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237)

Aqui, a autora destaca que os elementos dos quais uma determinada cultura pode se valer, tornando-os diacríticos, podem ser “retirados” de formas culturais passadas e que é preciso que estejam estruturados de forma com que os demais grupos com os quais se relaciona, os compreendam. Mas, de forma alguma, isto irá garantir a significação que será dada a estes diacríticos:

Assim, a escolha dos tipos culturais que irão garantir a distinção do grupo enquanto tal depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. (IBIDEM, p. 237 e 238)

Com uma metáfora bem humorada, Carneiro da Cunha evidencia que em uma diáspora não se manda buscar todos os seus pertences, a bagagem cultural é, portanto, sucinta. Só se manda buscar o que é operativo para servir de contraste. E destaca que não se podem definir os grupos étnicos a partir de sua cultura, embora ela entre de modo essencial na etnicidade. Segundo a autora, essas reflexões levaram Frederick Barth a definir identidade étnica em termos de adscrição, ou seja, é índio quem se considera e é considerado índio. É assim que a autora destaca que a cultura não é algo dado, mas constantemente inventado.

Como exemplo, destacamos brevemente o exemplo do grupo de congado no bairro do São Dimas em SJDR, que se declara simultaneamente um “*Terno de Moçambique e Catopé*”, dois estilos reunidos. Além de se considerar como tal, é preciso também, em meio aos demais, ser considerado, e ainda promover atuações rituais que justifique para os demais – aludindo a uma espécie de sistema de referência – tal denominação.

O uso de símbolos – seja pela ambiguidade – e signos – pelo rearranjo – pode ter o intuito de promover significações novas e/ou não oficiais, pois o significado de um signo é função do discurso em que se encontra inserido e também de sua estrutura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

E novamente vemos que:

etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornam ‘outros’, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas. (IBIDEM, p. 239)

Assim, ela demonstra que mesmo os grupos se respaldando em “elementos culturais tradicionais”, estes últimos são rearranjados e rearticulados no presente. E continua:

Polissemia que permite uma cultura de resistência operando com um discurso que é propriamente refratado. E isso nos dois sentidos, pois os símbolos distintivos de grupos, extraídos de uma tradição cultural e que podem servir para resistência, são frequentemente abocanhados em um discurso oficial. (IBIDEM)

A nosso ver, é isso que deve ser destacado, sobretudo, pelas diferentes medidas políticas de patrimonialização imaterial atualmente empreendidas. Essas políticas não podem incorrer no risco de levar em conta ‘apenas’ o plano da culturalização dos eventos e dos discursos dos congados, e passar a conferir a esses eventos uma exotização do tradicional ou desconsiderar suas reivindicações, sejam elas religiosas, étnicas ou políticas. Enfim, é necessário colocar o conhecimento e as discursividades dos congados no mesmo plano epistemológico dos conhecimentos científicos, levando-se em conta não apenas o que é comunicado, mas também os meios pelos quais os congados o fazem, a saber, os mitos e os ritos.

As discursividades que os congados colocam em evidência são diversas, e comumente assumem elementos já dispostos pela sociedade envolvente. No entanto, essas discursividades são reelaboradas pelos diferentes congados em termos específicos. É assim que podemos dimensionar alguns dos motivos que ali ganham expressão: seja um acontecimento de contato – como do encontro entre povos, brancos, negros e índios – da exigência de uma autonomia na gestão de seus saberes – no caso da transmissão dos saberes e conteúdos relacionados a uma língua, sobretudo no que se refere a M.3/R.3 –, e mesmo no que se refere às religiosidades – tal como o fazem acerca do culto à Nossa Senhora do Rosário e de seu papel e/ou função nos festejos promovidos pelos grupos.

Queremos destacar, ainda, que tais discursividades não podem ser dimensionadas apenas pela lente de um registro patrimonial, pois precisa dimensionar, necessariamente, a revisão do que venha a ser a apreensão patrimonial de discursos, nativos, sobre temas diversos. Temas que podem estar articulados segundo lógicas distintas quando se contrasta festejos e grupos de locais diferentes.

Assim, considerar que se desdobra uma linguagem étnica em meio aos congados atuais, é reivindicar uma forma nativa de classificação de diferenças, ou seja, formas de organização política que rearranja princípios de reciprocidade. Essa linguagem nativa, a etnicidade, é menos fruto de eventuais tradições e/ou formas culturais passadas, do que um sistema de articulação contextual. E é como tal que se torna importante abarca-la.

## **7. Religiosidades e seus usos: um pouco sobre “conversões”**

Apresentamos alguns argumentos que indicam que o culto a Nossa Senhora do Rosário realizado pelos descendentes dos antigos africanos escravizados, e que se desdobra nos dias atuais em meio aos festejos do congado, não podem ser vistos apenas como uma imposição da catequese e/ou da colonização portuguesa aos africanos. Antes disso, vale destacar que princípios cosmológicos de diferentes povos estiveram em contanto, reformulando-se mutuamente. Tentaremos demonstrar que menos do que a imposição de um santo por parte dos colonizadores, parece-nos que o culto a Nossa Senhora do Rosário, e que se atualiza nos congados atuais, são frutos de diálogos entre cosmologias diversas, ou seja, com cada sistema contribuindo com sua parte neste processo e ao mesmo tempo, modificando-se. Pensando dessa forma, é possível criar a possibilidade de abordar os povos africanos não apenas como colonizados e escravizados, mas também como sujeitos, seja no que se refere às dinâmicas da fé, do contato com o outro, da posterior ocupação e povoamento

daquilo que veio a se constituir como o Brasil, assim como acerca de leituras e experiências sobre acontecimentos históricos globais.

Célia Borges (2005) reflete sobre a herança religiosa das populações negras e dos vínculos estabelecidos com a religiosidade católica, demarcando características dos sudaneses e bantos nesses possíveis diálogos com o catolicismo. Em relação ao panteão sudanês e suas intrincadas relações, como no que se refere aos parentescos entre os orixás, ela ressalta que acima de todos os orixás havia um Deus maior, Olorum, que no Brasil se confundiu com o “Deus Cristão” (BORGES, 2005).

Em relação aos grupos linguísticos da “África Bantu”, Borges (2005) reflete sobre a figura do feiticeiro<sup>121</sup> existente entre os diversos grupos que compõem esta denominação. A autora diferencia nesses grupos a figura do adivinho, do feiticeiro e do curandeiro, cada um com funções específicas. E enfatiza que a prática de feitiçaria também já tinha certo espaço no catolicismo português, sendo que a figura de benzedeiras e curandeiras eram presentes naquele país (BORGES, 2005).

Com perspectiva similar sobre a análise das transformações mágico-religiosas, sobretudo referentes às feitiçarias, dentre as alternativas para análises culturais de maior envergadura, há dois estudos importantes, mas relativos a contextos etnográficos distintos. São eles o de Luc de Heusch (1973) na África Central e o de Anne-Marie Losonczy (1997) na região do Chocó, na Colômbia.

Losonczy (1997) destaca que as dinâmicas interétnicas podem muito bem ser compreendidas quando se focaliza as interações que se passam no campo do xamanismo e da feitiçaria. É possível considerarmos, então, que as cosmologias são mecanismos privilegiados para concebermos interações étnicas. Vejamos como esses elementos são indicados para o caso das interações étnicas entre africanos e europeus, entre cosmologias bantas e o catolicismo ibérico.

Retomando, Borges (2005) destaca que no contexto do processo colonial e da escravização, “elementos próximos de matrizes distintas eram resignificados” (BORGES, 2005. p. 129). E demonstra “por onde” poderia ser realizado um diálogo entre aquelas culturas. Como característica dos grupos bantu no Brasil, Célia Borges (2005) reforça:

---

<sup>121</sup> Luc de Heusch (2000) indica que o feiticeiro entre alguns bantu, sobretudo entre os kongo, os yombe e os vili, eram denominados de *nyganga*.

Os negros conhecidos como Angola (do grupo etnolinguístico Kimbundu) acreditavam num Deus superior, *Nzambi* ou *Zambi* (*Ndyambi*); os da região do Congo (de língua kikongo) tinham, também no *Nzambi*, um ente supremo. Segundo Arthur Ramos, no processo catequético estabelecido pelos missionários, os crucifixos receberam o nome de *Zambi*. Eram, por isso, guardados como amuletos. Para esses povos havia uma hierarquia entre os deuses. A escala inferior era ocupada pelo Deus *Lemba*, *Nzumbi* ou *Zumbi*, um espírito com capacidade para se apossar das pessoas e retirar-lhes o juízo. Eles tinham não só o dom de intervir nas ações humanas como distribuir também doenças e infortúnios. (BORGES, 2005. p. 130) [destaques da autora]

É possível perceber pontos de diálogo entre religiosidades que se desdobravam em meio ao sistema social escravocrata, podendo existir outras mais entre os angola-kongo e o catolicismo.

Dentre essas possibilidades Borges (2005) aponta: a crença nas almas dos ancestrais enquanto meio de levar pedidos à divindade *Zambi*, apresentando certa similaridade com o papel dos santos no catolicismo europeu; o reconhecimento, tanto para Bantos quanto para Sudaneses de que a morte seria uma passagem, sendo que para os Nagô a morte seria a passagem do *Aiye* (mundo concreto) para o *Orum* (mundo sobrenatural);<sup>122</sup> e aponta também que um orixá guerreiro poderia ser identificado com um santo católico também guerreiro, aproximando-se das discussões sobre sincretismo.

Para Célia Borges (2005), essas e outras características é que tornariam viáveis os estreitamentos entre bantos e Igreja Católica, principalmente de seus vínculos com as Irmandades do Rosário. Os vínculos entre bantos e irmandades católicas são estudados por ampla bibliografia, e se afigura como um tema de muitas especulações.

Um fator importante dessa preponderância dos bantos vinculados às Irmandades do Rosário nas regiões de Minas Gerais, como destaca a autora, poderia ser o da maioria banta que se concentrava naquela região. No entanto, isso não é tão simples, já que maiorias bantas também teriam se associado, em outros locais da América às Irmandades do Rosário. Vejamos alguns argumentos sobre esse ponto.

Como já indicado, o argumento destacado por Ramos (2001), Bastide (1974) e Nina Rodrigues (2010) é aquele da “tendência banta à miscigenação”, o que refletia em uma maior assimilação ao catolicismo por parte deste conjunto populacional. Já foi indicado aqui que tais perspectivas vinculavam características sociais e emocionais à raça, o que não vem ao caso.

<sup>122</sup> É entre os sudaneses que se situa os Nagô, um dos povos Yorubás amplamente abordados por estudiosos do Candomblé, dentre eles Roger Bastide (1973), Marcio Goldman (1985) e muitos outros.

Mariana de Mello e Souza (2002) evidencia a dimensão que o culto a Nossa Senhora do Rosário assumiu junto aos viajantes e traficantes de escravos, e isso sem falar na disseminação das irmandades religiosas de leigos, sobretudo aquelas do Rosário, ainda na África.

Citando o livro *Os pretos em Portugal: uma presença silenciosa*, a autora destaca que “(...) o patrocínio de Nossa Senhora do Rosário era invocado pelos devotos brancos em favor dos que iam à África tratar com negros, (...)” (TINHORÃO, 1988, p.130. *apud* MELLO e SOUZA, 2002, p.162).

Para Mello e Souza (2002), a proeminência do culto a Nossa Senhora do Rosário realizada pelos “homens pretos” teria suas razões em eventos históricos datados, nos quais os próprios “conquistadores portugueses” eram devotos desta santa, “disseminando sua devoção” nos continentes para os quais se dirigiam.

No entanto, vale notar que na obra do padre António Cavazzi de Montecúcolo (1965) não encontramos relatos da existência de irmandades do Rosário e nem de igrejas do Rosário presentes na região do Congo, Matamba e Angola no século XVII.

Durante as Festas do Rosário realizadas pelos congados, e que se desdobram atualmente pelo Brasil, santos como São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida, todos esses santos negros e largamente introjetados como uma medida da catequese, são celebrados. Porém, o destaque eminente é para Nossa Senhora do Rosário, ocupando um “lugar privilegiado” dentro das versões rituais e míticas que se desdobram nos festejos do congado.<sup>123</sup>

Sabe-se que muitos santos negros foram utilizados pela catequese católica como meio de aproximar o discurso religioso do cristianismo das populações africanas escravizadas e de seus descendentes. Ainda, assim, vale destacar que, mesmo com a presença de muitos destes santos nos festejos atuais dos congados, a posição de Nossa Senhora do Rosário é específica.

No que se refere ao sentido que a devoção a Nossa Senhora do Rosário ocupa em meio aos festejos do congado nos dias de hoje, é necessário refletir levando-se em conta o que os atores sociais mobilizam nestes festejos. Importa dimensionar o que as versões do mito de

---

<sup>123</sup> Apenas em Vila Bela da Santíssima Trindade, MT, é que Bandeira (1988) aponta a devoção a São Benedito como tendo uma “posição privilegiada” em relação a N. Sra. do Rosário. No entanto, a autora indica que, outrora, os festejos também eram feitos a N. Sra. do Rosário, mas foram suprimidos após a saída dos brancos daquela cidade. Após a saída dos brancos, os negros teriam suprimido a importância de N. Sra. do Rosário no festejo, já que lá, os brancos estavam associados àquela irmandade. Portanto, um contexto histórico local influenciou diretamente na organização ritual, sendo possível tal mapeamento.

aparição, os enunciados rituais (com cantigas, musicalidades e cortejos) e os objetos utilizados por esses atores, sejam eles os congadeiros e a comunidade que realiza o festejo, podem nos informar sobre o sentido desta devoção.

O culto dessa santa nos festejos do congado atuais pode ser dimensionada também pelo exemplo dado por Calávea Saez (2009) acerca das relações entre uma religiosidade oficial e outra popular. Grosso modo, os discursos da Igreja Católica referentes ao culto de um santo, na maioria das vezes não coincidem com os discursos populares acerca destes mesmos santos.<sup>124</sup>

Mello e Souza (2002, 2005), Borges (2005), Dianteill (2002), Cavazzi (1965), Adler (1980), Heusch (1982 e 2000), Vansina (2010), Balandier (2013), dentre tantos outros, já enfatizavam a existência de um “catolicismo africano” que se consolidava na África tanto em decorrência dos contatos diversos entre reinos portugueses e africanos, quanto da catequização, propriamente dita, que pretendia a salvação daquelas almas que viveriam sob o domínio pagão.

No entanto, o caráter relacional entre a Coroa portuguesa e o Reino do Congo necessita ser discutido, e foi indicado largamente por autores como Erwall Dianteill (2002), Marina de Mello e Souza (2005) e mais recente, pela obra organizada por Linda Heywood (2012).

O reino do Congo “aceitara” o batismo em 1491, tornando-se o catolicismo a religião que fundamentava o poder central do reino, obviamente, sem que abandonassem completamente as “formas tradicionais” de manutenção do poder e seu sistema mágico-religioso. Existem materiais antigos, sobretudo referentes aos reinos africanos próximos à foz do rio congo, que tratam do que seria a “conquista” dos reinos africanos pelo império português. Através desses materiais, é possível questionar a visão de uma dominação colonial europeia no período, indicando antes, negociações diversas entre reinos onde a conversão ao catolicismo era visto por muitos reis africanos como meios de conseguir benefícios. E não que propriamente assumiriam tais preceitos.

---

<sup>124</sup> Bandeira (1988) apresenta exemplos sobre o tema no que tange à devoção a São Benedito em Vila Bela-MT. Também no festejo em Milho Verde, 2013, o discurso do padre, deslocado para o local para celebrar a missa no dia de domingo, acerca de Nossa Senhora do Rosário, não coincidia com o discurso dos membros do catopé ou de moradores locais acerca daquela santa. A história do culto a Nossa Senhora do Rosário, pronunciada através de caixas de som no local, de como a santa ajudou na batalha contra os mouros no Velho Mundo, destoava do que aquelas pessoas informavam sobre a santa. A saber, que ela teria sido construída pelos antigos negros escravos com a madeira do local onde moravam, e ainda hoje presente na capela local era saudada e cuidada pelos moradores e pelos descendentes daqueles mesmos escravos.

Todavia, acerca desse evento, aceitação do batismo pelo Reino do Congo, a coroa portuguesa teria organizado alguns eventos públicos, tal como indica Marina de Mello e Souza. “Essa vitória da ação missionária liderada pela Coroa portuguesa foi rememorada por séculos, dramatizada em festas públicas e fartamente utilizada para enaltecimento do império português.” (MELLO E SOUZA, 2005. p. 85) [grifos nossos].

Vale notar que o padre Cavazzi (1965) já demonstrava a relação tensa do “batismo” de Jinga, irmã do então rei Ngola Mbandi, enviada em embaixada de paz para tratar com os portugueses. Isso porque, mesmo após ser batizada como Dona Ana de Souza, Jinga faria guerra contra os portugueses e continuaria a “atuar como feiticeira”, não assimilando totalmente os preceitos cristãos, vivendo como pagã, diria o padre.

Em sua descrição como missionário na África do século XVII, Cavazzi informa sobre ecologia, populações, organização social, relação entre realezas, seja com diferentes povos locais ou com a coroa portuguesa, das “práticas pagãs”, da inserção da igreja católica e dos portugueses na região.

Segundo Cavazzi, o poder real da Rainha Jinga advinha menos de suas atrocidades do que pela fama e respeito que implicava devido aos seus poderes mágico-religiosos (CAVAZZI, 1965). E que mesmo após o batismo de Jinga, quando de seu contato com os portugueses em uma embaixada de paz, ela não abandonou o que o padre chama de práticas mágico-religiosas e nem se submeteu à colonização e à realeza portuguesa.

Cavazzi (1965) ainda destaca que o próprio Ngola Mbandi, em outra ocasião, recusou ser batizado pelos portugueses, pois teria que “abaixar a cabeça”, gesto realizado para molhar a cabeça no momento do batismo, para um padre descendente de escravos de seu reino. A passagem sobre a recusa de um rei em “abaixar a cabeça” a um descendente de escravos de seu reino é importante. Ela evidencia a leitura diversa feita por povos distintos acerca de um mesmo evento, o batismo, e de que havia negociações entre reinos, o que cria a possibilidade da recusa ao batismo. E, ainda, de que naquela época, século XVII, já havia grande inserção da Igreja Católica na África, seja nas tentativas de batizar reis locais ou formando padres locais.

Ainda no que se refere à rainha Jinga, Cavazzi (1965) utiliza dois volumes para demonstrar uma possível vitória de sua catequese sobre esta alma que, apenas no final da vida, no momento da morte, teria aceitado o sacramento para sua salvação. Cavazzi utiliza sua obra para destacar a dificuldade de conversão de Jinga e de sua suposta vitória como missionário ao convertê-la.



As tentativas de conversão da Rainha Jinga são ressaltadas pelo padre, tal como o batismo inicial, aceito por Jinga apenas como sinal de uma boa relação com os portugueses, uma vez que foi enviada, por seu irmão, em uma embaixada de paz para tratar com os mesmos. Cavazzi prossegue nas narrativas sobre a tentativa de conversão da Rainha, passa pelas disputas e guerras com os portugueses, pelas atrocidades cometidas por Jinga com seus súditos e pelas diversas práticas mágico-religiosas pagãs realizadas pela mesma, sobretudo, junto dos *jagas* – seita descrita em seu livro e que, inicialmente contrários ao poder real de Jinga, depois irão compor o exército da mesma. Tudo isso também aponta as dinâmicas entre diferentes povos e realidades africanas.

Independente à definição de um “catolicismo africano”, Mello e Souza (2002) destaca que, muitas vezes batizados no catolicismo antes do embarque nos navios negreiros, o que não aponta diretamente para uma assimilação de tal religiosidade, os africanos escravizados iniciavam uma jornada onde tribos e clãs, além de práticas e organizações sociais eram modificados ao mesmo tempo em que constituíam características específicas frente à nova situação social.<sup>125</sup>

É importante deixar claro que havia interações entre o catolicismo disseminado pelo europeu junto aos elementos de um sistema mágico-religioso bantu. Dessa relação ocorreram transformações em ambos os sistemas, dando origem a algo que não se confunde com nenhum dos dois elementos colocados em relação inicialmente. Ora, é isto que Roy Wagner (2010) denomina por obviação.<sup>126</sup>

É sobre o sistema lógico-simbólico bantu que Luc de Heusch (1973), desde o final da década de 70, dedica algumas obras sobre os ritos e mitos “*bantu*,”<sup>127</sup> a despeito das reflexões de muitos autores sobre o que seria a pobreza dos materiais míticos dos mesmos, como o fizeram Arthur Ramos (2001), Nina Rodrigues (2010), dentre outros.

Erwan Dianteill (2002), ao se referir também às relações entre portugueses e os reinos africanos, para tratar da escravidão cubana, salienta que as especificidades da devoção dos africanos aos santos católicos não impediam conflitos entre a coroa portuguesa e estes povos.

<sup>125</sup> O tráfico de escravos para as colônias de Portugal não explica a vinda de todos os povos africanos para o Brasil. Durante o período do tráfico há registros de famílias de reis africanos que para cá migraram, evidentemente, em escala muito menor. Para o século XIX e início do XX, também é enfatizado o trânsito, de produtos e de pessoas, entre os portos do Golfo do Benin e Salvador, na Bahia.

<sup>126</sup> É essa argumentação que Marshall Sahlins (1990) utiliza para compreender as relações entre os havaianos e ingleses.

<sup>127</sup> Sobre mitos, ritos, realidades, sistema mágico-religioso e os povos reunidos sob a denominação bantu, ver a trilogia: *Le roi ivre ou l'origine de l'État. Mythes et rites bantous I*, 1972, *Rois nés d'un cœur de vache. Mythes et rites bantous II*, 1982 e *Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous. III*, 2000. Todos pela editora Gallimard.

E que, mesmo adotando santos católicos, a aristocracia do congo rivalizava com a coroa portuguesa, demonstrando que “assimilar o catolicismo” não implicava uma defesa ou aceitação de características europeias, mas, sim, uma forma de estabelecer critérios específicos nesta relação.

Tudo isso corrobora para considerarmos que um “catolicismo africano” ou o que isto queira dizer, não pode ser encarado como uma simples catequização, como a transposição de conhecimentos de um povo e a assimilação por parte de outros. É possível ressaltar diálogos, interações e modificações mesmo que a catequização tenha ocorrido em um contexto colonial de violência, dominação e escravidão. É notório, no entanto, que as medidas empreendidas pela Igreja Católica visando à conversão e disseminação do catolicismo, foram diferentes na África e na América.

Esses contatos implicam, justamente, negociações, conflitos, entendimentos divergentes sobre um mesmo ponto e, sobretudo, reformulações e reinvenções de práticas e cosmologias. Aliás, isto só é possível de ser concebido, como sugere Marshall Sahlins (2007), se não considerarmos os diferentes povos ao redor do mundo apenas como seres passíveis diante do contato histórico com o ocidente e suas instituições.

Os diferentes cortejos públicos realizados por grupos de negros, com a presença de realezas específicas, de santos católicos, dentre outros motivos (sejam eles realizados em Portugal ou em diferentes localidades do continente americano), não pode ser considerados a manutenção de uma forma utilizada pelo império português de enaltecer sua conquista e evangelização na África. Tal como parece cogitar Mello e Souza (2002) e também José Ramos Tinhorão (2012), isso limitaria o entendimento acerca do encontro entre povos diferentes, de seus processos transformacionais e, mesmo, dos processos de colonização.

Essa concepção sobredeterminaria a influência e dominação do colonizador em detrimento às práticas e possibilidades distintas de entendimento e concepção dos “dominados” acerca desse encontro entre culturas.

Vemos que, em trabalhos relativamente recentes sobre os congados no Brasil, autores indicam que o culto a Nossa Senhora do Rosário teria sido uma imposição dos portugueses articulada pela colonização e dominação aos antigos negros escravizados. Segundo essas leituras são possíveis indicar que o culto a esta santa teria se iniciado já na África devido à imposição colonial o que, todavia, não garante o sentido que pode ter assumido nos festejos realizados hoje pelos congados.

Acerca das interações religiosas e acerca da disseminação do culto a Nossa Senhora do Rosário na África e para os negros no Brasil, Aires da Mata Machado Filho indica:

Os negros podem ter estabelecido uma relação útil à catequese entre Nossa Senhora do Rosário e seu orixá Ifá, considerado o oráculo de outros orixás e pelo qual se consultava o destino. O processo divinatório consistia em atirar – soltas ou unidas em rosário – as nozes de uma palmeira chamada Okipé – lifá. Quando foram introduzidas as irmandades, muitas gerações de escravos já conheciam a figura de Nossa Senhora do Rosário através das estampas religiosas que eram distribuídas pelos missionários franciscanos na África. A imagem da santa exibia o rosário – equivalente ao Ifá africano – que os padres ensinaram os escravos a rezar e que os negros aproveitariam para encobrir seu rosário de nozes de palmeira de valor mágico-religioso. Assim a introdução de novas formas sagradas foi retomada pelos escravos como uma perfeita operação de síncretismo. (MACHADO FILHO, 1974, p. 17)

Destacamos o argumento de que o culto a Nossa Senhora adotado pelos negros africanos implicava uma rearticulação operacionalizada a partir de elementos culturais e religiosos específicos. A nosso ver, isso é de grande importância. É interessante também, ressaltarmos a perspectiva que vincula objetos distintos, mas com usos mais ou menos similares, que articulam duas entidades, a saber, o Rosário de Nossa Senhora do Rosário e o Ifá africano.

No entanto, argumentaremos adiante acerca de outras mensagens e motivos presente entre os bantu que também podem ser contrastados com os elementos sugeridos pelo culto a Nossa Senhora do Rosário pelos congados de hoje. Pontos aqueles destacados, sobretudo, por Heusch (2000) e por Balandier (2013), a saber, da origem dos clãs, da mãe primordial e, simultaneamente, da fertilidade da terra e da sociedade.

Importa ressaltar por hora, que a imagem de Nossa Senhora do Rosário segura, além do Rosário, uma criança, Jesus Cristo, o filho do Deus dos europeus. Nossa Senhora do Rosário, como a mãe do filho do deus dos europeus pode tão sugestiva para uma contraposição com elementos africanos como o rosário. Mas algo ainda se impõe, outras santas católicas também portam simultaneamente o filho de Deus e o Rosário?

Assim sendo, consideramos, no mínimo, estranhas as abordagens que apontam os congados como heranças bantas e ao mesmo tempo informam que o culto a Nossa Senhora do Rosário, no congado, remeteria a uma associação com o orixá Ifá. Essa mesma associação foi indicada por Patrícia Couto (2003), e que já foi comentado por nós.

Se assumirmos a tese vigente, ao menos até antes da crítica de Dantas (1988), de que as influências dos iorubás e dos bantos nas manifestações afro-brasileiras são identificáveis, pois que distintas, e confirmarmos que os congados são de forte influência banta – mesmo que isto não explique suas práticas atuais – a argumentação sobre a associação da santa católica, principal figura nos festejos dos congados, com uma entidade, supostamente de origem iorubá, nos congados atuais, torna-se contraditória.

Enfim, não consideramos o orixá Ifá como um exemplo para identificar as influências de povos africanos específicos, iorubás, os sudaneses, nas manifestações afro-brasileiras. Da mesma maneira, ressaltamos que considerar os congados como bantos, implica dimensionar influências diversas que se articulam nessa denominação.

A partir disso, é contraditório indicar que no congado se expresse a associação entre a Nossa Senhora do Rosário e o orixá Ifá. Ora, se os cogados são bantos, como afirmam, o mais razoável seria apontar as influências dos bantos nos congados.

Reafirmamos, aqui, que não seria possível determinar os elementos das manifestações afro-brasileiras tentando identificá-los como eventuais arcaísmos de um ou outro povo africano. Assim, compartilhamos a tese de que diferentes povos africanos no Brasil tiveram seus laços étnicos e genealógicos fragmentados. Isso teria ocasionado diálogos variados no ambiente colonial entre os mais diferentes povos africanos, o que culminaria em rearticulações constantes acerca das diferentes e, relacionáveis, concepções cosmológicas destes povos em novo ambiente social.

Gomes & Pereira (2000) destacam que, apesar de alguns autores atribuírem ao Congado uma influência europeia, ligando-a a lutas da Idade Média, existe a hipótese de ela ser uma manifestação de origem afro-brasileira.

No entanto, também assumindo a perspectiva indicada por Roger Bastide, que evidencia o culto a Nossa Senhora do Rosário como uma imposição da catequese, para eles esse culto também teria se iniciado pela imposição colonial, ainda no continente africano. “o processo de catequese levava Nossa Senhora do Rosário à África, impondo seu culto aos negros,” (GOMES E PEREIRA, 2000, p. 236).

Mesmo considerando os congados uma manifestação afro-brasileira, o que a nosso ver deve ser visto como uma rearticulação de elementos diversos, no que se refere ao culto da santa, Gomes & Pereira (2000) reforçam a perspectiva acerca da imposição de determinado culto a um povo. Os autores fazem esta afirmação valendo-se das considerações feitas por Roger Bastide em “As Religiões africanas no Brasil”:

O culto de nossa Senhora do Rosário fora criado por São Domingos de Gusmão, mas estava fora de moda, sendo restabelecido justamente na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África; daí, sua introdução e sua generalização progressiva no grupo de negros escravizados. Estes fatos bem indicam que o culto de santos negros ou de Virgens negras foi, de início, imposto de fora ao africano, como uma etapa de cristianização; e que foi considerado pelo senhor branco como um meio de controle social, um instrumento de submissão para o escravo. (BASTIDE, 1985, p.163 apud: GOMES & PERERIRA, 2000, p. 236)

O que Bastide parece não ter destacado, é que poderia haver meios de diálogos entre essas cosmologias, africanas e católicas/europeias, leia-se, católico-ibérica, que produziriam rearticulações afetando ambos os sistemas culturais. E mesmo que, eventualmente adotando o culto da santa, devido apenas à imposição da catequese, tese de Bastide, esse culto continuaria a ser reelaborado devido às vicissitudes pelas quais passariam seus devotos mediante aos diversos acontecimentos.

Uma das peculiaridades da saudação dos congados à santa, em contraponto às praticas católicas europeias, é facilmente evidenciada – a forma de exercer a religiosidade.

No culto da santa entre os afro-brasileiros, não se trata, portanto, de rezar de joelhos de forma procrastinada, em silêncio, realizando um diálogo quase mudo com o santo. Eles dançam, cantam e tocam instrumentos, principalmente os tambores. Tudo isso é feito com o corpo em movimento, suando, dedicando ao santo uma força que só pode provir do próprio corpo, ou seja, uma energia produzida pelo corpo do congadeiro em movimento. Esse exemplo apenas objetiva ilustrar como a forma de cultuar os santos, eventualmente introduzidos pela catequese, mostra-se peculiar.

Nessa perspectiva, além dos antigos negros escravizados terem de ser considerados sujeitos nesse processo de miscigenação religiosa, tal como sugerem as reflexões de Célia Borges (2005), e não apenas vistos como sujeitados pela dominação europeia, também é importante demonstrar o sentido que a devoção à Nossa Senhora do Rosário assume nos dias de hoje. Assim, qual é a posição da santa em meio aos festejos dos congados atuais? No entanto, essa posição só poderá ser dimensionada se levarmos em conta os discursos operacionalizados pelas versões do mito e dos rituais articulados nessas festas, pois que estas são as formas pelas quais são operacionalizadas as discursividades, formas pelas quais concebem, fazem e vivem esta religiosidade.

No entanto, ainda há fortes indícios de que a adoção de Nossa Senhora do Rosário como orago pelos negros não se deve apenas à imposição do colonizador e da igreja católica. Apesar das inúmeras imposições e restrições coloniais – religiosas, políticas, sociais – há razões para concebermos que o culto a essa santa, realizado nos festejos dos congados, alude também a escolhas e critérios de seleção operacionalizados pelos antigos negros africanos em decorrência de sua cosmologia, sobretudo à cosmologia dos bantu.

Essas indicações são viáveis somente se assumirmos as considerações de Marshall Sahlins (2007) de que os povos colonizados não são apenas sujeitados à colonização, mas que atuam como atores sociais no processo da diáspora africana. Atores no que se refere aos assuntos da fé e/ou da articulação das concepções de mundo.

Nesse processo, as cosmologias africanas e católico-ibéricas sofreram alterações, não se confundindo mais com nenhuma das duas, tal como existiam antes do contato, enfim, antes das reelaborações e invenções decorrentes de sua interação.<sup>128</sup>

Levando em conta temas míticos e rituais operacionalizados nos congados – esses discursos nativos sobre religiosidades, identidades, acontecimentos históricos, experiências e memórias, também sobre o processo de escravidão –, consideramos produtiva a tentativa de estabelecer comparações com motivos e temas cosmológicos dos bantu. E assim indicarmos eventuais transformações. Isso pode ser realizado, valendo-nos, também, do contraste e da comparação com alguns motivos míticos e rituais destacados por festejos de congados distintos.

Alguns temas trabalhados por Luc de Heusch (1982 e 2000) e por Balandier (2013), acerca das populações da África Centro-Ocidental, indicam motivos consideráveis para pensarmos pontos de diálogos que, transformados, se relacionaram com o catolicismo.

Em nossa perspectiva, não é possível inferir uma suposta associação entre a figura de Nossa Senhora do Rosário e um elemento específico dos africanos. E, ainda, o sentido da devoção à Nossa Senhora do Rosário nos festejos do congado não pode ser explicado apenas por elementos católicos e nem por especificidades dos elementos africanos, pois que são reelaborações de ambos. Por outro lado, ainda, sabemos que elementos de diferentes povos africanos se rearticularam no Novo Mundo, o que tornaria inviável indicar influências de tal ou qual povo nas manifestações atuais. Junto a esses pontos, ainda há a ideia de que, mesmo

---

<sup>128</sup> Roy Wagner (2010) destaca que o contato entre povos ocasiona uma relação inventiva entre culturas.

entre os bantu na África, os sentidos de certas noções podem variar de uma população para outra, conforme apontam Alexis Kagamé (2004) e também Luc de Heusch (2000).

No entanto a ideia de que os mitos se pensam entre si, destacada por Lévi-Strauss (2003), ilumina a reflexão a ser empreendida, é o que procuraremos explorar no próximo capítulo.

Seria possível dizer, então, que a concepção sobre Nossa Senhora do Rosário articulada nos congados atuais, indicam mensagens e lógicas transformadas quando contrastadas com algumas lógicas extraídas das cosmologias de certos povos bantu, sobretudo os da costa ocidental africana. No entanto, esses contrastes devem ser realizados apenas após as análises locais das diferentes versões míticas e rituais.

### **7.1. “Conversões”: imposição colonial e rearticulações**

Sobre conversões religiosas, é pertinente lembrarmos a transcrição que Eduardo Viveiros de Castro (2002b) realizou sobre o *Sermão do Espírito Santo*, do padre Antonio Vieira, que trata sobre a catequese católica dos índios brasileiros.

O argumento central é que a conversão dos indígenas no Brasil não indicaria uma assimilação unívoca de preceitos estrangeiros, e isso, não só porque “o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 184), mas por ser caracteristicamente mais próximo daquilo que Antonio Vieira chamou metaforicamente por “estatuas de murta”, no que se refere às doutrinas da fé. Difícil de serem convertidos, “o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher” (IBIDEM, p. 185).

No trecho citado por Viveiros de Castro (2002b), Antonio Vieira anuncia que os europeus se assemelhavam a estátuas de mármore, difíceis de serem convertidos, mas uma vez realizada tal empreitada, mantinham sua forma, tal qual uma estátua de mármore; difícil de ser esculpida, mas uma vez pronta, duraria. Já o ameríndio sul americano estaria mais próximo de uma “estátua de murta”, que, diante da assimilação dos preceitos cristãos – difíceis de serem moldados – assemelha-se a “estatuas de murta”, que sempre deve ser podada e mexida, para que mantenha sua forma.

Essa metáfora anuncia formas diferentes, de povos também diferentes, e de como se relacionam diante de conversões religiosas, indicando, ainda, elaborações distintas quando do contato entre povos diferentes.

Em nota, Viveiros de Castro (2002b) relembra que Gilberto Freyre destaca a resistência mineral dos astecas e incas, tendo por metáfora o bronze e a resistência de sensibilidade ou de “contratilidade vegetal” dos ameríndios brasileiros. Em ambos os casos, fala-se do contato com uma civilização europeia. Já em relação ao tema das três raças na formação da nacionalidade brasileira – motivo que as versões míticas sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário aos negros também destacam – o autor relembra que sempre se atribuiu o predomínio de certas faculdades a cada uma “daquelas raças”, “(...) aos índios a percepção, aos africanos o sentimento, aos europeus a razão (...)” (IBIDEM, p. 187).

É notório considerar que essas faculdades indicadas por Freyre poderiam ser contrastadas com as de algumas versões do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário, sobretudo em M.3. Relembrando, os caboclinhos, os índios, descobrem a santa na mata. Os catopés, os negros, foram “os únicos que sensibilizaram a santa” e conseguiram fazer com que ela os acompanhasse. Os marujos, os europeus, realizam “o traslado” da santa e dos demais grupos até uma igreja, pois a santa aqui aparecera em uma ilha, necessitando do transporte até o outro lado. As faculdades distintas de povos diferentes apresentadas tanto pelo discurso mítico quanto pelo científico apresentam uma interessante simetria.

Já sobre a sensibilização da santa por parte dos negros, esse motivo se desdobra de maneira diversa em outras versões do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário. Em M.1, é um grupo específico de negros, em meio a outros grupos de negros, que sensibilizam a santa. Em M.2, é um mesmo grupo que, transformando-se, pois que incorporando certos atributos, e se capacitando cada vez mais, consegue sucesso no feito. Essas transformações são importantes e retornaremos a elas.

De uma maneira geral, para falar do que pode ser dimensionado acerca da “conversão” dos negros africanos, é possível considerar que um sistema social, ao se relacionar com outro sistema, estabelece um diálogo por meio do qual se criam novas formas. Isso depende tanto do que se mobiliza culturalmente para entrar em relação com o outro, quanto do que o outro sistema cultural em questão também mobiliza ou seleciona, como forma de estabelecer tal interação. É importante destacar que para o material aqui abordado, o contexto onde esses diálogos se efetivam é aquele do processo de colonização da África e da América, do sistema escravista que o acompanha, assim como seus desdobramentos.

Enfim, cabe destacar que a experiência de diálogo cultural e religioso pode ser diversa para ambos os lados em questão, e a pretensa similaridade em diálogos desse tipo é, no mínimo, inválida.



Insitimos na necessidade de nos atermos aos diálogos anunciados no evento ou festejos abordado para, apenas então, indicarmos sentidos ou “lógicas do sentido” dos símbolos e motivos expressos nos festejos. Sejam esses símbolos os rosários, os mastros da festa e os santos em questão; os diferentes motivos míticos e rituais, como os nomes dos estilos de ternos de congado, suas rivalidades, alianças e hierarquias; as relações com as realezas e entre as realezas; das práticas atreladas ao culto dos santos católicos e da relação com as paróquias locais; etc.

Os sentidos desses elementos devem ser acompanhados e extraídos segundo o sistema de relações onde são proferidos. Só assim é possível atermo-nos aos diálogos, criações e transformações que os diferentes materiais articulados analiticamente, e utilizados em festejos de contextos diversos, sejam eles coloniais, pós-coloniais, pós-escravista – colocam em evidência.

Destacamos que, a partir do contato entre diferentes povos em meio ao sistema colonial, foram criados novos meios de diálogos entre sistemas sociais que, quando em interação em contextos de dominação e violência, produziram algo que não se confunde com os sistemas anteriores.

Importante exemplo nesse sentido são os argumentos de Carneiro da Cunha (2012), ao enfatizar que após o fim da escravidão no Brasil houve um estímulo para que os africanos libertos voltassem para a África, tal como ocorreu também na América do Norte. Apresentando materiais sobre essa empreitada oficial, que não teria se intensificado no Brasil por falta de recursos do Império, a autora demonstra o destino de muitos africanos e mulatos libertos ao retornarem para a África.

A questão é que ao retornarem, sobretudo para Lagos, na Nigéria, onde a autora fez uma pesquisa, percebe-se que os negros passam a utilizar o catolicismo como se fosse algo tradicional, como um diacrítico para reforçar diferenças étnicas, enquanto a religião dos orixás, que tem essa função entre os negros brasileiros, passa a operar enquanto uma religião universalista (IBIDEM).

Essas posições aparecem invertidas, se considerarmos que no Brasil colônia, e ainda hoje, a religião dos orixás anuncia um pertencimento que remete a diferenciações étnicas, enquanto o catolicismo é que ocupa a posição de uma religião universalista.

Ocorre então que “funções” de determinadas instituições sociais se invertem e se transformam com o passar do tempo, rearticulando-se devido e em meio aos momentos históricos distintos, o que foi exemplarmente destacado pela autora.

Para os congados atuais podemos dizer que elementos do catolicismo, do sistema mágico-reigioso bantu (HEUSCH, 1973) e de demais influências africanas encontram-se de tal forma rearticulados que, se realizarmos uma análise apressada dos festejos atuais, na grande maioria dos casos apenas certas dimensões do catolicismo europeu parecerão sobressair. No entanto, a dinâmica de interação entre o que é oculto e o que é publicizado nos cortejos e eventos festivos do congado auxiliará a reflexão sobre este ponto. Abordaremos essa interação no subitem 7.3. *Dos discursos públicos e ocultos no esquema festivo.*

## **7.2. As Irmandades e as “associações étnicas”**

No que se referem à institucionalização em uma hierarquia da Igreja católica, os autores: Brandão (1978), Mello e Souza (2002), Mac Cord (2003), Borges (2005), Carneiro da Cunha (2012), e muitos outros, trazem excelentes registros sobre a associação de escravos africanos às irmandades de leigos durante o século XVIII e XIX no Brasil Colônia, em especial às Irmandades do Rosário:

[...] como essas associações eram meios do grupo instituir formas de solidariedade, principalmente frente à morte e à doença, algumas vezes facilitando a obtenção da liberdade dos que eram escravos. (...) as confrarias funcionavam como sociedades de ajuda mútua, mas também serviam como canais por meio dos quais era possível controlar a vida dos africanos e com eles negociar. (MELLO E SOUZA, 2002, p.163) [grifos nossos]

As irmandades realizavam registros em livros de atas nas igrejas, contendo nomes dos ingressantes, notas de falecimento, nascimento e alforrias. Exerciam, por isso, uma espécie de controle colonial.

Mello e Souza (2002) evidencia a adesão dos escravos africanos às Irmandades de N. Sra do Rosário, tanto em Portugal, na América portuguesa, na Espanha, quanto em diversos locais da América espanhola, assim como na própria África.

Nos documentos de registro de muitas Irmandades do Rosário não existem registros de muitas ocorrências de festejos de negros com a coroação de reis. Porém, nesses mesmos livros de irmandades está registrada a presença de reis e rainhas, assim como outros cargos ocupados por negros naquelas irmandades.

Ainda, assim, alguns autores conseguiram precisar registros de festejos, como é o caso de Moraes Filho (2002), que indicou a coroação de um rei Rebolo em uma irmandade da cidade do Rio de Janeiro durante o século XVIII. Não se tratava, nesse caso, de uma Irmandade do Rosário. Outras ocorrências desses festejos foram garimpadas em livros de irmandades católicas, como os indicados por Borges (2005) para Minas Gerais, do século XVIII, e Mac Cord (2003), para o estado de Pernambuco, além daqueles materiais destacados por Arthur Ramos (2001).

Em *O Divino, O Santo e A Senhora*, Carlos Rodrigues Brandão (1978) indica registros da constituição da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos” para a cidade de Pirenópolis, Goiás, no ano de 22 de dezembro de 1742. Em outro documento, de 20 de agosto de 1758, localizam-se na igreja as sepulturas destinadas ao rei, rainha juiz, padre, capelão, dentre outros (BRANDÃO, 1978).

Em outra nota, importante para a argumentação aqui elaborada, Brandão (1978) indica que “Em todas as Irmandades de ‘santos de preto’ no Brasil, era recomendação estatutária que o tesoureiro fosse um homem branco e de posição [...]” (p. 150). Esta indicação corrobora a reflexão feita por Manuela Carneiro da Cunha (2012), que vê a medida citada acima uma forma de controle dos recursos da Irmandade, impedindo assim que estes fossem utilizados para alforriar escravos.

Além de serem instituições responsáveis por prestar auxílios litúrgicos, Carneiro da Cunha (2012) afirma que as irmandades católicas contribuíam para os processos de alforrias, e isto, a despeito dos mecanismos de controle evidenciados acima. No entanto, a alforria articulada via irmandade passava por diferentes instâncias e, mesmo que compradas a partir dos ganhos reunidos pelos escravizados, brancos tinham o controle das tesourarias e, além do mais, deviam passar por aprovações clericais.

A autora destaca o papel das irmandades enquanto importantes formas dos escravizados estabelecerem laços de solidariedade, no entanto, aponta que no período escravista as solidariedades não se davam segundo uma origem comum dos escravizados e nem também por se reconhecerem como escravos. Africanos e negros crioulos, estes últimos os nascidos na colônia, não mantinham identidades ou vínculos apenas por serem negros e escravos.

Entendemos que apresentar os materiais de Mello Moraes Filho (2002) é elucidativo para tratar das interações que poderiam existir entre irmandades católicas e as associações étnicas autônomas, da relação entre irmandades e a coroação de reis negros, assim como da

articulação entre aquelas associações étnicas em um contexto de festejo em praça pública durante o século XVIII.

No Rio de Janeiro, em 1742, foi fundada a capela de Nossa Senhora da Lampadosa, irmandade “composta de negros da África e crioulos, na maioria escravos” (MORAIS FILHO, 2002, p. 279). O autor transcreve uma petição daquela igreja datada de 3 de dezembro de 1748, destacando como os adeptos da “nação” do Santo Rei Baltasar pretendiam coroar um rei negro da nação Rebolo:

Dizem o Imperador, o Rei, a Rainha e mais adeptos da nação do Santo Rei Baltasar, que eles costumam, em os domingos e dias-santos festivos, tirar as suas esmolas por meio de danças e brinquedos que fazem com as demais nações, o que fazem com todo o recato e sossego, sem inquietação e perturbação alguma como é notório, cujas esmolas são aplicadas com o necessário às festividades do Santo Rei (...) e como querem também a concessão de V. Ex<sup>a</sup> para o mesmo fim acima descrito e assim também querem no dia dos Reis próximo coroar para rei da nação Rebolo a Antônio, fãmulu do mesmo Ilmo. e Exmo. Sr. Vice-Rei, e que nesse dia pretendem sair com seus instrumentos e danças da mesma nação para ser feito com o maior obséquio e dançar – pelo que pedem, etc. (MORAIS FILHO, 2002, p. 280) [grifos nossos]

Temos aqui a coroação de um rei da nação Rebolo e o anúncio de danças a serem realizadas entre diferentes nações. Descrevendo os personagens, o autor apresenta os nomes das nações presentes. Nota-se a diversidade de “nações” que compunham a festa, não sendo possível inferir se são etnias vigentes já no continente africano. As nações anunciadas parecem se referir às nomenclaturas dadas pelos portugueses aos africanos escravizados e que foram rearranjadas na colônia:

opulentavam-se de um espetáculo variado e estranho, em que moçambiques, cabundás, banguelas, rebolos, congos, caçanges, minas, a pluralidade finalmente dos representantes de nações d’África, escravos no Brasil, exibiam-se autênticos, cada qual com seu característico diferencial. (MORAIS FILHO, 2002, p. 281)

É perceptível que os grupos se valiam de meios materiais para se diferenciarem uns dos outros. Os nomes destacados pelo autor são os mesmos que aparecem em inventários de fazendas no interior de Minas Gerais, tal como aqueles expostos por Leda Martins (1997).

Ainda para a irmandade em questão, existem documentos que atestam a coroação de outros reis, como a coroação de um rei e de uma rainha Cabundá, ocorrida no mês de outubro

de 1811, seguidas das assinaturas dos reis coroados e das diversas nações que haviam acompanhado o ato (IBIDEM).

Nota-se que reis de diferentes nações, ou com nomes étnicos distintos, eram coroados. Importa dizer que, a despeito desses nomes, será o Rei do Congo que irá se manter ainda hoje nos festejos, e todas as demais denominações não aparecem mais. Marina de Mello e Souza (2005) também irá se posicionar nesse sentido.

A descrição a seguir apresenta o evento, com destaque para a denominação *rancho* ao final da citação, para as formas que as diferentes “nações” se compunham e o que utilizava no cortejo público:

E pelas ruas, pela cidade, internando-se nas fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco, de Santa Cruz, nos limites da autorização concedida, levas de pretos, dançando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos músicos de seus climas natalícios, recebendo esmolas profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despesa da festa. A esses bandos tumultuários, a esses homens esculturais, nus da cintura para cima, de rosto deformado ou tatuado, segundo os estilos de suas nações, sucediam-se avultadas turmas de outros negros, de mulheres e crianças de diversas tribos, que se associavam a alheios prazeres. E os foliões africanos, de calça e suspensórios, de faixas em carnadas e azuis, a tiracolo, com a cabeça adornada de penas e o peito listrado de tiras vistosas, tamborilavam em seus tamborins de dança, faziam evoluções com a perna no ar, cantavam suas cantigas bárbaras, que repercutiam avolumadas ou esvaecidas, na proporção das distâncias. Enquanto esses ranchos ambulantes amontoavam o cabedal para o régio festejo de seus maiores, na capela da Lampadosa erigia-se o trono para a coroação, armava-se o altar do Santo Rei Mago, assentava-se uma pequena varanda para o séquito real ficando para a véspera de Reis o cuidado da capinagem do terreno fronteiro à igreja, que amanhecia limpo, coberto de areia finíssima, esmaltado de folhas e flores, para os bailados e comemorações externas da monarquia eleita. (MORAIS FILHO, 2002, p.280, 281)

Além de apontar que os cortejos com cantos e danças circulavam nas vilas e fazendas, o autor demonstra as diferenciações marcadas entre os membros das “nações”, além da preparação de um “ambiente” em frente à igreja para a realização de uma missa e posse dos reis. Destaque, ainda, para os vários cargos e hierarquias entre os participantes do evento.

Outros personagens também compunham o festejo e são descritos em outro trecho, como o *Neuvangue* (rei), a *Nembanda* (rainha), o *Marafundos* (príncipes), o *Endoque*<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Luc de Heusch (2000, p. 238) indica o termo *ndoki* para se referir aos bruxos entre os *kongo*. Espécie de realizador de bruxarias malélicas em contraponto ao *nganga*, que seria um mágico-guerreiro, inimigo do

(feiticeiro), os *Uantuafunos* (escravos, vassallos e vassallos do rei). Os nomes em itálico seriam de “origem africana”, e denominariam os personagens da festa. Em diferentes festejos dos congados atuais, tais cargos estão presentes, com exceção, em muitos ocais, das nomenclaturas africanas.

Morais Filho (2002) descreve a indumentária pomposa do rei, seu cetro dourado e o manto estrelado (os utensílios de poder real), e, descrevendo o feiticeiro, informa que este trazia junto de si uma enorme cobra, um cocar rubro. E “volteavam-lhe os antebraços e o colo feiras de miçangas e de pequenos búzios, entremeados de figas e talismãs, de rosários e bentinhos” (p. 282) [grifos nossos].

A cobra é um “personagem” que irá aparecer também nos cabildos cubanos descritos por Fernando Ortiz (1995) e é indicado como um dos clãs africanos destacados por Balandier (2013). Quanto ao uso de rosários católicos, Célia Borges (2005) chama atenção para a introdução, massiva, do mesmo entre populações escravas no Brasil.

No festejo em questão, os reis entraram na igreja para serem coroados, e, após a missa, houve um cortejo com a presença dos reis e das nações presentes, tudo isto, junto “a massa popular atraída pela musica estridente [...]” (MORAIS FILHO, 2002, p. 283).

Durante a tarde, junto dos reis, havia “batuques de negros de diferentes tribos”, tudo ocorrendo à frente da igreja. “Esta segunda festa era mais popular, os negros das fazendas dos jesuítas, os escravos das casas fidalgas, alcançando para isso consentimento, avultavam em tropa no Campo S. Domingos [...]” (IBIDEM).

Após esse último período do festejo, Moraes Filho nos diz que à frente da igreja foi preparado um ambiente “[...] formando um quadrilátero guarnecido por semicírculos de folhagens, que pendiam do alto de bambus fíncados” (IBIDEM). Alguns instrumentos eram tocados nesse espaço, de onde aguardavam a entrada dos congos, o que passa a ideia de que um grupo aguardava a chegada de todos em um espaço específico, em frente à igreja, sem realizar um cortejo com os demais. “E os pandeiros, os tambores, as macumbas, os canzás, as marimbas, precedendo à multidão, anunciavam estrugindo a entrada triunfal dos *Congos* nos festejos profanos da coroação de um Rei negro”. (IBIDEM, p. 284) [destaques do autor].

Através das descrições dessas festas de coroação de reis e saudação a santos, temos uma dimensão interessante das relações entre os negros em uma sociedade escravista. Além, é

---

primeiro. A despeito das transformações dos sentidos destes termos entre diferentes bantu, que Heusch explora em sua obra, ressaltamos a semelhança que poderia ser percebida entre o termo *ndoki* e o que é apresentado na descrição acima por *endoque*.

claro, da sequência do festejo ali descrito. São destacados os vínculos com irmandades católicas, apresentados diferentes personagens com conotações hierárquicas, alguns com nomes de “origem africana”, “nações” distintas que participavam do festejo e sua organização, chefes, feiticeiros, instrumentos e indumentárias.

O autor descreve, ainda, a presença de chefes internos a esses grupos ou nações, além de destacar a vigília policial no local. Os encargos dos escravos nesse dia festivo também foram destacados, como a presença ou chegada de diversas nações junto do rei, coroado na missa a ser realizada logo em seguida – o consecutivo cortejo desses reis, já coroados, sendo que, “à tarde”, houve um período com maior concentração de pessoas na festividade. Batuques em frente à igreja, a qual permanecia fechada e o padre dentro da mesma observando de uma janela, com a posterior chegada triunfal dos congos.

A festa assume grandes dimensões, com a presença do poder público, expresso pela polícia, do poder religioso da Igreja, das populações escravizadas e seus senhores, enfim, de diferentes segmentos de uma sociedade escravista. A descrição desse evento indica as múltiplas dimensões das relações sociais em jogo no período, como a religiosidade, a pluralidade étnica e, arriscando, os grupos de escravos de diferentes localidades e senhores, que se constituíam enquanto nações e apresentavam-se publicamente, com destaque para as relações entre as “nações de escravos” citadas, uma vez que coroavam reis de “nações” diferentes a depender dos festejos em questão. Talvez, tivéssemos aqui um bom exemplo do que seriam as associações étnicas autônomas.

A descrição de Mello Morais Filho (2002), como a maioria das festas públicas, destaca inúmeros elementos e contextos que podem estar imbricados em um espaço comum de festejo. Como imbricados no evento, seria muito difícil, por exemplo, tentar dissociar o papel da realeza como sendo política ou religiosa ou, ainda, de tentar especificar a festa como sagrada ou profana. Tais oposições parecem não fazer muito sentido quando nos atemos ao evento apresentado.

Para a argumentação deste capítulo, é notório afirmar que havia mecanismos que articulavam solidariedades e estabeleciam laços diversos entre os negros em meio ao regime colonial e escravista. Dentre essas solidariedades teríamos: as solidariedades das irmandades de negros e pardos que, dentre outras atividades, emprestavam dinheiro para as alforrias; solidariedade de traslado em um mesmo navio; solidariedades de convivência em uma mesma senzala ou de trabalharem para um mesmo patrão; as solidariedades similares àquelas que foram denominadas como “cantos” nagôs da Bahia, modelo de associação próxima aos

*cabildos* cubanos destacados por Fernando Ortiz (1995), e os *ternos*, *ranchos* e *cucumbis*, destacados por Ramos (2001 e 2005); aquelas vinculadas a recriações étnicas; e algumas vinculadas ao parentesco.<sup>130</sup>

No que se refere ao parentesco, destacam-se os esforços coloniais que impediam o estabelecimento de famílias escravas com certa regularidade. Sobre os vínculos étnicos, o poder colonial empregou diferentes medidas visando neutralizá-los. As sociabilidades nas irmandades estavam atreladas às hierarquias internas, e, para efetivar alforrias, devia prestar contas às hierarquias religiosas.

De todas as formas associativas, apenas as associações de canto ou étnicas<sup>131</sup> poderiam gozar de maior autonomia, isto no que se refere à sua organização e atuação, seja em relação aos cultos propriamente ditos, à gestão de recursos e mesmo à organização de alforrias ou fugas.

Ora, as associações almejavam, certamente, atuar para a alforria. Assim, no que se refere às possibilidades de obter a alforria no século XIX, são elencadas duas possibilidades: um escravo poderia comprá-la ou essa alforria lhe seria concedida.

A segunda era falaciosa, pois era uma espécie de acordo com os senhores, no qual o escravo trabalharia anos servindo a esse senhor e teria sua alforria quando este morresse, permanecendo em dívida com o senhor que lhe concedesse a alforria e, assim, sempre prestando serviços ao mesmo.

É devido à primeira maneira de alforriar-se, comprando-a, que levará Carneiro da Cunha (2012) a refletir sobre os diferentes fatores que operavam nas subdivisões da escravaria e nas classificações dos escravos que viviam na colônia. É dessa forma que autora tenta determinar a categoria vinculada às funções de empregos e serviços dos negros escravos. Ponto interessantíssimo para compreender as sociabilidades entre a população escrava do período:

a maneira mais cômoda de perceber a diversidade dos caminhos para a alforria talvez seja distinguir algumas grandes subdivisões na escravaria, com a consciência porém de que os mesmos escravos passavam facilmente

<sup>130</sup> Uma solidariedade que teria perdurado, com grandes consequências históricas, e que transcendeu aquilo que Carneiro da Cunha (2012) denominou por “*pulverização étnica*” dos negros na colônia, teria sido o islã. Essa solidariedade culminou em revoltas de escravos islâmicos na Bahia no início do século XIX e foi denominada “*Revolta do Malês*”.

<sup>131</sup> Podemos considerar que está bastante evidente que nos referimos às “associações étnicas” como recriações elaboradas na América e não àquelas que supostamente teriam se mantido quando da existência no continente africano.



de uma categoria para outra ou desempenhavam ao mesmo tempo papéis diferentes (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 53).[grifos nossos]

Para considerar a compra da alforria, a autora irá perguntar como um escravo poderia obter ganhos. Ela apresenta, então, o que seriam os “negros de ganho”, aqueles que trabalhavam nas cidades e conseguiam acumular recursos. Destaque para a figura de carregadores, vendedores ambulantes e para a figura do barbeiro.

Sobre os escravos de ganho nas cidades, os grupos de escravos que carregavam todos os tipos de objetos no período colonial, a autora cita Manuel Querino (1938) que, em *Costumes africanos no Brasil*, descreve os cantos baianos como associações que reuniam os escravos de ganho. E destaca que todos os escravos cantavam em coro, lembrando os “ganhadores nos ‘cantos’ organizados sob o comando de um capitão, que contratava e dirigia os serviços além de receber os salários” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012. p. 54) [grifos nossos]. A autora aponta, assim, a construção de solidariedades em torno dos ‘cantos’: “Ora, o canto tinha funções de consórcio, de associação de auxílio mútuo para a alforria de seus membros.” (IBIDEM, p. 56).

Carneiro da Cunha também denomina algumas associações étnicas existentes na Bahia através desse termo genérico, os “cantos”, que pode ser entendido como um espaço social onde “Os membros da associação contribuía regularmente com somas e adiantavam aos seus membros o capital para sua alforria;” (IBIDEM, p.58).

Carneiro da Cunha supõe que esse modelo de associação deveria ser africano-ocidental, e que essas associações étnicas eram totalmente autônomas, ao contrário das irmandades religiosas, que não pareciam ter um total controle sobre seus fundos ou sobre a política de alforria, já que deviam prestar contas à hierarquia religiosa.

Vale notar que Patrícia Couto (2003) aponta que a denominação corte ou terno para os grupos de congado em Bom Despacho remete às formas dos antigos negros se articularem para trabalharem nas roças. O mesmo argumento foi destacado por nós quando nos referimos à indicação de congadeiros do Rio das Mortes que, informavam irem, em formação de congado, trabalhar nas roças de café no sul de Minas Gerais (SILVA, 2009).

Parece que a reunião para a realização de ofícios diversos, muitas das vezes comandados por um capitão, era uma forma possível de reunir pessoas para o trabalho, sugerindo ser essa também uma interessante maneira de se construírem laços sociais, durante a escravidão e posterior a ela.

No que se refere às irmandades, Carneiro da Cunha (2012) apresenta documentos indicando que nelas os padres opinavam sobre pedidos de alforrias e encaminhavam um pedido de licença aos bispos. Tal como ocorreria na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e do Resgate, ambas no Rio de Janeiro, e para os Rosários Pretos na Bahia que, apesar de fundadas para alforriar escravos, tinham de pedir autorização ao rei, que só a concedia apoiado por pareceres do governador. Em outros registros, demonstra que as irmandades preocupavam-se em colocar homens brancos como tesoureiros. O que já vimos com Brandão (1978) era uma medida generalizada na colônia.

Carneiro da Cunha (2012) afirma, ainda, que as alforrias eram tratadas como assunto privado, com a mínima interferência de setores oficiais, seja da Igreja ou do Império. A nosso ver, ela reforça, então, a importância daquelas associações étnicas como forma de solidariedade, sobretudo, para a conquista de alforrias.

Em nota, Carneiro da Cunha (2012) traça um paralelo entre as “*associações étnicas autônomas*” e o que ocorreu em Cuba durante o século XVIII. Naquele país, as irmandades teriam sido usadas conscientemente pelo Estado e pela Igreja para absorver os *Cabildos*, “tipo de clubes étnicos muito semelhantes aos cantos baianos” (IBIDEM, p. 59) [grifos nossos], e tiveram um sucesso parcial nessa empresa, pois os *cabildos* conseguiram alcançar por eles mesmos representatividade política, ou seja, puderam ter certa autonomia nos temas ligados à alforria.

Não podemos esquecer o que Arthur Ramos (2001) salienta sobre os *ranchos* os *ternos* e os *cabildos* – agrupamentos que realizavam cortejos em períodos relacionados com a agricultura, toques de instrumentos, pedidos de esmolas, destacando ainda um possível vínculo totêmico com certos animais, plantas e até mesmo com objetos inanimados, além, é claro, de se valerem também de denominações étnicas.

Ora, além do destaque sobre as “organizações étnicas autônomas” ou “cantos”, sobre os *cabildos*, *cucumbis*, *congós*, *ranchos*, *ternos*, *cortes* e *nações*, é possível dizer, seja pelos materiais apresentados, como pelas discussões já realizadas, que chegamos a um ponto importante sobre formas de associação dos negros no período colonial. A saber, essas formas de organização talvez extrapolem os limites de uma única colônia e também de um período histórico específico. É mais uma vez destacando uma suposição de Carneiro da Cunha (2012), talvez possamos falar aqui em modelo de associação que seria africano-ocidental, ou melhor, da costa ocidental da África bantu.

Assim, se Mello e Souza (2002), Borges (2005) e Carneiro da Cunha (2012) destacam muito bem as possibilidades de liberdade de culto das Irmandades religiosas, assim como o controle que o poder colonial tentava instaurar através dessas confrarias, o que dizer sobre as “*associações étnicas autônomas*”? Se elas tinham autonomia para gerir seus próprios recursos e atuarem como solidariedades para prestar auxílios visando a alforrias, o que dizer acerca de seus cortejos, desfiles públicos e práticas religiosas?

Ora, Carneiro da Cunha (2009) destaca, em outra obra, como a etnicidade pode operar e ser considerada enquanto organização política, e mais importante, como ela pode ser tomada como uma categoria nativa acerca destes temas.

É possível dizer que as “associações étnicas autônomas” funcionavam, assim como algumas irmandades, enquanto organizações políticas. As argumentações de Carneiro da Cunha sobre este ponto são exemplares:

Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. Portanto, não mais que esses outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria ‘nativa’, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito, destino que aliás partilha com outras categorias, nativas como ela. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244)

Mais adiante continua:

Parece-me que ficou claro que a etnicidade, como qualquer forma de reivindicação de cunho cultural, é uma forma importante de protestos eminentemente políticos. Reconhecer *o que* ela diz, o protesto, a resistência há quem o faça. Mas o que ela diz, di-lo de certa maneira. Não há por que pensar que essa maneira seja um balbuciar. (IBIDEM) [destaques no original]

A autora aponta tanto a importância de se ater ao que a etnicidade está anunciando, ou seja, as lutas a que se referem, como a concepção de que a etnicidade é uma categoria nativa, um arranjo específico de certas populações para se referir a questões, grande parte das vezes, questões políticas. E destaca, ainda, que a etnicidade anuncia discursos que devem ser considerados pela análise não só pelo que esta sendo dito, mas como é dito, a maneira de fazê-lo.

São nesses termos que compreendemos as etnicidades expressas nas versões rituais e míticas que se articulam nos congados. Mitos e ritos que são meios pelos quais discursos nativos versam sobre questões variadas, e ao fazê-lo, o faz de uma forma própria.

### **7.3. Dos discursos públicos e ocultos no esquema festivo**

Em *A Dominação e Arte da Resistência: discursos ocultos*, o sociólogo e antropólogo norte-americano, James Scott (2013), chama a atenção, dentre outros assuntos, para a dependência moral como inerente aos sistemas escravocratas. Destacando autores que escrevem sobre a escravidão nos Estados Unidos, ele ressalta como as elaborações de discursos públicos dos escravizados – destinados aos grupos sociais que não eles mesmos – se distinguem dos discursos que praticavam, ocultamente, entre eles.

O autor norte-americano ainda aponta que os escravos demonstravam publicamente, na presença de seus senhores, obediência, recato e servidão, para que assim pudessem conseguir benefícios ou simplesmente, manterem-se vivos. Mas isso não implicaria que não deixavam de maldizer seus senhores nos contextos em que se encontravam entre seus pares.<sup>132</sup>

Scott (2013) almeja generalizar essa relação entre discursos públicos e discursos ocultos para diferentes situações de submissão e escravidão por todo o mundo. E afirma que nos sistemas de dominação e violência, como os de colonização e escravidão, a articulação entre ambas as formas de discurso seriam habilmente e localmente manipuladas pelos atores que se encontram tanto na posição de dominantes quanto na de dominados e/ou subjulgados. Ambos os discursos ocorreriam entre dominados e dominantes, uma espécie de característica deste sistema de coerção.

Para o momento, é produtivo observarmos como as “*associações étnicas*”, assim como os *cabildos*, os *ranchos* e os *congos*, apresentavam uma configuração que parecia se desdobrar tanto nos discursos públicos, que demonstravam recato, obediência e servidão – em relação aos senhores e ao cristianismo – quanto naqueles “discursos ocultos” a que James Scott (2013) se refere. Tudo isso operando simultaneamente.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Na série de documentários produzidos por Martin Scorsese, “The Blues”, que trata da história do blues nos Estados Unidos da América, há um trecho que demonstra que as canções de blues dos negros norte-americanos operavam por meio de uma lógica bastante similar. Quando em suas canções os negros se referiam a uma mulher que lhes fazia muito mal, castigando-os, o faziam em substituição ao nome dos senhores. Dissimulavam para seus senhores a relação aflitiva com os mesmos, mas que poderia ser reconhecida por seus pares, os demais escravizados.

<sup>133</sup> Em *Na Senzala uma Flor*, Robert Slenes (2011) indica, nesse mesmo sentido, as possibilidades de vínculos e elaborações específicas entre os escravos no ambiente das senzalas.

Muitos relatos do século XIX indicam que as formas festivas dos descendentes de africanos escravizados demonstravam tanto obediência aos senhores como uma forma de organização e sistematização para a efetivação do trabalho, escravo ou não, assim como para a organização e planejamento de fugas.

Patrícia Costa (2012), ao estudar os congados da Serra do Salitre, Mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Parnaíba, Minas Gerais, apresenta o relato fornecido por Antonio João dos Santos, capitão do estilo de congado “Vilão Fantástico de Serra do Salitre”. O discurso do capitão indica que a dança do vilão é permeada por indicações de luta e de fuga das senzalas, cujos movimentos seriam reconhecidos apenas pelos membros do grupo, mas que eram realizados publicamente.

O Vilão surgiu, segundo o capitão, como treinamento para libertar os negros, e “*dava instrução na dança e fazia aquela estratégia para os negros fugirem*” (COSTA, p. 176, 2012).<sup>134</sup> Apenas os negros entendiam as indicações repassadas por meio da dança e das atuações rituais, enquanto os brancos, os senhores, consideravam que seus escravos estavam apenas a dançar.

Como já ressaltamos, há autores que consideram os cortejos reais e de saudação a santos como uma assimilação e/ou aceitação do catolicismo, expressa pela devoção dos escravizados aos santos católicos. José Ramos Tinhorão (2012) afirma que os festejos dos negros nas colônias e em Portugal realizavam músicas de enaltecimento do império português, e considera que os cortejos reais dos negros escravos se referem a uma reelaboração das realezas europeias, o que nos parece infundado. O tema das realezas africanas, dos chefes políticos e feiticeiros, foi indicado por Luc de Heusch (1982 e 2000) como se desdobrando entre povos africanos, e isso, independente às intervenções de seus colonizadores. É importante indicar que essas práticas assumem outros contornos no Novo Mundo.

É fundamental também perceber que aquelas articulações expressas nas atuações públicas diversas, por exemplo, nos motivos rituais dos congados atuais, não podem ser considerados apenas formas de indicar a submissão de povos subjulgados. Tomá-las assim é limitar a potencialidade destas atuações que são, simultaneamente, cosmológicas (destinadas às saudações e aos conflitos mágico-meligiosos) e políticas (pois que reúnem grupos, organizam conspirações e fugas).

---

<sup>134</sup> Relato do Capitão Antonio João dos Santos (COSTA, 2012).

Um ponto apresentado por Manuela Carneiro da Cunha (2012) acerca da relação entre senhores e escravos para a obtenção de alforrias auxilia a argumentação.

No período pós-escravista foram estabelecidas “novas” relações daqueles que agora teriam o estatuto de “libertos” ou “forros”. Embora “livres”, os antigos escravos tinham que portar suas cartas de alforria para deslocarem-se no território e, na grande maioria dos casos, tinham contraído laços de dependência com seus antigos senhores, durante o processo de alforria. Os libertos evitavam então o deslocamento no território, isso para não serem confundidos com os cativos, preferindo circular nas localidades onde as pessoas já lhes conheciam, e também porque tinham contraído dívidas com seus antigos senhores. Dívidas, muitas das vezes morais, decorrentes das negociações para obterem as cartas de alforria. Não era comum, portanto, distanciarem-se dos locais onde outrora haviam sido cativos.

Isso levou Carneiro da Cunha (2012) a considerar que os processos de alforrias funcionavam como uma espécie de dádiva concedida pelos senhores àqueles escravos (ex-escravos) que a “merecessem”. A dependência dos antigos escravos com os senhores não acabava com a aquisição da alforria. Os comportamentos e as falas dos escravizados destinadas aos senhores deveriam indicar recato e obediência, ou mesmo simulá-las. Ora, isso seria importante devido às necessidades e tentativas dos escravos em conseguir a alforria, tendo que estabelecerem certos laços com seus senhores para a conquista das mesmas.

A necessidade de demonstrar publicamente certos valores, práticas e/ou comportamentos aos senhores ou antigos senhores, talvez pudesse ser expressa por meio de festejos públicos. As situações em que grupos de escravos ou ex-escravos se reuniam publicamente nos parece ser uma boa oportunidade para indicar tais valores, tal como os festejos religiosos. Talvez, aqui, uma espécie de manipulação consciente e coletiva visando a fins específicos.

As manifestações públicas desses agrupamentos não impediriam, assumindo a proposta de James Scott (2013), a existência de discursos ocultos ao público em geral. Não que esses cortejos fossem apresentações destinadas a um público específico, mas que poderiam manipular a representação pública a ponto de indicar recato e obediência em um nível. Sendo que, em outra dimensão, entre seus pares, ou entre outros grupos ou mesmo entre os membros de um único grupo, poderiam maldizer aqueles a quem estavam tentando convencer de sua servidão, programar fugas, saudar os antepassados, seus santos, coroar seus reis, etc.

Tudo indica então para uma reunião de contrários, o que podemos notar não apenas nas cantigas de diferentes congados como, de maneira geral, nas manifestações públicas do esquema festivo. É isso que podemos indicar como em operação nos diferentes festejos ocorridos entre os séculos XVIII e XXI e apontados pela bibliografia aqui reunida.

O que pode ser considerado dessas manifestações públicas e festivas é justamente a dubiedade do discurso público e oculto, ocorrendo simultaneamente no ambiente do cortejo festivo, em meio às atuações e dinâmicas rituais dos grupos envolvidos.

Obras recentes sobre os congados indicam a ocorrência simultânea de cortejos públicos, realizados por diferentes agrupamentos nas ruas, praças e igrejas, e suas dinâmicas específicas referentes aos segredos e saberes sobre cantigas e atuações.<sup>135</sup> Segredos estes, ensinados pelos antigos, seja em vida ou após a morte, através de sonhos, àqueles que continuam a manter os congados.

Em meio a esta dinâmica pública, direcionada a diversos setores oficiais de uma sociedade, seja à prefeitura, à Igreja ou ao palácio do governador, como no caso descrito por Ortiz (1995), as cantigas e atuações dos grupos indicam recato e respeito às autoridades e também devoção aos santos católicos. Na maioria das vezes levam bênçãos àqueles que os convidaram.

No que se refere às dinâmicas entre os agrupamentos, o que se vê são disputas e rivalidades anunciadas por cantos e atuações, que podem apresentar uma dinâmica entre perguntas e respostas, uma espécie de batalha acerca dos fundamentos do festejo, batalha entrecortada de causalidades mágicas ou de feitiços. Em alguns locais, os cânticos se valem de expressões de origens africanas diversas, em outros, chegam mesmo a utilizar uma linguagem crioula específica, como no caso do *vissungo*, mobilizado pelo Terno de Catopé de Milho Verde, Minas Gerais, no contexto da festa.

Como indicação de recato aos seus senhores, há materiais indicando que os cabildos “abençoam” o governador na instituição de controle colonial. Os cabildos também produziam atuações organizadas para saudar santos católicos, através das quais ocorriam mecanismos discursivos cuja manipulação dependia apenas dos participantes e membros daqueles grupos em cortejo.

Também se desdobravam conflitos nos cabildos, como é o caso do *maní* (ORTIZ, 1981). O *maní* é uma espécie de dança e disputa mágico-religiosa realizada entre membros

---

<sup>135</sup> Lilian Sagio Cezar (2012) desenvolve importantes e instigantes reflexões sobre a dimensão do segredo nos saberes dos congados.

dos cabildos ou entre diferentes cabildos. Nota-se o uso de amuletos mágicos e atuações corporais entre os envolvidos como meio de realizar as disputas e expressar os conflitos mágicos. E que poderia até desencadear em agressões físicas (ORTIZ, 1981), o que indica que diferenças e classificações entre os cabildos também se realizavam, ou seja, os descendentes de africanos não se associavam por se reconhecerem enquanto tal, mas produziam formas de classificação, produziam suas organizações políticas pautadas, muitas das vezes, em critérios étnicos.

Da mesma forma há indicações daquelas embaixadas guerreiras que se desdobram em diferentes trabalhos sobre os congados no Brasil. Temos ainda as indicações de Leda Martins (1997) acerca das disputas, conflitos e separações entre reinos e os ternos de congado em Minas Gerais. Há os conflitos e disputas entre congados no litoral de São Paulo e também em Minas Gerais, apresentados por Carlos Rodrigues Brandão (1981), assim como as narrativas sobre a “amarração de um terno de congado” apresentada por Patrícia Couto (2003).

Vale destacar, ainda, as muitas referências acerca dos “*cantos de bizarria*” indicados em diferentes trabalhos<sup>136</sup> sobre os congados e também sobre os *vissungos*.<sup>137</sup> É nesse sentido também que apontamos as discussões realizadas em nossa dissertação de mestrado acerca do “*estar no rosário*” (SILVA, 2009). Nela pretendemos indicar a elaboração de um dado surgido da interação etnográfica, noção formulada em diálogo com os congadeiros da mesorregião do Campo das Vertentes, Minas Gerais, a saber, o “*estar no rosário*”. Esta noção parece indicar um pouco sobre a tensão entre dimensões públicas e ocultas presentes nos festejos.

A dimensão oculta será aquela por meio da qual se articulam os fundamentos entre os conhecedores dos segredos do congado, sejam acerca das atuações dos ternos, das cantigas, das disputas, dos conflitos, das memórias, etc. E isso, em contraponto às considerações que consideram as atuações dos congados nos festejos apenas como expoentes de uma “cultura popular” de uma religiosidade popular subjugada à oficialidade do catolicismo.

Podemos dizer que o “*estar no rosário*” seria a efetivação dos fundamentos e dos saberes por meio das atuações dos ternos de congado nos festejos. As atuações dos ternos de congado podem ser tomadas como enunciados rituais que mobilizam e produzem o “*estar no rosário*”. Assim, um grupo de congado atua no “*estar no rosário*”, produzindo-o, devido a seu

---

<sup>136</sup> Dentre os trabalhos mais significativos que reuniram diversas cantigas dos congados, temos Gomes & Pereira (2000) e Pereira (2005).

<sup>137</sup> Sobre essa região de garimpo de diamantes, a relação dos *vissungos* com congados locais, ver a tese de Giovaninni Junior (2012).



conhecimento sobre os fundamentos do festejo. As atuações de um grupo, manipulando seus saberes no festejo, podem ser motivadas, conforme indicadas na dissertação, a partir de eventuais leituras das atuações de outros ternos, identificando certos fundamentos, assim como provocações ou saudações.<sup>138</sup>

É possível indicar que os fundamentos e saberes sobre os festejos, que os diversos grupos de congado atuais manipulam, assim como a noção “*estar no rosário*”, fazem parte tanto dos discursos públicos quanto dos “discursos ocultos”, aqueles que apenas seus participantes têm um determinado tipo de acesso. Uma espécie de acordo moral que se refere aos membros do grupo, com regras próprias, seja de transmissão, de uso e de atualização.

Em Milho Verde é importante notar como o canto *vissungo*, operacionalizado pelo Catopê local, faz parte deste acordo moral entre os membros do grupo, e mais, apenas alguns membros do grupo o compreende. O dialeto *vissungo* atua neste sistema como um sinal diacrítico, não só entre os ternos, mas também entre aqueles que são os mais “sabidos” acerca dos segredos relativos ao congado.

Podemos perceber que no esquema festivo do congado é possível identificar enunciados rituais destinados a contextos públicos e aqueles vinculados a dimensões mais restritas. Ambos são compartilhados pelos capitães, mestres, reis congos, congadeiros e antigos congadeiros que, geralmente, aprenderam a manipular esses saberes com os “mais antigos”. Esses “mais antigos” podem ser seus próprios pais e avós, seus ancestrais, ou o próprio capitão do grupo em que atuam. Destaco aqui que a transmissão destes saberes pode ocorrer tanto devido a uma relação de parentesco consanguínea (pai, filho, avô, avó, tio ou sobrinha) quanto devido a relações entre membros de um mesmo estilo de terno.

Sobre o que seria uma espécie de divisão das ênfases emocionais que se desdobram nos cortejos – expressas pelo tom das cantigas, das danças, das atuações corporais, etc –, parece estar disseminado nos mais diferentes registros deste esquema festivo. Os enunciados rituais indicam uma cisão entre o que seria de conhecimento de todos, o que se realiza para oferecer uma imagem pública, e, por ventura, clara e convincente acerca de determinado tema, e o que é segredo, e reconhecido apenas pelos membros de uma comunidade e constantemente dissimulado – um gesto em meio à dança, o sentido mobilizado por uma cor escolhida, um canto em momento específico, etc.

---

<sup>138</sup> Retornaremos esta reflexão no quarto capítulo.

Temos então o que seria “oficial” e público, que pode e deve ser compreendido, e aquilo que é restrito, o oculto, o simulado, o compreendido apenas por seus pares. Esta última, bastante vinculada ao que se refere aos feitiços e contra-feitiços que as atuações dos ternos almejam efetivar ou dos quais se defender.

Importa dizer que, em uma situação hipotética nos dias de hoje, se o congado que nunca se apresentou fora de seu festejo, em uma determinada região de Minas Gerais, fosse participar de um festejo em Goiás, Tocantins e/ou demais estados e localidades de Minas Gerais, apesar das diferentes formas festivas locais, ele “saberia atuar”, valendo-se do diálogo entre o oficial e o oculto. Ele saberia se portar mediante as sequencias festivas do suposto local e, ainda assim, dialogar nos termos de seu “*estar no rosário*”.

Essas dimensões, presentes no esquema festivo aqui anunciado, apontam para uma manifestação bastante própria que fora articulada ao longo dos anos em contextos sociais marcados por uma clivagem entre “dominantes” e “dominados”.

Para finalizar, indicamos que as dimensões de feitiçaria, magia e religiosidade que, eventualmente (*sic*) se atualizam em meio aos enunciados rituais de nosso esquema festivo, estão, em alguma medida, fragmentadas entre a dimensão oficial e oculta; do que é para se conhecer ou permanecer velado.

Vinculadas à dimensão dos segredos nos festejos, o que James Scott (2013) denomina por “discursos ocultos”, podemos colocar os fundamentos do “*estar no rosário*”, voltados à saudação aos santos do panteão afro-brasileiro, incluindo aí os ancestrais. Já vinculadas à dimensão da expressão pública, indicariamos as práticas do “*estar no rosário*”, voltadas para a saudação de alguns santos católicos e até mesmo algumas vinculadas aos Reis do Congo.

Podemos dizer isso de uma maneira muito geral, mas é certo que há tanto dimensões públicas quanto ocultas dos enunciados rituais dos congados referentes a cada um dos seguintes temas, saudação aos santos, coroação dos reis, cantigas de feitiços e encantamentos, dentre outros. Em todos esses instantes haveria dimensões públicas e ocultas sendo operacionalizadas pelos enunciados rituais dos congados.

Apenas como forma de lançar as bases para discussão a ser realizada adiante, apresento um apontamento de Anne-Marie Losonczy (1997). A autora informa que os discursos acerca do feitiço e da bruxaria quase sempre ocorrem na fala dos atores referindo-se a tempos imemoriais, o que seria uma espécie de regra de conduta a-temporal para tratar de “feitiçarias” em diferentes populações e culturas.

No congado e nos relatos dos congadeiros, isto não é diferente:

“Antes era perigoso, aí usávamos esse preparado caso algo de ruim acontecesse com a gente. Hoje não tem mais isso não, esse negócio de feitiço, hoje tem isso mais não.” (congadeiro do Grupo de Catopé do distrito de Milho Verde)

O “*preparado*” se refere à bebida com base de ervas levada em uma cabaça pelo contra-mestre do grupo. “*Algo de ruim*” se refere aos infortúnios a que os congadeiros estariam sujeitos quando encontrassem outros congados ou mesmo por estarem atuando em um grupo. Os receios para com outro grupo seria o de uma eventual capacidade, por parte de um grupo, de fazer com que o outro fique parado e não consiga se locomover em meio ao festejo. E novamente aparece a dimensão de “*amarrar um grupo*”. Também é comum relatos sobre “*fazer o outro cair*”. Destacamos que o movimento do terno é algo fundamental para a boa realização do festejo, assim como o fato de aguentarem o dia todo do festejo, a saber, permanecerem de pé. Movimentar-se e manter-se de pé podem ser indícios da boa apresentação de um congado.

Na formulação geral de que congado seria “coisa perigosa”, mas que nos dias de hoje seria apenas brincadeira, é que teríamos a exemplificação de como a dimensão oculta, muitas vezes vinculada à feitiçaria e à magia ou poderíamos dizer aos segredos do “*estar no rosário*”, opera em meio às atuações rituais mais gerais dos congados.

Importa considerar que os discursos sobre bruxaria e feitiçaria articulam muitas das relações entre os atores destes eventos públicos. Sejam as relações em momentos exteriores à festa, no cotidiano social, como nas articulações vinculadas às dinâmicas próprias das festividades. A análise das relações interpessoais entre os participantes dos congados nos dias de hoje, ainda mais utilizando pequenos esquemas genealógicos, podem indicar a circulação e a motivação de alguns desses “efeitos mágicos”, meios pelos quais se articulam e são dimensionados certos conflitos interpessoais e/ou entre grupos, assim como são explicados infortúnios e situações diversas, seja em relação a um grupo ou a um congadeiro específico. Voltaremos a essas interrelações no tópico 5.1 Tensões e o “*estar no rosário*” no capítulo IV.

De maneira geral esperamos ter conseguido apontar aqui que, além de uma dimensão que indicaria recato, aceitação, obediência, e que subsiste nas atuações dos congados atuais, outra dimensão está implícita. Os discursos ocultos referentes a saberes e fundamentos do congado, e que estão relacionados à maneira que um grupo atua no festejo, à maneira que

“*está no rosário*”, são independentes às relações e posições hierárquicas entre os estilos de terno de um festejo determinado.

No esquema festivo do congado há então o que é revelado, um comportamento público sugerido, necessário – devido às necessidades de sobrevivência, tentativa de conseguir auxílios diversos, etc – e um comportamento só reconhecido por determinadas pessoas, restrito, conhecimentos e saberes relativos a feitiços, encantamentos e que, como tais, são segredos.

Os saberes que compõem o “*estar no rosário*”, assim como utilizar de forma positiva desses conhecimentos, estão justamente em poder manipular e, encontrar uma boa distância entre essas indicações públicas e ocultas, entre o que é revelado e o que é velado em meio às atuações do congado. Para um capitão de congado que “tem fundamento”, e da habilidade para “*conduzir*” um terno de congado em diferentes festejos, envolveria estabelecer, através das atuações e dos procedimentos rituais do grupo por ele comandado, uma boa medida entre o que demonstra e o que oculta.

## 8. Realezas

Entre populações africanas que foram enviadas para a América como escravas, e também no esquema festivo dos congados atuais, destacam-se o tema da entronização do poder real, da coroação de reis. Em diversos estudos antropológicos, realizados entre diferentes populações, este tema está presente.

Em um texto bem sugestivo, Marina de Mello e Souza (2005) afirma que em diversos registros do século XVIII eram verificadas várias denominações para o rei durante os festejos de negros realizados no Brasil colônia, tal como da nação rebole indicado por Moraes Filho (2002). Nessas coroações, havia nomes de reis que faziam alusão a diversos locais do continente africano ou a diferentes “nações de escravos”.

Segundo a autora, apenas no século XIX é que a denominação “*Rei do Congo*” aparecera em todos os registros históricos, sendo as demais, suprimidas. Mello e Souza (2005) se pergunta o porquê da permanência de apenas uma denominação, indicando que durante o século XIX houve uma centralização, no Reino do Congo, na exportação da mão de obra escrava de toda a África para a América, inclusive para o Brasil. Para o estado de Pernambuco, Marcelo Mac Cord (2003) também especifica que no ano de 1815 centralizou-se a exportação de populações africanas da região do Reino do Congo.

Porém, mesmo com essas proposições, seria um pouco apressado considerar que a nomenclatura “Rei do Congo” no Brasil teria se consolidado devido a uma maior quantidade de escravos provenientes do porto de Luanda. Não podemos, assim, vincular “Rei do Congo” com uma suposta etnia previamente existente na África. A autora esclarece:

Para mim, o termo ‘rei do congo’ remete a uma ideia de África construída no Novo Mundo e ao ser usado como uma categoria abstrata do conhecimento, e não como a descrição de uma realidade histórica, se torna mais geral, como a identidade para cuja construção ele serviu. (SOUZA, 2005, p.86)

É interessante notar que também os nomes dos estilos de ternos de congado se assemelham àquelas denominações metaétnicas, sobejamente destacadas acima. Os sentidos de tais termos, seja o nome real ou dos estilos de ternos, devem ser tomados como uma ideia de África construída no Novo Mundo.

Embora seja possível traçar inúmeros relatos sobre formas similares do tema das realezas com nomes africanos em festejos na América, realezas que muitas das vezes encontram-se associados às festas de santos católicos, é necessário considerar que o sentido de realeza, mais especificamente do “Rei do Congo” em alguns festejos, só pode ser dimensionado em meio ao sistema de relações festivas dos quais fazem parte.

Assim, devido às reconfigurações, existem articulações próprias das realezas nos festejos locais. Todavia, é possível destacar que alguns elementos presentes nos rituais de entronização do poder real, podem se encontrar associados. Para os festejos do congado indicamos alguns elementos que estão associados: a simultaneidade da coroação de reis em festas de santos católicos e realizados por diferentes grupos que em cortejo, cantam, dançam, tocam, etc.

Tentaremos demonstrar que também alguns poderes vinculados aos reis são comuns em diferentes festejos, e que os reis do congo nos congados atuais podem ser pensados como articulados tanto aos festejos locais quanto comparados e contrastados com realezas de outros locais.

Novamente a metodologia se impõe. Não se trata de identificar traços característicos que atestariam pertencas a arcaísmos culturais ou que umas formas seriam modelos para explicar temas situados em outros locais. E, sim, que, articulações locais de diferentes elementos, situados contextualmente, podem ser contrastadas com articulações estabelecidas em outros contextos. A comparação pretende antes indicar eventuais correspondências,

afastamentos ou transformações entre as maneiras como diferentes elementos estão organizados.

O tema da realeza sagrada foi largamente explorado por diferentes trabalhos antropológicos entre distintos povos, como exemplo há a obra clássica “O Ramo de Ouro” de Sir James Frazer.

Arnold Van Gennep (2011) considerou o tema da “coroação de reis” como um modelo de rito de passagem. Esse autor considera que as cerimônias de entronização do poder real postulam uma demarcação, uma mudança de status a certa pessoa, uma passagem, por meio da qual se confere sacralidade. A entronização do poder real demarca uma transição no caráter social.

Já para o estudo da realeza em regiões ou povos específicos, é possível citar *Ilhas de Historia e Realidades Míticas e metáforas Históricas*, ambos de Marshall Sahlins (1990 e 2008). Nestas obras, Sahlins indica as associações entre o rei, o poder de fertilidade da terra e a divindade. O Deus Lono, com quem o capitão Cook teria sido identificado pelos havaianos, era um deus, um Rei-Deus que, morto, garantiria a fertilidade da terra. No entanto, era necessário conferir tal poder ao mesmo antes dele ser sacrificado. Isso teria sido realizado através de ritos de entronização do poder real quando da primeira chegada do Capitão Cook nas Ilhas Sandwich. Apenas na segunda chegada do capitão Cook àquelas ilhas, é que o mesmo foi sacrificado ritualmente.

No que se refere ao estudo das realezas no continente africano, existem trabalhos realizados em períodos diferentes e com ênfases distintas. Há o clássico *African Political Systems*, onde a realeza aparece como mediadora entre interesses coloniais e os diversos grupos e subgrupos locais. Trata, dentre vários aspectos, que os reis possuem simultaneamente autoridade política e religiosa ou sacerdotal.

A realeza no continente africano é abordada amplamente nas obras de africanistas, alguns já destacados, como as de Luc de Heusch (1982 e 2000), Georges Balandier (2013), Alfred Adler (1980) e J. Vansina (2010). Eles trabalharam, sobretudo, com materiais de populações da África Centro-Occidental e as da Costa da Guiné, populações da África Subsaariana, as mesmas que foram atingidas pelo tráfico de escravos e enviadas para a América em diferentes momentos entre os séculos XVI e XIX.

Esses intelectuais apontam desdobramentos do tema da realeza e da chefia sagrada entre populações africanas, valendo-se, para isso, de inúmeros documentos existentes sobre as

populações da África Centro-Occidental, desde o século XVI, especificamente sobre seus reinos e relações com as diferentes populações e etnias da região. Da mesma forma, as descrições de António Cavazzi (1965) indicam relações e conflitos entre algumas daquelas realezas e a coroa portuguesa, além das guerras entre diferentes realezas africanas.

Sobre a realeza entre os kongo, população bantu da África Centro-Occidental há obra de Luc de Heusch (2000), ressaltando ainda suas dinâmicas com temas míticos, rituais e mágico-religiosos. George Balandier (2013) produziu ainda *Le royaume de Kongo du XVI au XVII siècle*, reunindo amplo material sobre realezas da África Centro-Occidental ao longo de alguns séculos.

No texto *Fazedores de chuva, fazedores de ordem: reflexões sobre as relações da magia e do poder na África Negra*, publicado em uma coletânea, Alfred Adler (1980), desenvolve de forma interessante a relação entre a chuva, vista como fertilidade da terra e o poder conservado pelo rei. Retornaremos a essas associações, a saber, dos poderes da natureza condensados através da figura do rei em meio à sociedade. O tema parece apontar para a clássica dicotomia natureza/cultura. Adiante, ao tratar dos rituais, pretendemos explorar mais esse ponto, inclusive argumentando acerca dessa eventual dicotomia em meio ao esquema festivo do congado.

Sobre o tema da realeza de herança africana na América, temos o esforço de sistematização em *Reis Negros no Brasil escravista*, de Marina de Mello e Souza (2002), enfatizando um período histórico preciso. Recentemente, a autora realiza diálogos com estudiosos do tema também nos Estados Unidos da América. Outra obra de relevante destaque é o, recentemente traduzido para o português, *Diáspora negra no Brasil*, organizado por Linda Heywood (2008)<sup>139</sup>.

Ainda assim, o tema da realeza, amplamente abordado pela literatura antropológica, contrasta com os poucos estudos sobre realeza de herança africana na América.

Fernando Ortiz (1992) destaca que algumas explicações acerca dos cabildos em Cuba, e da festa do Dia de Reis, realizadas em janeiro, seria considerada por alguns autores como decorrente da coroação de reis negros eleitos anualmente. O autor considera, no entanto, esta explicação um tanto limitada, e tentando indicar a origem da festa realizada pelos Cabildos em Cuba, considera que a dimensão vinculada a um santo católico também deveria ser

---

<sup>139</sup> O título original do livro é: *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Em uma livre tradução: *Africanos da África Central e Transformações Culturais na Diáspora Americana*. Título que é visivelmente mais informativo para as discussões aqui empreendidas.

considerada. Tal ponto evidencia este festejo cubano como parte do esquema festivo já anunciado, ou seja, onde estão associadas a celebração de santos católicos e a coroação de reis negros realizadas por grupos diversos compostos por africanos escravizados e seus descendentes.

No Maracatu, existente em Pernambuco, nordeste brasileiro, os festejos de santos católicos estavam associados às coroações de reis negros realizados pelos diferentes grupos ou nações, isto durante o século XIX e início do XX (MAC CORD, 2003). Atualmente, o calendário das saídas das nações de maracatu encontra-se, em muitos locais de Pernambuco, deslocado para o período do carnaval, fevereiro e março, portanto, não coincidindo com a saudação a santos católicos e nem com o período do início das chuvas, como os realizados em Minas Gerais, por exemplo. Pelo pouco que pudemos examinar, os maracatus não têm realizado a coroação de reis associado à saudação de santos católicos, ambos em um único festejo. Suas atuações encontram-se articuladas nos cortejos e desfiles realizados durante o carnaval.

Mário de Andrade (2002), evidenciando que a origem dos Congos é africana, destaca que eles derivam do costume de celebrar a entronização do rei novo, “O Coroamento festivo do rei novo é prática universal [...]” (ANDRADE, 2002, p. 301). E ainda indica que em muitas civilizações “a entronização e celebração do rei novo está ligada intimamente às comemorações mágicas dos mitos vegetais” (IBIDEM).

O tema da destituição do rei também é trabalhado por Mário de Andrade e está presente entre muitos povos africanos que, antes de permitir que um rei morra de causas naturais, este é morto, impedindo assim que o poder conferido a ele se disperse. Este esquema de sacrificio do rei é próximo daquele indicado por Sahlins (1990 e 2008) entre os havaianos.

Mário de Andrade considera que os reis da Guiné, do Benin e do Congo, eram adorados e que “se acreditava que desciam do outro mundo” (IBIDEM, p. 304). Demonstra que nos quilombos dos Palmares, localizado na serra da Barriga, havia a associação do rei como a encarnação de alguma divindade sobrenatural, isso seria comprovado, segundo Mário de Andrade, pelo fato de diferentes reis deste quilombo levar consigo o título de zumbi.<sup>140</sup>

As concepções de realeza, acima apontadas, vinculariam o rei a uma ideia de deus, um soberano, enfatizando assim a ideia frazeriana de realeza divina. Assumindo essa tese, Mário de Andrade destaca:

---

<sup>140</sup> A nosso ver, o título de *Zumbi* não atestaria a divinização do rei, mas pode ser tomado como um título honorífico.



O que me parece sociologicamente notável nessas monarquias absolutas, por completa antidemocráticas, é que o chefe, o sova, o mutianvua, o ‘reis’, ou que nome tenha, não é o representante da nação, não é o representante da coletividade, mas como deus, é por assim dizer, o contra-representante dela. Ele é misticamente o principio contrario, o elemento contraditório que encarna e representa a possibilidade de vida feliz ou desgraça, e a prosperidade ou decadência da tribo. (ANDRADE, 2002, p. 305)

Sugere de forma bastante geral que a figura do rei-deus:

É o símbolo de tudo quanto é exterioridade à coletividade em si, mas de que esta depende imediatamente, o grão, o gado, o deus. É um contra-representante, pois; e toda a liturgia dele é derivada desse principio de contra-representante divino, que decide da vida e da prosperidade tribal. (IBIDEM, p. 305)

Vemos que, a coroação de reis é um motivo existente no esquema festivo dos congados atuais, assim como naqueles registrados em outros momentos no Brasil e na América. Já a questão da realeza sagrada desdobra a reflexão se o rei, então coroado, pode ser associado a um deus na terra ou “apenas”, o de ter obtido um status especial, sem que ele seja feito um deus. Essa discussão, se a entronização do poder real está associada à produção de um rei-deus, a nosso ver, deve ser pensada a partir dos elementos que compõem uma realeza local. Procuraremos explorar esta questão a partir do caso dos Reis do Congo nos Festejos dos Congados.

Ainda segundo as citações acima, novamente reaparece a dimensão da exterioridade do poder real. Associam a entronização do poder real em um individuo como algo de fora da sociedade que é entronizada em meio à sociedade, através da figura do rei. Tal argumentação pode servir para indicar os poderes da natureza introjetados no seio da sociedade através da figura do rei. Essa perspectiva é compartilhada, por exemplo, por Alfred Adler (1980) e Luc de Heusch (2000). Nota-se que reestabelecem a dicotomia “natureza/cultura” no que se refere às cerimônias de entronização do poder real.

Mário de Andrade (2002) e Arthur Ramos (2001 e 2007) associaram a realeza nos festejos do congado no Brasil, a desdobramentos e reminiscências históricas de momentos específicos das realezas africanas. No entanto, José Ramos Tinhorão (2012) aponta que o tema da coroação de reis negros foi articulado quando do contato entre africanos e

portugueses. Assim, a coroação de reis negros na América é vista por este último como uma corruptela das realezas europeias.

As discussões sobre prováveis origens do tema da realeza no esquema festivo aqui estudado, certamente não é nosso objetivo, mas ela conduz a desdobramentos importantes, pois permite refletir sobre a posição teórico-metodológica acerca das relações de poder nas teorias sociais e sobre as influências diversas entre colonizadores e colonizados, dominantes e dominados.

O tema da realeza é emblemático para a reflexão acerca de diferentes abordagens sobre o esquema festivo do congado, o que permite evidenciar o caráter político de algumas destas reflexões. Outro caso, que também consideramos emblemático para elucidar esse mesmo caráter político, é aquele, já indicado, que considera a adoção de Nossa Senhora do Rosário pelos antigos africanos na América como um reflexo da imposição colonial e da catequese portuguesa.

A instituição, realeza, foi pensada pela etnologia como ocorrendo entre diferentes povos e com as mais diferentes articulações. Assim, considerar que sua ocorrência em determinada manifestação cultural e/ou religiosa na América atestaria a herança de uma ou outra tradição cultural, é empobrecer a discussão.

A partir das discussões se as realezas que se desdobram em eventos afro-americanos são expoentes de uma aceitação das instituições europeias ou reatualizações de temas africanos, é importante, ao invés de indicar supostas origens, perceber as posições implícitas às abordagens. E mais, tal discussão pode contribuir para esclarecer a posição teórico-metodológica que pretendi seguir neste trabalho. Passamos, então, a alguns posicionamentos teóricos para indicar, a seguir, aquele anunciado por Marshall Sahlins (2007).

Chamamos a atenção para o fato de que, por um lado, vemos que as considerações de que festejos de coroação de reis associado a santos católicos e realizados por grupos de escravos e ex-escravos nas colônias da América refletiriam uma forma de dominação quanto à religiosidade e às instituições políticas europeias. Dominação decorrente da chegada dos europeus na África durante fins do século XV, do subsequente tráfico de africanos escravizados para a América e a posterior colonização desta, realizada, sobretudo, por portugueses e espanhóis. Essa posição tenderia a considerar o esquema festivo aqui trabalhado como uma indicação de reminiscências de séculos de opressão, o que não deixa de ser, em parte, verdadeiro, mas apenas essa constatação não basta.

Por outro lado, podemos considerar que as “reminiscências africanas” (RAMOS, 2001) dos festejos não apenas refletiriam formas de imposição colonial, mas também indicariam resistências dos dominados ao processo de dominação e de colonização, o que poderia ser atestado, segundo o autor, através da análise de algumas cantigas de festejos e/ou das distintas manifestações afro-americanas.

Esta reflexão ainda confere uma influência sobredeterminante dos colonizadores, já que uma suposta resistência se desdobraria em contraponto à opressão colonial e escravista, ou seja, traz implícita a ideia de que os africanos escravizados e enviados para a América refletiriam sobre o mundo social tendo em seu horizonte apenas a dimensão de subjugação e controle social.

As perspectivas apresentadas parecem destacar que os eventos festivos na América se remeteriam à resistência ou à aceitação do processo de colonização e escravidão, ou seja, focalizariam de forma sobredeterminada o esquema festivo aqui trabalhado apenas como uma resposta ao sistema escravista e colonial. Abordagens essas que podem ser compreendidas como delegando aos povos africanos apenas um papel de colonizados, sujeitos às imposições políticas e religiosas dos europeus.

Cabe, então, a crítica de Marshall Sahlins (2007) sobre algumas das abordagens acerca do contato dos europeus com outros povos: “Em quase todos os relatos europeus desses acontecimentos, os ilhéus nada têm a fazer se não reagir à presença determinante do estrangeiro” (SAHLINS, 2007. p.444).

O autor critica a visão de que os colonizados, dominados, só operariam no mundo em decorrência do contato com o mundo ocidental, e não teriam mecanismos específicos de entendimento e articulação das experiências no mundo, a não serem, aquelas supostamente “transmitidas” pelo colonizador. Sahlins alerta ainda sobre a posição teórico-metodológica da etnologia e sua importância na reflexão sobre os processos de dominação, inclusive os processos intelectuais:

É como se o Ocidente, depois de haver invadido materialmente a vida de outras sociedades, agora se dispusesse a lhes negar intelectualmente qualquer integridade cultural. A teoria do sistema mundial converte-se na expressão superestrutural do próprio imperialismo que ela despreza – na autoconsciência do próprio sistema mundial. (IBIDEM)

É imprescindível, então, realizar uma antropologia que não negue aos outros a possibilidade reflexiva de suas dinâmicas e articulações em meio a acontecimentos mundiais.

É importante, ainda, considerar que nos festejos do congado reflexões sobre acontecimentos diversos estão, de alguma forma, expressas e articuladas em meio às versões míticas e rituais. Importa ainda, considerar que princípios lógicos de reflexão acerca de organizações sociais, cosmologias, instituições sociais, assim como do contato com populações diferentes, podem ter sido reconfiguradas, rearticuladas e se atualizarem em meio ao esquema festivo do congado.

Assim, é possível indicar que mecanismos culturais que operam na produção de diferenças e classificações entre grupos sociais, assim como na articulação de cosmovisões, não cessam de se desdobrar, seja no tempo e no espaço, mesmo em um ambiente de colonização, pós-colonização e, inclusive, em períodos de industrialização assim como nos dias atuais.<sup>141</sup>

Esse é o ponto que gostaríamos de chegar, já que, em meio a um esquema festivo aparentemente comum, alguns coletivos articularam, de forma diversificada, a produção de conhecimentos acerca do sagrado, de acontecimentos históricos e de sociabilidades, em meio a contextos de dominação social e econômica que se diversificaram.

É assim que, as concepções sobre as realidades nos festejos do congado devem ser pensadas não como resultado da dominação ou imposição de instituições europeias aos africanos escravizados, mas como instituições sociais que passaram por rearticulações. Daí também não ser possível vincular certos essencialismos ao tema entronização do poder real, ou à figura do rei. Tais essencialismos podem ser a produção de um rei-deus e ainda a vinculação direta e invariante de etnias específicas a uma única realidade.

Temos por hipótese que através dos motivos expressos no esquema festivo do congado, seja possível apontar que diferentes populações africanas articularam mecanismos lógicos sobre temas diversos, por exemplo: do traslado de populações africanas escravizadas; de reorganizações identitárias e étnicas no continente americano; das articulações e ocupações em um ambiente ecológico e social distinto; da produção de territorialidades e posteriores desdobramentos devido à abolição da escravatura e de

---

<sup>141</sup> Não é o objetivo traçar vínculos entre mudanças nos festejos e momentos históricos específicos. Um exemplo desse tipo de abordagem foi realizado por Bandeira (1988), quando indica a saída dos brancos de Vila Bela e os impactos desta nos festejos locais. A intenção é esclarecermos que há um constante processo de rearticulação e transformação a que estão sujeitas as diferentes manifestações culturais e religiosas. Daí ser precipitado considerar que mudanças sociais e históricas variadas irão, invariavelmente, levar ao colapso de certas práticas e manifestações.

mudanças sócio-históricas diversas; das transformações na religiosidade, na ancestralidade; das concepções sobre realezas; etc.

Os diferentes motivos míticos e rituais que se desdobram no esquema festivo do congado parecem indicar que, povos tidos como colonizados, “periféricos” ou dominados, não são apenas vítimas e testemunhas da sua própria subjugação, mas que eles articulam saberes, transformando-os, assim como colcoam evidência e transformam certos fragmentos – motivos míticos e rituais – pelos quais é possível indicar atuações cosmopolíticas.

### **8.1. Realezas africanas: poderes mágicos e políticos**

Para um breve apanhado sobre a realeza africana, indicamos a obra denominada *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, do padre italiano João António Cavazzi de Montecúccolo (1965).<sup>142</sup> A missão do padre era converter aqueles povos africanos denominados como bárbaros, canibais, diabólicos e pagãos. Devido ao empreendimento cristão, ele faz considerações e descreve práticas mágicas, disputas políticas, organizações sociais, produções econômicas e a ecologia da região.

Cavazzi descreve também diferentes populações e reinos da África Subsaariana durante o início do século XVII, sobretudo aqueles da África Centro-Occidental – região habitada pelos povos que passaram a ser denominados como bantos em decorrência da uma classificação linguística. Foi dessa região, e da Costa do Ouro e Golfo da Guiné, que mercadores de escravos enviaram populações para trabalharem como escravas na América entre os séculos XVI e XIX.

Cavazzi (1965) descreve, com riqueza de detalhes, a ecologia local, as “práticas fetichistas”, dentre elas alguns rituais dos *jagas* (que considera uma espécie de seita presente na região) e dinâmicas políticas dos três reinos que percorreu. Destacam-se as descrições de conflitos entre reinos locais, a relação das realezas com grupos guerreiros independentes, as hierarquias entre reis e governadores de províncias, o poder real associado ao caráter mágico ou sagrado, dentre outros motivos. Motivos que também podem ser encontrados, transformados, em diferentes festejos dos congados no Brasil e de outros festejos na América, como nos Cabildos em Cuba.

---

<sup>142</sup> A tradução dessa obra do italiano para o português se deve à *Junta de Investigação do Ultramar*, que durante o governo de Salazar em Portugal, promoveu ampla tradução dos relatos de missionários e viajantes sobre as regiões então colônias de Portugal. Sobre as medidas oficiais da ditadura portuguesa no sentido da tradução de livros, palestras e tentativa de legitimar seu controle colonial, sobretudo no que se refere ao continente africano, já no século XX, ver o texto de Antônio Motta e Luiz Oliveria *Made in África. Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro*. In Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Organizado por Lívio Sansone, EDUFBA, 2012.

Nos dois volumes, Cavazzi (1965), destaca o reinado e a história de vida da Rainha Jinga<sup>143</sup>, que assumiu o reino de Matamba após rumores de matar o antigo rei, Ngola Mbandi, seu irmão. Este, para garantir sua descendência, teria anteriormente, matado o filho de Jinga, na ocasião, único herdeiro do reino. Em momento posterior, Jinga foi enviada por seu irmão em uma embaixada para negociar a paz com os portugueses, isto em um momento delicado de conflito entre ambos os reinos. Tendo obtido sucesso nas negociações de paz, foi, inclusive, “batizada” com o nome de Dona Ana de Souza e, ao retornar, foi bem recebida pelo irmão.

Segundo Cavazzi, existem especulações de que, em outra oportunidade, o rei Ngola Mbandi foi morto pela própria irmã, Jinga, após entregar seu paradeiro para os portugueses. Teríamos aqui então, uma usurpadora do trono.

Após a morte do irmão, Jinga assume o poder real, guerreando então com outros reinos africanos e com os portugueses. Depois de algumas derrotas, ela reúne novo exército, aliando-se, desta vez, com diferentes povos da região, sobretudo com os *jagas*, considerada uma seita e descrita pelo padre como antropófaga e demoníaca.

Como já destacamos, mesmo após a “conversão” de *Jinga* ao catolicismo e após a morte do antigo rei, ela constrói um novo reinado e continua a guerrear com os portugueses valendo-se de apoio de diferentes povos locais que se aliaram ao seu reino. Enquanto aliada dos *jagas*, Cavazzi realiza comentários vinculando *Jinga* ao demônio, indicando suas práticas abomináveis. No final do segundo volume de sua obra, Cavazzi descreve a vida da rainha e o que seria sua “segunda conversão ao catolicismo”, o que seria uma conquista do evangelho e de sua empreitada como missionário.

Quando de seu primeiro batismo com o nome de Dona Ana, o autor aponta que ela não havia assimilado propriamente o catolicismo, indicando que tal conversão se tratava mais de uma necessidade de diálogo com o reino português. Apenas em seu leito de morte é que ela teria se rendido ao evangelho, realizando, inclusive, um funeral descrito pelo padre como incorporando elementos católicos. Segundo Cavazzi, a rainha teria exigido a realização das práticas católicas em seu funeral em meio às tradições de seu povo, o que a nosso ver, auxilia na explanação, já realizada, sobre o que seria aquilo a que veio se chamar de “catolicismo africano”, a saber, imbricação de práticas diversas.

---

<sup>143</sup> Repete-se aqui a grafia utilizada na obra do autor citado.

Em outra passagem, Cavazzi (1965) indica que o então rei, irmão de *Jinga*, teria se recusado a ser batizado, pois o padre que faria a cerimônia teria sido um de seus escravos. No entanto, outro elemento chama atenção, a recusa do rei em “curvar a cabeça” para que seja realizado o batismo. Tal situação também poderia indicar porque *Jinga* não teve muitos problemas em ser “convertida”, leia-se, batizada e recebendo um nome cristão, já que, no momento, não era Rainha e não teria maiores problemas em curvar sua cabeça.

Duas situações se destacam e já foram indicadas. Sintetizamos-as aqui por serem de central importância para compreender sobre realezas africanas e suas articulações com o Coroa Portuguesa. A primeira se refere ao fato de que a “conversão ao catolicismo” não implicava uma assimilação dos saberes cristãos, mas podia ser visto com um ato político. A segunda, é que já havia uma formação católica dos africanos, inclusive oficializando-os padres, corroborando a ideia de que existia um “catolicismo africano” antes do envio de africanos para a América.

A ênfase de Cavazzi (1965) destaca que o poderio real de *Jinga* advinha menos por ser temida, devido aos castigos cruéis por ela empreendidos<sup>144</sup>, do que pela associação à crença em seus poderes mágicos. É importante destacar que ela e seu irmão não eram associados a um deus presente na terra, tal como poderíamos supor se utilizássemos a ideia de realeza divina proposta por James Frazer.

Segundo relatos do missionário, antes das batalhas, *Jinga*, que guardava uma caixa com fragmentos da ossada do irmão, realizava a incorporação desse irmão morto, o antigo rei Ngola-Mbandi, incorporação que funcionava como uma espécie de oráculo para prever os resultados da guerra. A prática é denominada na obra como *xinguila* (CAVAZZI, 1965).

A partir desses dados, é interessante apontar o argumento de Luc de Heusch (1982 e 2000), ao sugerir que as realezas africanas não seriam realezas divinas, pois não se trata ali de um deus na terra, mas de “*royame sacrée*”, de uma “realeza sagrada”, já que o caráter sagrado do rei estaria associado mais ao seu poder e saber, enquanto mágico e feiticeiro. E não propriamente ao poder de um deus.

As leituras de Cavazzi (1965), de Balandier (2013) e as de Aldler (1980), assim como alguns materiais sobre os reis congos no Brasil, parecem corroborar a proposição de Luc de Heusch. Talvez seja o caso, então, de pensarmos as transformações desse modelo de realeza sagrada em meio ao esquema festivo do congado.

---

<sup>144</sup> Castigos descritos em detalhe pelo padre, compondo assim verdadeiras cenas de horror.

Sobre o sacrifício real, Alfred Adler (1980) e Luc de Heusch (1982) apontam argumetos no mesmo sentido que os destacados por Mario de Andrade (2002), e que também pode ser notado entre os havaianos.

Nos casos africanos apontados por Adler (1980), é destacada a troca de uma rainha, leia-se, sua morte consentida, em troca da chuva. Ele reúne, então, exemplos da associação do poder real e da capacidade de fazer a chuva, enfatizando a relação entre a magia da chuva e as concepções africanas de soberania.

O autor destaca, também, a troca ou aliança mística entre o indivíduo dotado de poder real e o cosmos. O poder real é conferido ao indivíduo pela comunidade, e este se sacrifica em nome dela, para que conserve os poderes investidos à realeza no interior da própria sociedade. Essa troca e aliança, que ocorrem simultaneamente, são indicadas como uma continuidade entre a ordem social e cósmica:

A aliança mística significa, pois, que a chuva da rainha é um termo tão real como aquele contra o qual ele é trocado: ela reúne não duas partes contratantes, mas a ordem social e a ordem cósmica, através da mediação de um poder sobre a natureza incarnado numa pessoa. (ADLER, 1980, p. 105)

Assim, a comunidade em questão poderia manipular o poder consagrado ao corpo de um rei. Esse poder real condensa os poderes da natureza e da sociedade, fazendo-os passar simultaneamente, para um indivíduo, o rei sagrado. Voltaremos à questão dos poderes da natureza introjetados em um indivíduo quando da entronização do poder real.

Podemos dizer que a citação acima indica um princípio de reciprocidade não apenas entre grupos sociais, como a denomina originalmente Lévi-Strauss (2012), mas também entre a sociedade e a natureza. Os elementos presentes nestes eventos permitem pressupor que, por meio deles, se organizam trocas e alianças entre a sociedade e os poderes externos a ela.

Esse ponto será contrastado com os festejos do congado, pois podemos perceber que também no caso dos reis do congo nos congados, o que se articula, além dos princípios de reciprocidade entre os estilos de ternos, são regras relacionadas a um sistema de trocas/alianças entre homens e poderes diversos, da natureza e dos santos. Sejam esses poderes concepções relacionadas a natureza e/ou aos seres sobrenaturais.

Passamos a outra questão, dos poderes que são separados/reunidos por ocasião das execuções rituais, ou melhor, que são condensados por ocasião da entronização do poder real.



Brevemente, vemos que um símbolo ritual indica o início e o fim dos festejos do congado, “*os mastros do congado*” – parecem justamente fazer alusão a essa troca/aliança entre a comunidade e os poderes diversos que estão para além dela mesma. Vamos ater-nos a esse ponto de forma mais cuidadosa quando tratar dos rituais.

Temos razões para inferir que nos rituais do congado é condensado o poder sobrenatural – santos diversos – e da natureza – poder das chuvas, das águas. Ambos se reúnem e se confundem em torno de uma única mensagem, da fertilidade, seja ela da terra, devido às chuvas ou da sociedade, devido aos diferentes grupos que nela atuam.

Ainda há outro elemento aqui: a relação dos diferentes grupos com Nossa Senhora do Rosário, o que remete ao sentido da mãe de todos os congados e daqueles que participam no festejo. A nossa Senhora do Rosário é, em algumas versões do mito de aparição, uma figura sobrenatural que vem do mar, das águas, da ilha ou da rocha, portanto, sempre da natureza, de fora da comunidade em questão. É notório perceber que Nossa Senhora do Rosário se insere na comunidade,<sup>145</sup> advinda destes outros locais, na mesma ocasião em que o rei da comunidade é coroado. A festa que entroniza o poder dos reis congos é a mesma que celebra a aparição da santa e sua introecção na comunidade.

Podemos ver que muitos desses pontos estão de alguma forma, presentes nas cosmologias das populações bantas da África Ocidental.

Luc de Heusch (2000) indica inúmeros mitos, sobretudo os numerados como M 64, M 67, M 68 e M 69, pertencentes aos *Yombe* e aos *Kongo*, acerca da mãe primordial, que dão origem aos inúmeros clãs locais, assim como aos demais seres, tais como figuras monstruosas com vários braços ou pernas, e também aos albinos.<sup>146</sup> Luc de Heusch aponta, convincentemente, que a mãe primordial condensa os poderes de fertilidade da terra e da sociedade, condensação realizada em meio aos rituais de iniciação *kimpasi*. Além disso, é uma força que poderia ser assimilada pelos então neófitos, já que ela também possuiria propriedades terapêuticas.

É possível apontar que esse *nkita* da mãe original ou primordial tem nomes distintos a depender da população bantu em questão. Em alguns casos, Heusch destaca que esse *nkita* é produzido pela reunião de dois poderes, *simbi* relacionados às forças da natureza, sobretudo

---

<sup>145</sup> Haja visto as diferentes versões míticas já apresentadas M.1, M.2 e M.3 e aquelas que ainda serão indicadas no próximo capítulo, M.5, M.6, etc.

<sup>146</sup> Devido à associação realizada pelos kongo entre europeus e albinos (HEUSCH, 2000), é evidente supor que os europeus, aqueles que vieram do mar, fossem também considerados, por esses bantu, como filhos da mãe primordial.

ligados à água, e *nkita*, poder dos ancestrais. Destacamos que esses poderes eram também construídos juntamente a cerimônias de entronização de realezas locais. Assim, entre populações da costa ocidental africana estavam articulados rituais e cultos referentes à produção dos poderes da mãe primordial e do poder de algumas realezas (HEUSCH, 2000).

## **8.2. Sobre as realezas divinas e os reis nos congados**

Autores como Mário de Andrade (2002) e, recentemente, Marina de Mello e Souza (2002), propõem o esquema frazeriano da realeza divina ao formularem a respeito dos reis africanos, e também, dos reis congos no Brasil.

Citando W.G.L. Randles, sobre a sacralidade real na África Centro-Occidental, Mello e Souza (2002) destaca que em toda aquela região africana é:

onde todo rei vive em si a divindade suprema, o deus criador; É ele que deve assegurar a prosperidade, a fecundidade e a chuva em seu reino, e se as coisas não são como devem, a culpa é sua. (MELLO E SOUZA, 2002, p. 27)

Após indicar que a transmissão do poder real requer ritos específicos que envolvem gestos, falas e insígnias, a autora destaca:

A identificação entre realeza e divindade, as insígnias atribuidoras de poder e os ritos que o consolidam estão sempre presentes em todas as sociedades as quais existem um rei ou seu equivalente, agente aglutinador de uma dada comunidade. (MELO E SOUZA, 2002, p. 27)

Parece-nos que Mello e Souza (2002), ao considerar a questão, universaliza a relação entre rei e divindade, indicando que esta associação existiria em todos os locais onde existem reis.

No entanto, Luc de Heusch (1982 e 2000), ao estudar os desdobramentos de diferentes realezas africanas entre os séculos XVI e XX, questiona a tese de Frazer sobre a realeza divina para os casos africanos, propondo denominar as realezas africanas como realezas sagradas. Isso porque, para o autor, elas não se referem à realização/produção da figura de um deus na terra, um rei-deus, mas de um chefe com poder mágico-religioso que fundamenta, dentre outras coisas, seu poder político. Isso permitiria um contraponto ao tema da divinização do rei, indicado por Randles em relação à realeza divina na África e citado por Mello e Souza (2002).

Desde já, podemos afirmar que, a depender da localidade onde acontecem as realezas, as relações entre poder real e mágico podem ser diversas, devendo ser consideradas situacionalmente. Essas diferenças podem se referir a distintas dinâmicas de poder, seja em relação ao poder mágico do rei, de seu poder político, da relação dos súditos com a realeza sagrada, ou dos poderes naturais de onde emana o poder a ser entronizado no rei, dentre outros pontos.

Se tomarmos como exemplo, o caso da Rainha Jinga (CAVAZZI, 1965), é notório que seu poder enquanto rainha estava associada ao fato de ser reconhecida e temida como uma poderosa feiticeira, e não que ela estivesse associada à figura de um deus na terra.

No caso apontado por Heusch, o rei não está associado a um deus na terra, mas se trata de poderes da natureza entronizados no seio da sociedade através da figura do rei. A entronização do poder real está associada então à inclusão, no seio de uma comunidade, de poderes exteriores a ela, dos poderes da natureza, sobretudo aqueles referentes à fertilidade, o que, no caso dos bantu da costa ocidental, está comumente articulado em torno do poder das águas (HEUSCH, 2000).

Ora, como é possível indicar adiante, são os poderes da natureza que, manipulados, fundamentam o poder mágico-religioso do chefe real. Vale destacar que a dicotomia natureza/cultura é tomada aqui para indicar as relações entre o poder real e a sociedade.

Devido a esses materiais, podemos considerar que é possível questionar também a associação entre o rei e o deus, para o caso dos Reis Congos nos congados. Obviamente, não se trata de considerar a realeza nos congados tal como as realezas sagradas indicadas na África. Melhor dizendo, não é apenas porque Heusch (1982 e 2000) questiona tal associação para os bantu que devemos fazer o mesmo para os congados. Mas antes, porque a reflexão propicia-nos uma mudança de tratamento acerca do tema da realeza, não a vinculando, em todo o lugar, a uma divinização.

Em uma excelente coletânea recente sobre os congados *Variações sobre o reinado* (2014), Rafael Barros Gomes aborda em seu texto o tema da realeza nos congados, mas assume a argumentação de Mello e Souza (2002) e, consecutivamente, aquela referente às realezas divinas ao tratar dos reis congos no Brasil.

Não pretendemos aqui, e já enfatizamos tal perspectiva, indicar sentidos dados a determinadas instituições, objetos e/ou eventuais dicotomias estudadas nos mais diferentes lugares, e tentar aplicá-los na abordagem dos congados atuais. O foco está, antes, nas

articulações que se operacionalizam nos festejos do congado, isso devido aos rearranjos de elementos variados que podem conduzir a especificidades, continuidades ou transformações. Assim, consideramos viável questionar a noção de realeza divina para o caso dos reis congos.

Os elementos a que nos referimos, relacionados ao tema da realeza, podem ser: poder real associado a poderes mágicos, as relações estabelecidas pela chefia, a sucessão anual do rei em alguns casos e o cargo de rei vitalício em outros, e, talvez a mais complexa, a associação entre festejo de coroação de reis congos realizada junto à saudação de santos católicos, dos ancestrais e ao mesmo tempo, seguindo um calendário agrícola, referente ao período das chuvas, portanto, de fertilidade da terra. Associado a esses temas há ainda a execução, em todo o festejo, de procedimentos rituais de agrupamentos diversos.

Consideramos importante levar em conta os eventuais rearranjos festivos locais para, só então, pensarmos o papel da realeza e suas dinâmicas. No entanto, falarmos de uma realeza divina se operacionalizando nos festejos dos congados atuais, soa-nos apressado. Mesmo ressaltando os vínculos locais articulados em diferentes festejos, os reis congos não parecem estar na mesma posição de um deus, daí compreendermos quais sentidos os mesmos mobilizam. No capítulo quatro, subtitem “4.1.1 Quem é rei, quem é congadeiro? A extensão dos laços sociais nos festejos”, abordamos esse tema através dos dados de campo.

O exemplo dado por Bandeira (1988) sobre o Rei do Congo em de Vila Bela [R.4] parece aludir, pelas atuações rituais descritas, que o poder do rei é tal que ele tem a capacidade de promover a conversão e/ou o renascimento, ali no caso, dos “pretinhos da guine”, renascidos como Congos e devotos de São Benedito. Certamente tal poder está associado a uma capacidade que seria comum tanto aos feiticeiros ou mágicos quanto a deuses.

A autora também destaca que em algum momento do cortejo junto do Congo local, o Rei do Congo sai do cortejo, junto de alguns membros, realizando um trajeto próprio [R.4]. Isto destoa dos cortejos acompanhados em Minas Gerais, onde o rei se desloca no festejo apenas acompanhando os ternos de congado. Os reis e rainha se deslocam no espaço do festjeio conduzidos pelos ternos de congado, sendo estes, conduzidos, por sua vez, pelos respectivos capitães.

Pelas interações entre reis e ternos durante as atuações rituais podemos refletir que a função, estima e posição dos reis nos festejos podem ser transformadas, assim como varia também a posição de rei vitalício ou de rei anual a depender dos festejos em questão.

## IV. CONGADOS: MITOS E RITOS

### 1. As versões mítico-rituais e as abordagens históricas

Em suas obras, Claude Lévi-Strauss (2003 e 2005) formula algumas relações entre história e antropologia. A partir delas pensaremos articulações entre o tema do negro africano no Brasil, tratada no terceiro capítulo, e a apresentação das versões míticas e rituais dos congados atuais. Essas versões apontam, dentre outras coisas, para elementos culturais de populações africanas e europeias transformadas nos festejos atuais, que são realizados em diferentes estados brasileiros.

No primeiro capítulo de *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss (2003) estabelece uma diferenciação entre história e antropologia. E considera que a primeira focaliza os motivos conscientes dos atores, enquanto as interpretações antropológicas, as condições inconscientes da vida social. Grosso modo, a história estudaria modelos conscientes enquanto a etnologia estudaria fatos inconscientes.<sup>147</sup>

Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss (2005) destaca, no último capítulo, que a escolha de certos momentos e classificações de um passado seria uma projeção de nossa situação atual, e o tempo reencontrado, seria o tempo recuperado em benefício do presente. O autor aponta, então, que em grande parte das vezes os códigos cronológicos são mais ou menos arbitrários, de forma que os fatos históricos seriam apenas artefatos culturais e mitos da nossa história sem uma correspondência com a realidade do passado (IBIDEM).

Segundo Lévi-Strauss, as codificações cronológicas “dissimula uma natureza muito mais complexa do que se imagina, quando as datas da história são concebidas sob a forma de uma simples série linear” (IBIDEM, p 287). Como as discontinuidades entre domínios históricos e seus códigos cronológicos destruiria qualquer tentativa de atingir uma cognição histórica integrada, ele sugere alternativas para o uso da história. E enfatiza que a história não estaria ligada a um homem ou a um objeto particular, mas que:

Ela consiste, inteiramente, em seu método, cuja experiência prova que ela é indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não-humana. Portanto, longe de a busca da inteligibilidade levar à história como seu ponto de chegada, é a história que

---

<sup>147</sup> É notório que as abordagens históricas vêm se alterando ao longo dos anos, sobretudo após a publicação da obra citada. Para uma reflexão neste sentido e sobre a interpenetração entre história e estruturalismo ver *Historia e Estrutura: a reconciliação* in. DOSSE, François. *Historia do Estruturalismo*, Vol.2. São Paulo: Ensaio, Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

serve de ponto de partida para toda busca da inteligibilidade. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 290 e 291)

Outro ponto indicado por Lévi-Strauss (1993a e 2003), e que merece atenção, é aquele sobre as correspondências entre temas míticos e rituais e de sua possível comparação com personagens e ocasiões datadas no espaço e no tempo, ou seja, registradas historicamente.

Sua proposição é que temas do mito e do rito não devem ser explicados a partir de possíveis paralelos ou correspondências com fatos cronológicos ou referências históricas dos locais onde foram coletados, mas, sim, com outros mitos e ritos, desde que estes últimos sejam previamente reduzidos a seus elementos estruturais (LÉVI-STRAUSS, 2003). Isso porque essas formas de registros, essas produções de discursividades sobre a vida social, operam de formas bastante próprias.

É através dessas formulações que fazemos o exercício de reunir algumas versões míticas e rituais relativas aos Festejos do Congado, visando ao contraste e à comparação. Incluímos, aí, como destacado no primeiro e segundo capítulos, aquelas mais recentes que se desdobram em diferentes regiões de Minas Gerais, e também as registradas em períodos históricos e localidades distintas, mesmo que algumas delas sejam fragmentos ou trechos aleatórios.

Contrastar versões míticas e rituais dos congados registrados em diferentes localidades, mas em períodos recentes, com algumas daquelas versões rituais indicadas no século XVIII e XIX, é elucidativo por diferentes aspectos. Podemos destacar que há paralelos entre os diferentes materiais históricos, seja sobre a diáspora africana e as dinâmicas diversas que a envolvem, e aqueles motivos míticos e rituais que se sobressaem nos festejos registrados nos dias de hoje. Como abordar essa temática? Esperamos indicar algumas proposições.

É evidente que existem correspondências entre dados etnográficos e eventos historicamente datados. Não é de se estranhar que Arthur Ramos (2001 e 2007), Mário de Andrade (2002) e Edson Carneiro (2008) já pretendiam explicar diferentes elementos presentes nos festejos, valendo-se de explicações históricas relativas a momentos e situações determinadas.

No entanto, não pretendemos explicar os materiais etnográficos – as versões míticas de aparição da santa, os estilos de grupos lá apresentados, as versões rituais, os utensílios simbólicos, tais como instrumentos musicais e objetos mágicos – a partir de materiais

históricos elaborados em outros contextos – materiais relativos às discussões sobre a imposição do culto de Nossa Senhora do Rosário aos negros africanos, seja por conta da imposição colonial e do catolicismo, dos registros de povos africanos escravizados e de sua distribuição no continente americano, das ocorrências de conflitos e fugas durante a escravidão e para além dela, etc –.

Não é o caso de analisarmos os enunciados e sentidos dos motivos presentes nos mitos, ritos e nos símbolos rituais dos congados, explicando-os a partir dos materiais históricos. O foco desta tese são as proposições que as versões míticas e rituais do esquema festivo do congado colocam em evidência.

Consideramos que a saudação aos santos católicos e a coroação de reis negros realizados por agrupamentos distintos são expoentes de formas culturais que se articularam de maneiras peculiares em locais diversos para onde foram enviados escravos africanos no período da colonização do continente americano. É o que apontamos na discussão realizada sobre as obras de Mello e Souza (2002), Morais Filho (2002), Ortiz (1981), Arthur Ramos (2001), Mário de Andrade (2002), Linda Heywood (2012), Luc de Heusch (2000), só para citarmos alguns.

O supracitado esquema festivo é compreendido aqui como um fenômeno social disperso por locais distintos, em meio aos quais formas culturais diversas se atualizaram ao longo do tempo. Como existem muitos materiais históricos e etnográficos sobre os festejos, o que permite inúmeras articulações, sugere-se que o foco analítico esteja nos modelos extraídos de ambos os materiais. Os materiais etnográficos sobre o esquema festivo e os documentos sobre situações e contextos históricos ou registros de festejos, podem ser consideradas versões que se complementam. Isso confere um estatuto epistemológico simétrico a estas formas discursivas bastante próprias.

Relembramos brevemente o argumento de Bruno Latour (2006), para quem o veículo pelo qual uma mensagem é transmitida, veiculada ou articulada, determina o conteúdo mesmo da mensagem veiculada. Os mecanismos utilizados na transmissão de um saber, assim como sua elaboração, conformam e constroem o conteúdo a ser transmitido.

Daí toda uma reflexão peculiar que se atualiza em meio aos discursos míticos e rituais dos festejos do congado, discursividades que versam, dentre outras coisas, acerca de cosmologias e contatos entre povos distintos.

Para Lévi-Strauss (2003 e 2004), as possibilidades de articulação entre formas culturais que veiculam/transmitem uma mensagem, podem ser infinitas, sendo possível, além de a mensagem poder apresentar-se de forma invertida, também poder manter-se, mesmo que se valha de recursos formais distintos. Para esse último caso, teríamos que, tanto formas culturais similares ou distintas poderiam veicular uma mesma mensagem.

É possível dizer que, a forma como temas e motivos diversos (sejam eles cosmológicos ou históricos) estão articulados atualmente em meio às versões míticas e rituais dos festejos do congado<sup>148</sup> veiculam uma mensagem, uma argumentação, um discurso. Discursividades que indicam reflexões e filosofias próprias, nativas, acerca de temas diversos. Há, portanto, razões para considerar que o esquema festivo do congado postula, de maneira peculiar, transformações sociais, cosmológicas, míticas e rituais de diferentes povos africanos, sobretudo os bantu da África Centro-Ocidental e da contra-costa (hoje Moçambique), no continente americano. Mas não é só isso, ao fazê-lo, estão produzindo saberes também sobre dinâmicas de laços sociais entre povos variados que se encontraram no Novo Mundo.

Nesse sentido, discursos e saberes disseminados e atualizados em muitos dos “festejos do congado” hoje no Brasil se referem a todo um processo que remonta a diferentes acontecimentos, culminando em experiências específicas acerca da formação de uma nação e de seu povo.

Assim, não é possível negar correspondências ou diálogos entre materiais históricos e os dados etnográficos dos festejos atuais. Alguns autores, no início do século XX, destacaram essas correspondências, mas se valeram dos materiais históricos para explicarem os dados etnográficos. Entendemos que não se trata de encontrar as razões históricas para desdobramentos de motivos míticos e rituais.

Optamos por considerar que, como sugerido por Lévi-Strauss (2005), longe de a busca da inteligibilidade levar à história, esta última poderia ser um ponto de partida para a busca da inteligibilidade. Daí a indicação feita no capítulo precedente de temas amplamente disseminados e refletidos pela historiografia.

Passamos então à análise dos motivos variantes que os ritos e depois os mitos colocam em evidência. Do mesmo modo, apresentamos reflexões acerca dos procedimentos de análise sobre os mesmos, rito e mito.

---

<sup>148</sup> Pode-se dizer que tanto os motivos, sejam de temas cosmológicos ou históricos, estão articulados às versões míticas e rituais quanto lhes articulam.



### ***1.1. Dos estilos de terno nos festejos: contestando explicações históricas***

Agora, destacaremos possíveis vínculos que poderiam ser concebidos entre as versões míticas e rituais e os materiais históricos, e mesmo que não assuma essa perspectiva, da explicação de uns materiais por meio de outros, indicamos que elas podem até parecerem convincentes. Reunimos alguns exemplos.

Poder-se-ia pensar que as nomenclaturas dos estilos de ternos de congado anunciados em festejos atuais estariam articuladas aos possíveis nomes étnicos de populações africanas e daqueles nomes registrados, entre os séculos XVIII e XIX, em documentos de irmandades católicas ou em inventários de fazendas. Tal associação produziria um vínculo entre os “grupos de procedência” (SOARES, 2000) e os estilos de ternos de congado, explicando um motivo ritual a partir de registros historiográficos<sup>149</sup>. Segundo essa argumentação, poderiam ser dimensionadas correspondências diretas entre materiais históricos e os materiais etnográficos de festejos recentes.

Sobre um estilo de terno, o moçambique, indicamos o que seria uma comprovação histórica dos estilos dos grupos atuais. Vejamos algumas delas mesmo que para questioná-las.

Em festejos do congado ao entorno do Serro, exemplificada por R.3/M.3, os estilos de ternos presentes são os catopés (os negros), os marujos (os brancos ou europeus), e os caboclinhos (os índios),<sup>150</sup> não havendo o moçambique. Durante o período colonial, a região era controlada de forma mais exacerbada, no que se refere à circulação das pessoas, quando contrastada com outras regiões de Minas Gerais, o que ocorreu devido à descoberta de diamantes na região. Com o fim do auge do garimpo no local, século XIX, os africanos escravizados trazidos da contra costa africana, região onde atualmente é Moçambique, não teriam sido destinados para esta região. Fato histórico que poderia sugerir a razão provável da ausência do estilo do terno Moçambique na região em dias atuais.

Nessa perspectiva, a ocorrência dos moçambiques poderia ser vista como a indicação da presença passada de populações africanas advindas da contra costa africana, onde hoje é o país Moçambique. Essa hipótese teria suas razões, vejamo-las.

---

<sup>149</sup> Para uma argumentação neste sentido ver Gabarra (2012), a autora indica o que chamou de “grupos de procedência dos congados”.

<sup>150</sup> Entendemos que os congados elaboram enunciados, imagéticas e discursividades sobre as diferentes populações. Não consideramos que nos festejos exista, para todos os casos, um vínculo específico entre povos e estilos de ternos. Entendemos que existam formulações sobre a imagem destas populações. Ressaltamos que não são reproduções históricas o que se encontra nos festejos, mas elaborações discursivas acerca de atores sociais, de suas relações e de suas eventuais caracterizações.

O tráfico de populações da costa leste africana teve início em fins do século XVIII e início do XIX (VANSINA, 2010), momento em que a mineração do ouro, e também do diamante, já dava sinais de esgotamento em Minas Gerais. Assim, populações escravizadas daquela região africana teriam sido direcionadas prioritariamente para as regiões onde a mineração ainda se realizava, assim como para aquelas onde a pecuária e, sobretudo, a produção do café, tornava-se um dos produtos principais do período (PRADO JUNIOR, 2002).

Isso explicaria, em termos, a eventual inexistência de “ternos de moçambiques” na região do Serro nos dias atuais, já que quando da chegada massiva destes povos, eles não teriam sido destinados para aquela região. Explicaria também a ocorrência de populações africanas da contra costa nas regiões de fazendas de café e/ou pecuária, sobretudo na região do sul de Minas Gerais e na divisa com o estado de São Paulo, assim como no Triângulo Mineiro.

O estilo de congado, moçambique, segundo verificamos, estão presentes nas seguintes mesorregiões de Minas Gerais: Oeste de Minas, Campos das Vertentes, Triângulo Mineiro/Alto Parnaíba e Metropolitana de Belo Horizonte. Mario de Andrade (s/d) também registrou moçambiques no estado de São Paulo durante os anos 30 do século XX. Seja no litoral paulista e mesmo no estado de Goiás também ocorre este estilo de congado. Nas regiões onde há moçambiques, parece estar vinculado o motivo mítico e ritual dos diferentes grupos de negros, pois, além dos moçambiques, normalmente ocorrem também congos e catopés.

Ora, é possível destacar que na região de M.3/ R.3 outros grupos de negros não subsistem entre os estilos de congado. Há um agrupamento de negros, de indígenas e de brancos. São produzidas imagéticas sobre estes diferentes personagens. Enfatizamos que os grupos não se confundem com um ou outro grupo histórico específico, mas à ideia e à imagem local produzida sobre os mesmos. Ainda, assim, é notório dizer que Catopé em R.3 remete a um grupo específico, dos antigos escravos africanos que habitavam o mesmo local onde hoje há um quilombo com seus descendentes.

Talvez pudéssemos dizer que a ideia de um “povo de moçambique”, ou de outros grupos de negros e suas fragmentações, não tenha se desdobrado em M.3/R.3 devido a situações historicamente determinadas. Perguntamos, então, será que a presença indígena na região e a não presença de outros tipos de negros teria influenciado nessa forma peculiar? Parece que isso pode ser levado em conta, mas não consideramos que possa ser a única

argumentação válida e nem também, que tais paralelos expliquem como estes estilos de ternos de congado se articulam nos festejos atuais.

Vejamos como um argumento do mesmo tipo poderia também explicar a ocorrência dos caboclos e/ou caboclinhos atuais. Esse estilo de congado não ocorre com tanta frequência na mesorregião do Campo das Vertentes, já para outros locais, como em Bom Despacho, mesorregião Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, Patrícia Couto (2003) indica a presença simultânea do moçambique e dos caboclos.

Os grupos de caboclos ou a presença do indígena no mito ou no ritual ocorre, sobretudo, em festejos na mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba (versão M.5) e na divisa das mesorregiões Metropolitana de Belo Horizonte e da mesorregião do Jequitinhonha (versão M.3/R.3). Rubens Silva (2012) também aponta os caboclinhos nos festejos do congado na cidade de Montes Claros, mesorregião Norte de Minas. Todas essas regiões contam com histórico da presença passada – e a depender do local, da atual presença – de populações ameríndias.

Seria possível relacionarmos a ocorrência de um estilo de congado, os caboclos, em certo festejo e a presença passada ou atual de populações indígenas em locais próximos? Entendemos que sim e não.

Destacamos de imediato que experiências históricas e sociais podem ser dimensionadas no festejo de maneira diversa, não sendo possível inferir associações do tipo: existência de populações indígenas na região do entorno do festejo, logo, se afiguram nos festejos. A existência de grupos de procedência de moçambique, logo, a ocorrência de ternos de moçambique nos festejos. Tal associação seria muito superficial.

Ainda sobre esse ponto, passamos a outro exemplo que invalida a assertiva de que, a existência de determinados grupos na região do festejo determinaria a existência dos estilos de ternos atuais.

Em Vila Bela da Santíssima Trindade<sup>151</sup>, MT [R.4], não há um grupo que indica os índios em meio ao festejo. No entanto, essa região, divisa entre Brasil e Bolívia, é, mesmo nos dias atuais, composta por diferentes populações indígenas.

Considerando a dinâmica entre os estilos de terno que se afiguram em R.4, temos a presença de dois grupos de negros, “os Congos” e “os Pretinhos da Guiné”. No entanto, ao fim do festejo lá não ocorre a manutenção de ambos os grupos. Em R4 os Pretinhos da Guiné

---

<sup>151</sup> Chamá-la de Vila Bela dos Pretos consideramos mais ilustrativo, ainda mais levando-se em conta os enunciados rituais e a história da vila.

são, digamos, conquistados, assimilados, convertidos ao Congo. O que é expresso pelos atos rituais que se dinamizam no festejo. Isto se diferencia das demais versões aqui indicadas, a saber, M.1/R.1, M.3/R.3 e ainda M.5, M.6, M.7 e M.8.

A máxima que pode ser expressa para as demais versões “tudo é congado”, segue linhas extremas em R.4, já que aqui não é “apesar das diferenças tudo é congado”, mas se trata de: transformadas as diferenças, tudo passa a ser o congado<sup>152</sup>.

A ideia sobre o indígena certamente existia aqui, como atesta ampla bibliografia, mas isto não conduziu à representação dos índios no festejo. No entanto, a forma com que o outro grupo de negros foi dimensionado em R.4 é um tanto peculiar quando contrastamos com as demais versões aqui reunidas [R.1, R.2 e R.3], já que é consolidada uma aliança entre grupos distintos, que não mantém, ao fim dos festejos, suas diferenças.

Assim, um mesmo tema histórico, a presença de populações indígenas, não configurou de forma similar estilos de ternos de festejos distintos, tal como podemos ver ao contrastar R.3 e R.4. Também a comprovação histórica de populações negras distintas em um local não levou estilos de ternos de festejos distintos, a configurações similares, o que se percebe ao contrastar os exemplos do Campo das Vertentes [R.1, R.2] com os de Vila Bela [R.4].

Não é possível, então, tentar indicar a existência de certo estilo de congado em um festejo apenas levando em conta eventuais proximidades de certos povos na região da festa ou que ali tenha ocorrido um contato histórico determinado. E, ainda, de que a existência de um determinado estilo de grupo no festejo dependa de uma concepção ou de uma ideia sobre esses outros povos para que eles se afigurem nos festejos. As coisas parecem se passar de forma mais complexa.

Importa destacar que as discursividades presentes nos festejos atuais, anunciadas e articuladas nas versões míticas e rituais de formas muito próprias, indicam reformulações e elaborações de sentido acerca de temas presentes também na historiografia. Destacamos, a saber, das diversidades de grupos e da “pulverização étnica” dos africanos no Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 2012), assim como dos rearranjos étnicos realizados em meio a diferentes períodos, como no Brasil Colônia, Império e República.

Antes de atestar correspondências entre correntes migratórias de populações escravizadas de diferentes localidades da África Subsaariana e suas eventuais influências nos festejos dos congados atuais, importa, aqui, tentar apontar algumas lógicas elaboradas em

---

<sup>152</sup> É tentador arriscarmos a dizer que o que se passa aqui é uma canibalização do outro, uma predação.

festejos locais. Lógicas de festejos determinados que, quando contrastadas, indicam aproximações, afastamentos, inversões e transformações.

Com já argumentado, importa indicar os sentidos mobilizados pelos diferentes agrupamentos de congado nos dias de hoje, sentidos esses, referentes a elementos situados em contextos festivos determinados. Essa empreitada não pode ser esclarecida apenas por meio da perspectiva comparativa, seja ela histórica ou contrastiva, pois elas não se atêm detidamente acerca dos usos, das práticas e das reformulações que, por exemplo, os nomes dos estilos de congado anunciam em festejos específicos. Apesar da indicação de que através daqueles nomes de ternos de congado se organizem sistemas classificatórios entre grupos sociais, o que dizer sobre como articulam os sentidos das sociabilidades, das alianças e dos conflitos diversos que envolvem estes grupos rituais? É necessário abordar o que mobilizam situacionalmente.

Da mesma forma que sem o estudo das articulações locais não é possível dizer muito sobre os sentidos articulados pelos e nos estilos de ternos nos festejos, o mesmo pode ser dito sobre objetos e símbolos diversos. É por isso que não é possível associar os sentidos de alguns objetos rituais de festejos atuais com objetos de festejos de outros períodos ou, ainda, com objetos similares, praticamente os mesmos, utilizados no continente africano<sup>153</sup>. Isto porque o sentido de como estão articulados localmente pode variar. Grosso modo, a possibilidade de contrastar os significados de um mesmo objeto existe, mas seu uso em um local não pode ser inferido a partir de como um objeto similar, seja pela sua forma ou função, foi utilizado em outro contexto.<sup>154</sup>

Vemos que, por meio de um plano sistêmico, seria viável analisar correspondências, homologias, torções e transformações dos temas míticos e rituais distantes no tempo e no espaço e presente entre povos distintos (LÉVI-STRAUSS, 2003 e 2004). O contraste das versões míticas e rituais do congado é importante já que, como sugere Lévi-Strauss (2003), é necessário contrastar as lógicas elaboradas em um dado sistema relacional, daí a importância em reduzir mitos e ritos a seus elementos estruturais.

---

<sup>153</sup> Dentre esses objetos destacam-se as gungas utilizadas pelos moçambiques, os tambores usados nos congados ou mesmo os bastões de capitão...

<sup>154</sup> Sobre análises acerca de objetos rituais utilizados em cerimônias de povos vizinhos, em especial sobre máscaras rituais, seus sentidos e significados dentro dos rituais em que se inserem ver Claude Lévi-Strauss (1981).

No entanto, é importante ainda apontar os significados e sentidos que os atores sociais mobilizam quando da realização do festejo. Para isso, é imprescindível ressaltar que os festejos se articulam em meio às relações cotidianas dos congadeiros de tal ou qual lugar.

O contraste sistêmico entre versões do festejo e a questão de como alguns estilos de ternos e objetos rituais estão articulados nos contextos determinados coloca em evidência a tentativa de conferir um diálogo entre análises que priorizam uma contrastividade sistêmica e aquelas que priorizam os sentidos e articulações locais.

Tais considerações nos levam a outro ponto: indicar como conflitos, tensões e alianças locais podem se expressar não exclusivamente por meio dos motivos e sequências rituais previamente estipuladas para um determinado festejo. Com o perdão da palavra, o script ritual. Isso porque as tensões e articulações diversas podem ser melhores dimensionadas através das ações rituais propriamente ditas, a saber, pelos enunciados rituais que os diferentes estilos de congado produzem a partir de procedimentos e ênfases específicas durante os festejos. Procedimentos e ênfases que se valem do canto, da dança, da música, da manipulação corporal, dos objetos, enfim, do “*estar no rosário*” que se desdobra em meio às sequências estipuladas do festejo.

Salientamos, então, que, para além de uma formalização do ritual – itinerário, sequência de execução, etapas – o mesmo garantiria espaços para enunciados que remetem a conflitos e tensões sociais locais. Tensões e conflitos que se desdobram entre ternos, entre estes e instituições religiosas, municipais, privadas ou entre sujeitos específicos, etc. Conflitos que podem decorrer das relações cotidianas exteriores ao festejo como das internas a estes. Sobre essas dinâmicas, retorno a elas neste capítulo no subitem 4. *Rituais, tensões e conflitos: os princípios de reciprocidade.*

Para tratar dos rituais e dos temas ali presentes, fazemos um apanhado de algumas reflexões antropológicas sobre rituais, destacando um arcabouço para abordar temas que se desdobram no esquema festivo do congado.

## **2. Ritos, mitos e o plano das relações**

Rituais e mitologia são temas explorados por diferentes tradições antropológicas. Já foram tratados enquanto típicos de “sociedades primitivas” ou “pré-lógicas”, assim como expoentes de uma “mentalidade primitiva”, que não fariam parte das características da

modernidade, racional e histórica. Obviamente, essas considerações se modificaram ao longo do tempo.<sup>155</sup>

Autores de tradições intelectuais distintas estudaram mitos e rituais de diferentes povos em momentos e localidades variadas. Alguns deles reuniram bibliografias sobre eventos e cerimônias registradas por missionários, viajantes e etnógrafos, como é o caso das obras de Genep (2011), Durkheim (2003), Mauss (2003), Lévi-Strauss (1981, 1993a, 1993b, 2004 e 2012) e outros mais. Houve também antropólogos que presenciaram e transcreveram estes eventos, tal como em Radcliffe-Brown (1977), Malinowisk (1984), Bateson (2008), Turner (2005), Geertz (1989), dentre outros. Estes últimos não se privaram do diálogo com temas míticos e rituais destacados em estudos de outras localidades.

A partir desses estudos é possível reunir temas comuns que perpassam as análises dos rituais. É o que tentaremos apresentar, de forma sucinta, para compor a reflexão acerca dos festejos do congado e das versões do mito de aparição de Nossa Senhora.

Os seguintes temas se destacam acerca das abordagens e análises dos rituais: dos rituais correspondendo a introjeções sociais no indivíduo, salientando dicotomias como indivíduo/sociedade, sagrado/profano, dentre outras; dos rituais como mecanismos que demarcam transições entre estados sociais, tal como períodos de suspensão das atividades cotidianas, seja invertendo ou reforçando estas ultimas; dos rituais colocando em evidência temas cotidianos e/ou criando outros; dos mecanismos de condensação operacionalizados pelos ritos; das relações de complementaridade e/ou inversões entre mito e rito; dos rituais pensados em contraponto a esquemas de parentesco, indicando contrastes e complementaridades entre o plano das relações sociais e dos eventos rituais; dos rituais como sistema de classificação vivido, e assim, da tentativa de instaurar, no plano do vivido, o que é concebido pelo pensamento; das articulações de sentido que levem em conta as cerimônias, os objetos e a mitologia; etc.

Os temas se interpenetram. Destacamos aqui aquele dos rituais que produzem ou refletem a introjeção no indivíduo de características da própria sociedade, ou seja, por meio da criação e manifestação de sentimentos comuns, solidariedades sociais poderiam ser continuamente constituídas e transmitidas através das atuações rituais. Estes seriam os ritos de iniciação, considerados como ritos de passagem para Genep (2011).

---

<sup>155</sup> Sobretudo devido às contribuições de Franz Boas no início do século XX. Alguns de seus trabalhos estão organizados na antologia *A formação da antropologia americana* (2004).

Esse esquema, de aparente inspiração durkheimiana, parece considerar o ritual como surgindo de uma estrutura social, esta última tida como um sistema concreto de relações e organização social entre indivíduos. Atribui-se ao rito a função de reforçar sentimentos comuns ou de criá-los. Tanto para Durkheim (2003) quanto para Radcliffe-Brow (1977), é possível fazer tal afirmação, já que em ambos o ritual aparece como uma espécie de constituidor dos sentimentos e laços sociais.

Em outras obras, é possível perceber a ênfase de que os rituais têm por função expressar e liberar angústias, sofrimentos e comportamentos que não são partes integrantes do cotidiano social. Nessas abordagens a continuidade da vida social estaria garantida por meio de instantes que poderiam expressar ou dar expressão às crises de vida, valendo-se de inversões momentâneas do cotidiano social. O ritual é encarado então como a expressão de possíveis ocasiões e/ou de resoluções de temas vividos nas relações sociais cotidianas.

As abordagens mais próximas dessas considerações são as de Gregory Bateson (2008), Victor Turner (2005) e Clifford Geertz (1989). Passamos à apresentação de alguns pontos trabalhados por eles e que consideramos centrais.

Acerca do método de apresentação do material coletado sobre as cerimônias *naven*, dos Iatmul, povo melanésio estudado por Bateson (2008), o autor relata sua preocupação em descrever a cultura como um todo, destacando como temas de fundo emocional atuam no seio de uma cultura. Ele considera que o estudo funcional da cultura deveria vincular a operação pragmática da cultura ao seu tom emocional ou ethos (BATESON, 2008). Essa preocupação aparece, sobretudo, no *Epílogo de 1936* de sua obra *Naven*, anunciando que seu estudo é “uma série de experimentos com métodos de pensamento sobre o material antropológico” (BATESON, 2008.p. 291).

Bateson (2008) propõe, de um lado, apresentar a cerimônia removida de seu contexto, e por outro, salienta que descrever aspectos do cenário cultural é fundamental para indicar como a cerimônia pode estar relacionada com aspectos da cultura. Com isso, demonstra as relações funcionais existentes entre o *naven* e o restante da cultura iatmul, indicando que metades totêmicas e relações de parentesco são vislumbradas à luz das ocasiões de execução do *naven*. O rito é demonstrado aqui em diálogo com a organização social dos iatmul, destacando também as várias motivações para realização do *naven*.

Em um primeiro momento, Bateson não descreve o que ocorre diretamente em tais cerimônias, mas o porquê das mesmas serem realizadas. Para isso, apresenta as relações sociais dos iatmul. As cerimônias *naven* ocorrem, então, por ocasião de celebrações do *wau*



(irmão da mãe), devido a um feito ou a demais ações realizadas pelo *laua* (filho da irmã). Bateson articula o que ocorre durante as ações do ritual com a descrição dessas ações por meio de um panorama da cultura estudada, destacando que, para explicar as cerimônias *naven*, é necessário relacioná-las a seu contexto de realização.

As cerimônias *naven* são encaradas então como função dos elementos da cultura e propriedades da sociedade, de cuja presença depende a existência da cerimônia. O autor separa de um lado os detalhes da cultura, a função pragmática, e de outro as necessidades e desejos dos indivíduos, a função afetiva.

Diante dessas reflexões, herdeiras de Radcliffe-Brown, Bateson elabora sua “hipótese circular”, na qual “[...] supõem-se que as características que permeiam a cultura não apenas expressam, mas também promovem a padronização dos indivíduos.” (BATESON, 2008. p. 96). Sobre o tema da modelação do indivíduo pela cultura e dos efeitos psicológicos do impacto que a cultura exerce sobre ele, temos aqui expressa a clássica dicotomia entre indivíduo e sociedade, amplamente presente nos estudos antropológicos.

Com uma tendência similar em relação à expressão de sentimentos e à introjeção nos indivíduos de aspetos culturais, Clifford Geertz (1989) analisa elementos da sociedade balinesa por meio da observação da briga de galos, evento local que o antropólogo descreveu em detalhes:

Os galos podem ser substituídos pelas personalidades de seu proprietário, espelhos animais da forma psíquica, mas a briga de galos é – ou mais exatamente, torna-se – um estímulo de matriz social, o sistema envolvido de cortes cruzados, sobrepondo-se a grupos altamente corporativos – aldeias, grupos de parentesco, sociedades de irrigação, congregações de tempo, ‘castas’ – nos quais vivem seus devotos. E como o prestígio, a necessidade de afirmá-lo, de defendê-lo, de celebrá-lo, de justificá-lo e de simplesmente resolver-se nele (mas, dado o caráter fortemente reservado da sociedade da estratificação balinesa, não de procura-lo) talvez seja a força impulsionadora central na sociedade, da mesma forma ele é da briga de galos [...]. (GEERTZ, 1989. p.303) [grifos nossos]

O autor enfatiza que “a briga de galos absorvente” é fundamentalmente uma dramatização das preocupações de status, [...]” (IBIDEM, p. 304).

O evento é explicado em contraste ao cotidiano de relações e sua consideração é que os princípios presentes, na briga de galos, além de expressar, promovem a padronização dos indivíduos. Assim, o autor destaca que talvez a mesma “força impulsionadora central na sociedade” o é também, na briga de galos. E isso, a despeito de existirem, como indicado por

Geertz, maneiras distintas de as pessoas se envolverem com o evento. Isso permite dimensionar as várias formas de engajamento dos balineses na briga de galos, salientando que no decorrer do evento as possibilidades de atuação refletem entendimentos, argumentações e saberes distintos acerca do mesmo.

A briga de galos é entendida então como expressiva da sociedade e de suas resoluções, permitindo evidenciar estratificações para além do próprio evento, quando se percebem as várias formas de participação e, também, as posições desses participantes para além do próprio evento, ou seja, em seu cotidiano. Uma importante articulação para a análise dos rituais é indicada, aquela entre a posição ocupada nas relações sociais cotidianas e aquelas ocupadas no evento ritual. Dinâmica que será indicada na análise dos festejos do congado.

Contrastando o comportamento cotidiano dos balineses com o comportamento durante a briga de galos, Geertz destaca que seria possível percebermos uma inversão do temperamento meditativo cotidiano e o extravasar de sentimentos. Isto seria tanto uma maneira de dar forma a esse fluxo de sentimentos quanto de inventá-los e processá-los em meio à briga de galos (IBIDEM).

Assim como Bateson (2008) e Radcliffe-Brow (1977), Clifford Geertz (1989) parece colocar também o princípio da vida social como impulsionado e impulsionando, simultaneamente, o evento ritual.

No jogo da briga de galos notamos como as ênfases emocionais aparecem coladas aos comportamentos ali expressos (GEERTZ, 1989). Como espusemos, Bateson (2008) reforça os aspectos emocionais de comportamento dos iatmul e suas rearticulações no *naven*. Victor Turner (2005) também salienta que nos rituais se estabelecem articulações entre “impulsos humanos inatos e universais”. As necessidades de controle e rearranjo dos mesmos são indicadas como formas de operacionalizar ênfases emocionais e comportamentos sociais em meio aos rituais.

Por meio da briga de galos, Geertz ainda destaca como é possível tomar contato com conhecimentos especializados relativos aos tipos das pessoas que jogam, aquelas que se valem do saber relativo aos galos, das questões internas aos mesmos – conhecimentos e classificações feitas pelos participantes a questões ligadas à sua sociedade –, das concepções no uso do dinheiro, do conhecimento dos mitos relacionados com os galos, da sociedade e dos homens (GEERTZ, 1989).

Vemos que, assim como os atores sociais possuem funções diversas na realização da briga de galos, não existem formas únicas de se relacionar com uma festa ou um evento ritual, podendo haver usos diversos que não se restringem àqueles princípios lógicos que alguns membros da sociedade em questão conhecem. É possível afirmar que a briga de galos em Bali não é “absorvente” da mesma maneira para todos que participam dela.

É possível fazer um paralelo com os festejos do congado e indicar que nem todos aqueles que atuam no festejo “*estão no rosário*” e, ainda, podem “estar” de uma maneira específica. Isso quer dizer que os engajamentos dos participantes em um evento podem não ser restritos a supostos “fundamentos” ou saberes referentes aos mesmos. Dimensionar os diferentes engajamentos das pessoas nos festejos do congado pode indicar percepções diversas, ainda mais em um festejo onde vários engajamentos são possíveis. Isto porque os sujeitos podem ser congadeiros, reis, rainhas, cozinheiras, capitães, etc.

É isso que Victor Turner (2005) destaca ao dizer que os eventos rituais não apresentam uma maneira unívoca de serem encarados, e que além de os participantes terem formas particulares de engajamento, isso normalmente direciona o entendimento acerca do evento/festejo.

Turner (2005) enfatiza ainda que a posição do antropólogo, não inserido na trama de relações estendidas pelo ritual, favoreceria a observação. Daí a ênfase do autor para que os símbolos rituais não sejam analisados apenas a partir das explicações nativas, mas, também, por meio das inferências antropológicas que torne possível enxergá-los em um plano total.

O autor anuncia três tipos de dados que podem contribuir para analisar “a estrutura e as propriedades dos símbolos rituais”, são elas: as características possíveis de serem observadas; as explicações dadas por leigos ou especialistas; e os contextos que podem ser elaborados amplamente pelo antropólogo (TURNER, 2005).

Utilizando um conjunto de técnicas, o antropólogo não se situa no mesmo plano em que os agentes que executam o ritual, ou seja, podem enxergar a totalidade de entidades sociais existentes, vários tipos de grupos e subgrupos. Percebe-se que “a cultura”, tal como enfatizada pelo autor, não é a mera interpretação realizada pelos nativos, e não basta perguntar aos nativos o que está acontecendo, já que é importante para o antropólogo a elaboração de um ponto de vista que leve em conta as formulações de diferentes atores sociais, cada qual com seu engajamento no evento ritual.

Não se trata aqui, como poderia parecer, de atestar uma posição vantajosa do antropólogo em relação aos atores sociais, mas de indicar que um observador, situado em uma posição diversa, em um ponto de vista outro, é capaz de reunir pontos de vista sobre um mesmo evento.

Para o caso aqui discutido, sobre os festejos dos congados, a posição do antropólogo tornaria viável a articulação entre: as exposições e elaborações dos atores sociais, cada qual com seus variados engajamentos relativos ao festejo; e também a possibilidade de contraste e comparação seja com demais atores do festejo quanto com festejos situados em outros locais.

Quando da realização de minha pesquisa de campo para a dissertação de mestrado, fui constantemente indagados pelos congadeiros do porquê de assumir tal posição antropológica na interação com o festejo. Eles não compreendiam porque continuava a querer aprender sobre o congado e seus fundamentos, se não era para utilizar tais saberes nos contextos festivos, mas apenas para registrá-los. Isso nos chamou a atenção para refletir acerca das relações que os congadeiros e os antropólogos estabelecem com esses saberes.

Esse ponto foi desenvolvido em Silva (2009). No momento, limitamo-nos a indicar que, em razão desse fato, meu engajamento como antropólogo, realizando pesquisa junto aos mesmos, se alterou. Permanecer em campo não podia mais se sustentar a partir das prerrogativas de observar os distintos atores que realizavam o evento. Foi-me cobrado realizar e atuar em meio aos congadeiros, experimentar por conta própria. Assim como Jeanne Favret-Saada (2005[1990]) bem aragumentou, estávamos agitados pelos pensamentos e sensações nativas, em nosso caso, o “*estar no rosário*”, ocupando uma posição no sistema de feitiçaria. Apenas, nessa condição, poderia conversar sobre alguns dos fundamentos, testá-los e experiênciá-los.

Este afetar-se (FAVRET-SAADA, 2005) conduziu a experiência etnográfica a outras dimensões acerca do festejo, tal como “preocupações” vinculadas à observação dos enunciados rituais de outros ternos, almejando, assim, leituras específicas sobre os grupos em suas atuações e levando em conta os elementos por eles fornecidos, tais como gestos, cores, cantigas, músicas, a cadência das mesmas e as ênfases emocionais e corporais correspondentes aos instantes rituais.

Foi apenas assumindo esse engajamento na relação com o outro que as preocupações relativas às preparações corporais para atuação nos congados, a dimensão da saúde e da doença, dos infortúnios, enfim, relativas à atuação no “*estar no Rosário*”, começaram a se configurar para mim. Tornava-se importante então, se ater às elaborações feitas pelos

congadeiros antes, durante e posterior aos festejos. As considerações e explicações dos congadeiros acerca desses temas foram possíveis devido aos novos engajamentos que afetava a minha posição de mero observador do evento, não estando mais situado apenas como tal. Assim, para que os congadeiros me dimensionassem alguns dos temas relativos ao “*estar no Rosario*”, demandavam um “*ser-afetado*”, nos termos já indicados por Favre Saada (2005).<sup>156</sup>

Retomando, indicamos certa proximidade entre as perspectivas de Lévi-Strauss (2011) e Victor Turner (2005). Ambos destacam a importância de a análise operar em um nível que não se confunda com a realidade das relações observadas, mas que consiga expressá-la de forma que se torne possível uma visualização geral do fenômeno abordado. Procedimento sugerido inclusive em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Nesta obra, Malinowski (1984) destaca pressupostos básicos para a cientificização do método etnográfico, tais como anotações em diário de campo, entrevistas, gravações de áudio, fotografias, pequenas filmagens<sup>157</sup>, elaborações de esquemas e pesquisas bibliográficas. Tudo isso permite ao pesquisador dimensionar um fenômeno social de forma a considerá-lo em meio às questões antropológicas com as quais é necessário dialogar.

Vemos que a multidimensionalidade própria de certos eventos rituais pode ser abordada por meio de recursos metodológicos que permitam visualizar suas dimensões de maneira distinta da realidade das relações ali envolvidas. Ora, é isso que podemos dizer como sendo o plano analítico, aquele que não se confunde com o plano das observações empíricas das dinâmicas sociais, mas que são elaborações teóricas produzidas a partir delas.

Vemos também que a forma de apresentação esquemática dos dados referentes aos rituais ou às versões míticas – reduzidas a suas formas estruturais, diria Lévi-Strauss (2003) – é obviamente diversa da maneira como estão dispostos e vividos socialmente.

A análise antropológica dos rituais, acima sugerida, não se refere então, como se poderia pensar, ser a elaboração de uma posição de superioridade teórica e crítica do antropólogo em relação aos atores sociais, “fazedores” dos fenômenos sociais e/ou dos rituais.

---

<sup>156</sup> *Être Affecté* é o título original do artigo publicado por Jeanne Favret-Saada na revista *Gradhiva*, em 1990 e traduzido por Paula Siqueira (2005) na revista *Cadernos de Campo*, da USP.

<sup>157</sup> Em um evento ritual onde danças, cantigas e a manipulação de objetos rituais ocorrem simultaneamente, com encadeamentos específicos entre eles, torna-se interessante o uso de outras ferramentas analíticas, como o vídeo, por exemplo. Faz-se necessário então, uma análise *a posteriori* da imagem, uma análise na imagem. Isso auxiliaria não apenas na descrição das imagens, como também na realização do que é chamado por antropologia compartilhada. O que visa o diálogo com os agentes filmados e/ou fotografados acerca do material produzido, a saber, sobre a imagem filmica ou fotográfica, para que assim se elaborem considerações nativas acerca do material produzido.

O que se destaca é a posição diferente em que essa argumentação se situa para empreender descrições e esquematizações pautadas cientificamente. Essas abordagens, quando contrastadas com observações realizadas em outras localidades, tornam possíveis elaborações teóricas que serão discutidas no interior da comunidade acadêmica.

No entanto, a tensão e o diálogo, já indicados por Bastide (1974) e por Marc Bloch (1995), aparecem novamente como necessários, a saber, a tensão entre a elaboração das teorias etnográficas locais, que leve em conta as experiências etnográficas, em diálogo com as esquematizações sociológicas que visam à comparação. Como argumentado, estabelecer a boa medida entre ambos deve continuar a ser um importante empreendimento antropológico.

Após indicarmos algumas abordagens acerca da análise ritual, apresentamos supostas dicotomias que poderiam ser inferidas previamente aos fenômenos sociais diversos. Assim, pretendemos destacar como algumas dicotomias, possivelmente inferidas de forma prévia aos festejos do congado, poderiam ser redimensionadas levando em conta a especificidade desses próprios eventos. Posteriormente, apontamos o ritual como momento que demarca certa liminaridade entre estados sociais, assim como um espaço onde símbolos e sentidos diversos encontram-se indiscerníveis, pois que, condensados.

### ***2.1. Dicotomias e passagens liminares***

Èmilie Durkheim (2003) destaca como os rituais expressariam meios para instaurar a demarcação entre o sagrado e o profano, dicotomia que seria, segundo o autor, identificável entre todos os povos, portanto, universal. O ritual denotaria uma sacralização, seja de um objeto, pessoa ou situação social, já que, uma vez instaurado, a passagem entre o profano e o sagrado estaria demarcada.

O autor estabelece ainda uma relação entre o religioso e a esfera coletiva por um lado, e, por outro, a magia, vinculada a algo individualizado, pois o mágico ou feiticeiro teria uma clientela bastante particular. Assim, Durkheim considera que as práticas mágicas não constituem coletividades, ou seja, elas não agregam indivíduos da mesma forma que as cerimônias religiosas o fazem. De forma geral, Durkheim aponta que apenas as cerimônias religiosas desempenham reafirmações de instituições centrais de uma sociedade.

Pensamos que não apenas as cerimônias religiosas produziram coletividades, mas outras cerimônias podem ser responsáveis por reafirmações, inversões ou transformações das instituições sociais. Dentre as quais, aquelas cerimônias entendidas enquanto práticas mágicas ou fetichistas, já que também podem agregar coletividades. Assim, o que fundamentaria a

distinção entre fatos religiosos e mágicos, a saber, a produção de coletividades por parte dos fatos religiosos, deixa de fazer sentido.

Nesse sentido, é que Luc De Heusch (2000) argumenta acerca da produção dos objetos *nkisi* e *nkita*. Este último seria um empreendimento coletivo, enquanto aquele é construído para fins de proteção individual. Ocorre que ambos são realizados por meio de práticas e ritos específicos agregando coletividades de formas peculiares. Antes de os primeiros serem dimensionados como mágicos, por que individuais, e religiosos os segundos, por serem coletivos, ambos são expoentes de um mesmo aspecto, da construção de objetos com intuito de produção e atuação no espaço social. As funções e o emprego de cada um diferem, assim como diferem os materiais utilizados em sua construção, pois que diferem também as forças que canalizam, etc.

Relembramos ainda as análises de Evans-Pritchard (2005) a respeito das associações mágicas entre os Azande, verdadeiras confrarias e associações mágicas consolidadas no pós-colonização e que agregavam coletividades locais.

Sendo assumida a dicotomia entre fatos religiosos e mágicos para abordar os festejos dos congados, e levando-se em conta seus procedimentos rituais, seria possível considerar que as irmandades católicas realizariam procedimentos considerados como agregadores de coletividades, sobretudo, decorrente de uma religiosidade oficial, respaldada pela Igreja Católica. Por outro lado, teríamos os procedimentos rituais efetuados pelos ternos de congado, associações que estariam fundamentadas em procedimentos mágicos, não produzindo coletividades. No entanto, entendemos que ambas as formas de expressar a religiosidade agregam coletividades, não da mesma forma, pois estão baseadas em princípios organizativos distintos, apesar de ambas possuírem hierarquias internas e dinâmicas diversas com outras associações do mesmo tipo.

Destacamos que nem a oposição religião/magia ou coletividade/individualidade pode ser empregada para pensarmos uma eventual oposição entre irmandades católicas e os ternos de congado e as associações ali desencadeadas. Talvez seja possível indicarmos que exista uma forma de organização de sociabilidade católica consolidada, oficial, as irmandades, e uma popular, não oficial, os estilos de ternos e suas “irmandades” e associações. Talvez assim seja mais possível contrastá-las. Considerar os estilos de ternos como irmandades, tal como operam e se organizam as irmandades católicas, seria um equívoco, assim como é um equívoco contrastá-las a partir da dicotomia religião e magia.

Dicotomias como coletivo/individual, sagrado/profano, religião/magia, como colocadas por Durkheim (2003), podem não ser as mais adequadas para pensarmos sistemas religiosos ou sociais nas mais diferentes realidades etnográficas. Elas podem servir para algumas análises locais, mas serem ineficazes para outros contextos. É necessária cautela para não utilizarmos as relações entre as oposições, como modelos fechados para se pensar relações de sentido entre fenômenos sociais diversos.

As fronteiras, relações e dinâmicas entre as oposições podem ser diversas. Parece-nos mais produtivo pensarmos como eventuais dicotomias se podem estabelecer entre povos diferentes, e, ainda, se elas são questões para os mesmos.<sup>158</sup>

Como exemplo, vale citar que em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, Bronislaw Malinowski (1984) tenta distinguir os atos rituais dos atos técnicos realizados pelos habitantes das Ilhas Trobriand, ou seja, entre as operações que exigiam a participação de poderes transcendentais e aquelas que não o faziam. Ainda assim, o autor indica que tanto na construção de canoas quanto em outros afazeres, esses povos utilizavam operações técnicas e procedimentos mágicos simultaneamente. Não havia, para esse caso, uma dicotomia bem demarcada (entre os usos de uma ou outra técnica), mas justamente uma concepção acerca destes procedimentos, operando simultaneamente, o que deve ser levado em conta na análise.

Não cabe então ao saber antropológico pressupor dicotomizações prévias a uma instituição social, a um rito ou a um símbolo. É importante apontarmos quais oposições e relações poderiam ser anunciadas ou estar em operação e/ou, ainda, como se articulam em meio a uma instituição social. Antes de inferirmos dicotomias pensadas a partir de determinados contextos, para abordar e pensar temas entre populações diversas, é importante tentarmos extrair oposições e relações de sentido do próprio fenômeno social a que propomos estudar.<sup>159</sup>

É sugestivo retomarmos brevemente o tema da realeza. Análises indicam que cerimônias de entronização do poder real, realizadas entre diferentes povos, conferem a um “indivíduo comum” um status sagrado, ou, ainda, um status divino à realeza. É isso que se poderia considerar, ao tomarmos os procedimentos rituais, “apenas”, como demarcando uma passagem entre profano e sagrado ou ainda, como em alguns casos, entre natureza e cultura. É

---

<sup>158</sup> Um exemplo interessante de tal uso é o quadro analítico de MacGaffey (1986) sobre o sistema mágico religioso bantu apresentado por Dianteill (2002, p.63).

<sup>159</sup> Essas argumentações também podem ser visualizadas na obra *O Gênero da Dádiva*, de Marlyn Strathern (2006), para quem a noção de sociedade não se aplicaria adequadamente para abordar fenômenos sociais entre povos da melanésia.



necessário, então, questionarmos se todas as cerimônias de entronização do poder real operam apenas a passagem do profano ao sagrado e, assim, promovam a constituição de um poder real associado à elaboração de um deus na terra.

É significativo que mudanças de status sociais se operacionalizem nos rituais e, consecutivamente, na maneira como a comunidade passa a encarar um determinado sujeito após o período ritual. Isso não quer dizer que a demarcação estabelecida pelo rito ocorra apenas no sentido de uma sacralização. A demarcação/passagem pode se referir também a mudanças de status outras. Outros sentidos podem ser articulados em meio ao rito de passagem (GENNEP, 2011), mas que não consolidem eventuais sacralizações.

Ainda assim, é importante destacar que motivos presentes em cerimônias de entronização do poder real possam apresentar homologias ou aparecer de forma conjunta em cerimônias existentes entre os mais diferentes povos.

Análises de contextos distintos indicam, por exemplo, as associações entre poder real e a fertilidade da terra, do poder real associado à quebra de tabus como, morte do irmão, casamento com a irmã, dentre outros, e mesmo a associação com um poder divino.<sup>160</sup>

Outros rituais de entronização do poder real estariam operacionalizando articulações entre a natureza e a cultura, já que à medida que o poder real advém de fora da sociedade, dos elementos da natureza, ele é introduzido na sociedade, pela coletividade, através da figura do rei. E ainda porque o poder a ser encarnado no rei é ele mesmo, um poder advindo da natureza, tal como indica Alfred Adler (1980) sobre populações africanas, acerca da associação entre o poder soberano do rei e o de promover as chuvas.

As argumentações apontam para a clássica dicotomia natureza e cultura, pois, devido a uma série de procedimentos rituais, são conferidos a um membro da comunidade os poderes advindos de fora dela, da natureza, introduzindo na comunidade em questão, propriedades e poderes exteriores a ela própria. No entanto, não se trata de inferir que para todos os rituais de entronização do poder real o que se passa é a entronização de poderes da natureza em um indivíduo, ou de que os sentidos desses termos, natureza e cultura, possam ser dimensionados da mesma maneira entre distintos povos. Importa destacar, então, em que medida natureza e cultura podem ser tidas como oposição e, se o são, o que anunciam? É isso que tentaremos explorar.

---

<sup>160</sup>Sabe-se que em muitos locais a quebra de tabus sociais está associada a uma divinização, a saber, apenas ao deus-rei é concedido o privilégio de não estar circunscrito aos tabus impostos aos demais.

Antes de ser tomada como regra invariante, a oposição natureza/cultura, supostamente articulada por alguns temas rituais, como, por exemplo, na entronização do poder real, pode indicar dinâmicas diversas. Já que a relação natureza/cultura pode ser concebida a partir de configurações distintas.<sup>161</sup>

Esperamos ter destacado que a abordagem sobre a entronização do poder real deve indicar sentidos e oposições que se articulam localmente. Ou seja, não se trata de inferir oposições e significados a um tema toda vez que ele se apresenta em meio a alguns ritos e mitos, por exemplo, como o tema da entronização do poder real.<sup>162</sup>

### 2.1.1. *Liminaridades e condensações: congados, objetos e contrastes*

Além de os rituais demarcarem passagens e transições, tal como indica Durkheim (2003) e Genep (2011), eles também podem agregar diferenças, e, ainda, realizar ambas as coisas simultaneamente.

As transições entre status sociais, articulações realizadas em alguns rituais, enfatizadas por Turner (2005) como períodos liminares,<sup>163</sup> auxiliam a tratar os rituais como uma espécie de fronteira entre estados sociais, não se confundindo com nenhum deles, portanto, momentos de indiscernibilidades.

Nos rituais de iniciação, os estados sociais são indiscerníveis, o sujeito que será iniciado se encontra em um estado no qual seus sinais de pertencimento estão suspensos e confundidos. Os espaços liminares (TURNER, 2005) são momentos de suspensão, seja dos afazeres cotidianos e até dos significados dos símbolos sociais. Nesses instantes, são possíveis elaborações de sentidos diversas ou ainda, junções de sentidos que, antes do ritual, estariam fragmentados. Isso coaduna com a reflexão que vê nos rituais momentos de virtualidades.

Sobre a condensação de símbolos rituais, Victor Turner argumenta que elas são coincidências de qualidades opostas, justaposições de contrários:

Sua qualidade consiste na justaposição do grosseiramente físico com o estruturalmente normativo; do orgânico com o social. Tais símbolos são

<sup>161</sup> Acerca de como a dicotomia natureza/cultura podem estar articuladas de forma distinta entre diferentes populações ver Viveiro de Castro (2002a).

<sup>162</sup> Exploramos essa questão no final do capítulo III, no tópico 7. *Realezas*.

<sup>163</sup> Victor Turner (2005) usa os termos “betwixt” e “between”, livremente traduzido por “nem lá” e “nem cá”, para se referir aos períodos liminares nos ritos de passagem. Normalmente os sujeitos, que são os objetos do ritual, estão, nesse momento, destituídos de seus atributos sociais, não possuem uma definição precisa. A demarcação entre estados sociais destitui o sujeito de sua posição anterior. Nesse espaço “liminar”, tanto pode haver sentidos demarcados, que serão conferidos aos sujeitos, quanto se articularem potencialidades diversas.

coincidências de qualidades opostas, uniões de ‘alto’ e ‘baixo’. (IBIDEM, p. 61).

Já sobre o ritual ser compreendido enquanto mecanismo que converte o obrigatório no desejável, indicando a unidade básica do ritual e as interações entre o emocional e o social, destaca:

A unidade básica do ritual, o símbolo dominante, engloba as grandes propriedades do processo ritual total que promove essa transmutação. Na sua trama de significados, o símbolo dominante põe as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato íntimo com fortes estímulos emocionais. No contexto da ação do ritual, com sua excitação social e estímulos diretamente fisiológicos, tais como a música, o canto, a dança, o álcool, o incenso e modos bizarros de trajar-se, o símbolo ritual, poderíamos talvez dizer, efetua um intercâmbio de qualidades entre os polos de significação. Normas e valores, de um lado, saturam-se de emoção, ao passo que as emoções básicas e grosseiras se enobrecem pelo contato com os valores sociais. O fastio da repressão moral transforma-se no ‘amor da virtude’. (IBIDEM) [destaques nossos]

E argumentado sobre as condições dadas da existência humana em Durkheim, Turner reflete:

Entre essas condições dadas, o arranjo da sociedade em grupos estruturados, as discrepâncias entre os princípios que organizam esses grupos, a colaboração e a competição econômica, o cisma dentro dos grupos e a oposição entre eles – em suma, todas aquelas coisas a que diz respeito o aspecto social do simbolismo ritual – têm, com toda certeza, uma importância ao menos igual à dos impulsos biopsíquicos e ao condicionamento precoce na família elementar. Afinal de contas, o símbolo tem (...) de ser uma formação de compromisso entre duas tendências básicas opostas. É um acordo entre a necessidade de controle social e certos impulsos humanos inatos e universais cuja gratificação completa resultaria no colapso desse controle. (TURNER, 2005, p. 69)

As perspicazes observações do autor demonstram como os símbolos rituais além de condensarem sentidos que seriam contrários em outros momentos, também estabelecem o elo entre o dever, normas e valores e as emoções básicas. Temos aqui a indicação de como através do simbolismo ritual, estímulos sociais e qualidades naturais estariam em contato e, trabalhadas simultaneamente. De forma geral, a natureza e a cultura estariam em processo de redefinições em meio ao rito. E mais, a distância entre ambos pode ser imprecisa durante os momentos liminares. Parece que o que se intenta no rito é justamente (re) definir essas

aproximações e afastamentos, que podem, a nosso ver, possuir distâncias variadas, a depender dos procedimentos executados.

Podemos destacar que os rituais condensam sentidos aparentemente dicotômicos, demarcando suas diferenças e simultaneamente misturando-as no contexto ritual.

Turner (2005) considera que esses símbolos rituais são multivocais, ou seja, moléculas semânticas com muitos componentes, sendo necessário identificá-los. Daí, toda uma potencialidade poderia advir, ou seja, suspenso momentaneamente os significados dos símbolos rituais, assim como dos status sociais, virtualidades estariam latentes.

Aqui, os símbolos rituais e sociais não possuem uma significação *a priori*, e estão inseridos em sistemas de relações e articulações contextuais, cujos sentidos são construídos. Por essa razão, é inviável considerar a significação de um objeto ou símbolo a partir de um contexto e tentar transpor seu significado para explicar/analisar símbolos ou objetos situados em realidades etnográficas diferentes.

Em outro exemplo nesse mesmo sentido, e valendo-se dos materiais coletados por Franz Boas, entre os nativos da Columbia Britânica, na costa oeste da América do Norte, Lévi-Strauss (1981) argumenta de forma muito clara acerca da articulação entre objetos rituais, aqui, no caso, das máscaras cerimoniais, dos mitos de origem vinculados a elas, dos rituais onde se situam e de seus significados. A mesma proposição do autor para a abordagem dos mitos é aqui trabalhada de forma a dar conta das transformações das formas e dos significados de diferentes máscaras rituais encontradas entre povos vizinhos.

Fica evidente que não é possível buscarmos a explicação dos sentidos e funções de certos elementos rituais ou objetos simbólicos que, no caso, articulam-se nos congados atuais, valendo-se apenas da análise de objetos e elementos rituais africanos ou daqueles que se apresentam em outros contextos. Nosso ponto a destacar é que o uso e os sentidos de elementos simbólicos que, presentes nos congados atuais, remetam a elementos e objetos existentes no continente africano, não podem ser inferidos devido às eventuais similaridades estéticas ou das formas culturais existentes entre ambos.

Assim, o sentido ou o uso de objetos rituais africanos, articulados a contextos determinados, não podem ser os únicos considerados para explicar os sentidos e usos de objetos similares esteticamente e que estejam articulados no contexto dos congados atuais. Se tais paralelos, inversões e relações existem, o que é muitíssimo provável, eles devem ser

dimensionados pelos usos e pelas posições que ocupam quando inseridos em um sistema de relações contextuais. E não apenas pela análise e contraste da forma estética.

Lévi-Strauss (1981) destaca que o que são comparáveis não são as formas culturais elas mesmas, mas as lógicas que as organiza. E tais lógicas são dimensionáveis apenas quando analisamos estes materiais *in situ*. O contraste e a comparação se tornam viáveis quando se leva em conta a posição que ocupam em meio a um sistema de relações contextuais.

Entendemos ter justificado a crítica, já realizada, sobre como considerar o uso do Rosário de Maria nos congados, valendo-nos, para isso, das explicações sobre o uso dos Opêlê, na África, e utilizados em decorrência do culto a Ifá, como destacado por Machado Filho (1974). Inferindo que os primeiros teriam sido adotados devido à semelhança formal ao objeto africano. A crítica pode ser estendida para outras análises que caminham no sentido de articular, a partir da semelhança estética, objetos que apresentam dimensões e usos específicos localmente.

Ainda como exemplo, eventuais análises poderiam tentar articular o bastão usado pelos capitães de congado àqueles normalmente utilizados pelos chefes dos clãs africanos, estes últimos, indicados por Balandier (2013). Nos bastões dos congados, eventualmente podem estar esculpidos rostos e até todo o corpo de uma entidade e/ou ancestral, já nos casos africanos, Balandier (2013) indica a figura de animais a que os clãs estariam vinculados. Nas duas situações as formas esculpidas nos bastões aludem ao poder mobilizado/indicado pelo mesmo.

É certo que os usos desses instrumentos de poder – fabricados através da junção aos mesmos de sementes, miçangas, pequenos utensílios dos ancestrais mortos, banhos de ervas, enfim, toda uma serie de produtos minerais e vegetais manuseados ali ritualmente –, devem ser dimensionadas localmente e, apenas em seguida, construídas as comparações que poderão indicar proximidades, afastamentos, simetrias e inversões de sentido entre as lógicas que os organizam.<sup>164</sup>

Dentre essas possibilidades contrastivas, há uma que gostaria de explorar. É aquela das eventuais relações entre Nossa Senhora do Rosário, figura central na maioria dos festejos do congado em Minas Gerais e de uma espécie de *nkisi*, um *nkita*. Segundo Heusch (2000), este último se refere a uma produção coletiva, em contraste ao primeiro, realizado por um

---

<sup>164</sup> Ainda como possibilidade contrastiva, haveria as gungas amarradas aos pés dos moçambiqueiros que, como indicado na literatura, também está presente entre os bantu.

mago ou feiticeiro. Esse *nkita* que pretendemos destacar, nome que designa simultaneamente o poder dos ancestrais e da natureza que será entronizado no objeto e é o próprio objeto, é referente à mãe original ou primordial concebida entre os bantu da costa ocidental.

A tentativa de contraste será feita, menos devido às singularidades estéticas que poderiam ocorrer entre o *nkita* e a imagem de Nossa Senhora do Rosário, mas claro, sem desconsiderá-la, e mais por meio dos sentidos que estão articulados, localmente, em torno dessa santa. Santa construída com finalidades específicas,<sup>165</sup> o que também pode ser dito acerca da construção do *nkita* referente à mãe original.

Esse contraste é bastante pertinente não apenas por indicar as transformações de certa mensagem presente entre os kongo, mas também pelo contraste possível junto às reflexões acerca da adoção de Nossa Senhora do Rosário pelos negros no Brasil e, sobretudo, sobre sua posição nos festejos do congado.

Como já indicado, existem bibliografias que destacam a figura central nas versões míticas e rituais dos congados. Em muitas dessas obras, Nossa Senhora do Rosário passou a ser a santa dos negros devido às imposições do contato com o europeu e à catequese católica. No entanto, são evidentes as dissonâncias entre os discursos da Igreja sobre o culto da santa e a percepção e os sentidos deste culto nos festejos do congado, o que foi destacado por análises de festejos distintos, como os realizados por Couto (2003), Costa (2009) e Brandão (1979). A saber, o discurso oficial da igreja acerca de um santo, por ocasião de um festejo local, em contraponto aos sentidos que são mobilizados por aqueles devotos do santo.

Arriscamos aqui, na tentativa de estabelecer um contraste entre lógicas extraídas de materiais míticos e rituais de contextos distintos, indicando que algumas concepções articuladas entre os bantu podem ser dimensionadas, hoje já transformadas, acerca da posição de Nossa Senhora nos congados. O contraste então é entre as lógicas extraídas de motivos destacados nos rituais e nas versões míticas de aparição de Nossa Senhora, narrados por ocasião dos festejos dos congados, e os materiais indicados por Luc de Heusch (2000) e por George Balandier (2013) acerca da mãe original/primordial entre os bantu da África Ocidental.

Sobre a mãe original entre os bantu, ela está associada à dispersão dos diferentes clãs africanos, assim como é dimensionada como a mãe de todos os povos. Há aqui uma mensagem sobre a fertilidade da sociedade. Sua produção, construção enquanto *nkita*, está

---

<sup>165</sup> Para uma reflexão em torno dos objetos fabricados, ou seja, feitos e encantados, ver as elaborações de Bruno Latour (2002) sobre o fe(i)tiche.

associada à introjeção de um elemento da natureza, da água, no interior da sociedade, devido aos empreendimentos efetuados ritualmente e coletivamente por diferentes grupos que realizam uma espécie de pesca mítica (HEUSCH, 2000), e isto, ao mesmo tempo em que é realizada cerimônias de reatualização do poder real.

“O senhor do kongo” e a “mãe primitiva” são indicados por Balandier (2013, p. 182) como responsáveis pela origem da dispersão dos diferentes clãs entre os kongo. Seria possível indicar aqui cerimônias de fertilidade associadas à entronização do poder real e mais, efetuadas por clãs diversos que, simultaneamente, desdobram-se em outros mais a partir desse casal original, assim como elaboram e constroem coletivamente um *nkita* por meio da junção dos poderes da natureza, aqui no caso do poder da água – fertilidade –, e dos ancestrais.

Além de precisar a importância da elaboração e extração de sentidos, valendo-nos para isso dos rituais e das versões míticas, indicamos que os instantes de instabilidade ritual, os períodos liminares, engendram multiplicidades. Multiplicidades de sentidos, de “entes” sociáveis, humanos e não-humanos, que estão em relação, além de estar, por esses mesmos motivos, em construção.

Consideramos que o motivo da mãe primordial entre os bantu, associada à figura do rei kongo, assim como a elaboração de um objeto de poder que também aponta para esse poder da mãe primordial, denominado por *Nsanga Nkita*, oferece interessantes possibilidades de contraste com as lógicas que se articulam nos congados. Retornaremos a esse ponto após analisar as versões do mito de aparição da santa nos congados e da análise dos rituais.

### 2.1.2. Congados e condensações: fertilidade da terra e da sociedade

As argumentações apresentadas sinalizam que não há a intenção de indicar dicotomias e relações presentes em determinada instituição social analisada entre populações e contextos específicos, e tomá-las como modelos fechados para analisar instituições similares, mas situadas em realidades etnográficas distintas. Essa visão se estende para pensar motivos míticos e rituais assim como objetos rituais.

Vemos que, os procedimentos de coroação de reis congos, efetuados pelos congados atuais, não precisam ser tomados de antemão como a constituição e a elaboração da figura de um deus na terra ou que aquele tenha seu poder associado ao da fertilidade da terra. Se tais correlações existirem – e para alguns casos existem – elas devem ser analisadas nos contextos em que estão sendo articuladas.

Assim, antes de inferir eventuais dicotomias para analisar o ritual em questão, cabe indicar em que consiste a realeza nos festejos do congado. A saber, o que a fundamenta e ao

que está associado o poder real. O que está expresso e relacionado nos contextos festivos acerca desses reis?

Nas festas de congado, quando são coroados novos reis, tal como os reis festeiros anuais (R.1, R.2 e R.3), ou quando os poderes do rei vitalício são renovados (R.4), as cerimônias realizadas pelos grupos de congado também realizam saudações aos santos, sobretudo a Nossa Senhora do Rosário (R.1, R.2, R.3) e a São Benedito (R.1 e R.4). Junto a isso, podemos destacar que diferentes festejos do congado ocorrem em períodos de transitoriedade das estações mais secas do ano e início do período de chuvas. Nos locais em que os congadeiros trabalham como agricultores, sobretudo em R.3, é enfatizado que após o período das capinas e preparo do solo, enquanto aguardam o início das chuvas, é que são realizados os festejos.

A associação geral presente nesse esquema festivo, conforme indicado, é entre os diferentes grupos rituais, a coroação de reis congos, a saudação a santos (sobretudo de Nossa Senhora do Rosário) e o início do período das chuvas, da primavera.

Abordando um ritual entre populações indígenas no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha se utiliza de algumas considerações de Lave para tratar das transições e demarcações promovidas pelos rituais, o que é interessante para a presente discussão:

as cerimônias se realizam nos momentos de transição, seja na escala anual, na mudança de estação, seja na escala cotidiana, no nascente e no poente, isto é, em momentos intermediários entre o dia e a noite. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.38)

Nos festejos do congado se articulam cerimônias de entronização do poder real, da saudação a santos católicos realizadas no período do início das chuvas de primavera. Isso demonstra que certa propriedade das águas, aquela que traz fertilidade à terra, remete ao esquema dos ritos propiciatórios. Há uma articulação entre os festejos dos congados e o início da estação das chuvas, justamente aquela estação em que a terra será fertilizada para que os alimentos ali plantados prosperem, assim como a própria sociedade, ou seja, para que haja a produção do alimento e, por que não, da vida. A coroação de reis e saudação aos santos realizados por agrupamentos distintos aponta a importância de um elemento externo aos mesmos, o poder da natureza, das chuvas e das águas, necessário para a prosperidade de todos.



Através de um dos símbolos rituais “centrais” dos festejos do congado [R.1, R.2, R.3], o mastro erguido por ocasião de realização do festejo, também é possível indicar articulações e materializações destes temas diversos.

Dentre as articulações em torno do mastro, há o da demarcação de um tempo que, além de ser aquele que opera como índice para o início e o fim dos procedimentos rituais e festivos, pode indicar o momento em que se instaura uma ligação entre o mundo dos homens, terra, onde o mastro é fincado, e o mundo sobrenatural, para onde a imagem da santa é direcionada, confundindo-se com o céu. Céu, aliás, que é de onde vêm as chuvas. Levando-se em conta que em algumas versões do mito a santa aparece nas águas (M.7 e M.8), fica sugerida a associação entre a santa e algo externo a comunidade.<sup>166</sup> A partir do “mastro” algumas oposições ou imbricações podem ser destacadas: baixo/alto, terra/céu... Teríamos assim certa oposição entre o alto, céu, santos, água das chuvas e o baixo, terra, homens, local de onde emerge a vida.

É possível indicar ainda que antes do “*levantamento do mastro*”, o que estava escondido e velado – indicado pela posição do mastro antes de ser erguido, na horizontal –, torna-se visível quando do “*levantamento do mastro*”, indicado pela posição vertical em que o mastro é colocado, erguido, “*fincado*”, na linguagem nativa. Esses jogos de sentido envolvendo os mastros dos santos ficam evidentes quando nos debruçamos sobre os procedimentos rituais de “*levantamento do mastro*”, o que inclui variações a depender da localidade de execução.

Passamos então a indicar outro elemento ali condensado, além da fertilidade da terra, o da fertilidade da própria sociedade, o que pode ser indicado pelo motivo dos diferentes agrupamentos de pessoas que tem Nossa Senhora do Rosário como uma santa em comum, a mãe de todos. Os diferentes grupos em uma festa atuam no festejo em prol de um cortejo que, podendo contar com andores de outros santos, Nossa Senhora do Rosário é aquela que será retirada de um local, que tanto pode ser a igreja à qual retornará, como outro local, uma gruta, por exemplo. Os diferentes grupos realizam cortejos com o andor da santa, conduzindo-a pela vila, bairro ou comunidade em momento específico do festejo e, posteriormente, movimentam-se junto da mesma para o interior da igreja ou capela local. Isso para os rituais.

---

<sup>166</sup> Argumentação a que retorno quando das análises das versões do mito de aparição da santa aos antigos escravos. A sugestão é que a santa encontra-se no polo fora da sociedade, associada aos poderes da natureza, em muitos dos casos, ao poder das águas.

Nas versões do mito aqui reunidas, é notório que a santa escolhe sair apenas com determinado grupo e em ocasião determinada, o que varia de uma versão para outra. Reforçamos, no entanto, que os diferentes grupos que ali se afiguram, assim como nas versões rituais, têm Nossa Senhora do Rosário como a mãe de todos eles, inclusive, a mãe de Jesus, filho de Deus. Voltaremos a esse tema quando das análises das versões do mito.

Os diferentes grupos que atuam nas versões míticas, no processo de descoberta e traslado da santa e nas execuções rituais dos cortejos empreendidos com o andor de Nossa Senhora do Rosário, indicam o motivo referente à fertilidade da comunidade em questão, pois dizem respeito à existência dos diferentes grupos que a compõem. Nas versões abaixo estão presentes alguns temas da constituição e elaboração dos grupos que atuam nos festejos. Em cada versão, esse motivo é ressaltado de maneira própria, a partir de lógicas específicas e valendo-se também de recursos e meios próprios.

O motivo destacado por M.2/R.2, de um único grupo no festejo, poderia inicialmente ser visto como avesso à fertilidade da sociedade, mas é justamente por ele que iniciamos. Em M.2, um grupo de negros realiza várias tentativas para retirar a santa de um local de aparição e introduzi-la no interior de uma igreja. É reforçado que a cada nova tentativa o grupo incorpora um elemento diverso. O grupo se produz durante o processo da empreitada, o que culminará no sucesso do deslocamento da santa. O tema sobre a produção de um agrupamento é destacado. Já em M.3/R.3 há o reforço das qualidades dos diferentes grupos que, reunidas as especificidades, conseguem realizar, com êxito, a empreitada.

Esses motivos são convincentes para indicar que se desdobram nos festejos também a própria produção dos grupos sociais em torno de uma figura comum, Nossa Senhora do Rosário. Passamos ainda a outro exemplo, um pouco diverso dos anteriores, mas que também aponta convincentemente para o tema da fertilidade da sociedade articulado no ritual.

Nos festejos de Vila Bela, MT [R.4], o “Rei do Congo” parece deter o poder de dar a vida. Isto porque há uma atuação ritual dos Congos comandados pelo rei, os quais possivelmente matam ou convertem os “Pretinhos da Guiné”, rivais que são resuscitados ou convertidos pelo poder do Rei do Congo.<sup>167</sup> É possível destacar a metáfora de que o poder da chuva, das águas, da fertilidade da terra, em R.4, está em operação juntamente com o motivo

---

<sup>167</sup> Ora, esse poder de fazer renascer não parece ser de um feiticeiro, mas de um deus, um deus-rei. Assim, talvez seja viável dizer que nesse contexto festivo expressa uma articulação entre o poder real e o divino, devido a uma atuação ritual que remete ao poder de dar a vida humana, poder comumente associado ao de um deus.

que destaca aquele poder de dar a vida e/ou de conversão. Este último também remete à ideia de renascimento.

Em M.1/R.1 diferentes grupos se alternam na tentativa de traslado da santa até que um obtenha sucesso, mas todos são vistos como filhos da mesma santa. Em M.2/R.2 um único grupo se capacita cada vez mais até que consegue realizar o empreendimento com sucesso. Em M.3/R.3 cada grupo contribui à sua maneira para o traslado da santa, sendo que suas propriedades diferentes são a razão do sucesso. Em R.4 ocorre a aliança com o diferente, incorporando-o a um dos seus para que tudo corra bem. Ainda que haja a conversão desse outro e/ou supressão do diferente, há a produção do grupo social que irá conduzir, em cortejo final, o andor do santo pelas ruas locais. Neste caso o andor de São Benedito.

Nesse sentido procuramos deixar claro que, nos festejos citados, estão associados os temas da fertilidade da terra (chuvas) e da fertilidade da vida humana, e da sociedade. Como já destacado, o que pode ser indicado pela ocorrência dos diferentes grupos que ali se afiguram [M.1/R.1 e M.3/R.3], pela produção de um único grupo [M.2/R.2] e pela conversão, sinônimo de renascimento, de grupos diferentes em um único grupo [R.4].

Pretendemos, aqui, ainda que numa breve apresentação apontar como elementos diversos podem estar condensados no esquema festivo do congado. Voltaremos a eles mais adiante.

A produção de sentidos sejam eles da fertilidade da terra e da sociedade, a partir da condensação de elementos inicialmente diversos, foi indicado por Luc de Heusch (2000) como se atualizando entre alguns bantu da costa ocidental da África Subsaariana. Os exemplos reunidos pelo autor indicam a junção de forças ou poderes da natureza e dos ancestrais e que, antes do ritual, denominado por *kimpasi*, estariam fragmentados. O *kimpasi*, sobretudo realizado pelos *kongo* e os *woyo* (povos bantu da costa ocidental), indica a condensação de forças, distintas inicialmente, para a construção de um objeto de poder, um *nkita*. De modo geral, esse *nkita* possui a função de mãe primordial e condensa distintas fertilidades, seja da terra e da sociedade. Esses poderes são reunidos e produzidos, sendo eles que animam um objeto, *Nsanga Nkita*.

Após apresentar as análises das versões do mito e do ritual entre os congados atuais, almejando extrair certas lógicas, retornaremos aos materiais africanos acima mencionados. Assim, pretendemos apontar o contraste entre lógicas referentes ao tema da fertilidade primordial, destacado tanto pelos materiais bantu como por aqueles entre os congados atuais.

A intenção até aqui foi a de demonstrar que lógicas distintas operacionalizadas em certos eventos podem se referir a um mesmo tema, a saber, o da elaboração do motivo da fertilidade primordial, que se desdobra de formas específicas, em diferentes contextos.

### **3. Distinções entre mito-rito: formulações sobre virtualidades**

Logo nas primeiras páginas de *Estrutura e Dialética*, em *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss (2003) aponta que algumas discussões sobre as relações entre mito e rito tendem a ver no mito a projeção ideológica de um rito, e outras a ver no rito uma espécie de ilustração do mito, postulando, em ambos os casos, uma possível correspondência ordenada; uma homologia. Segundo essa visão, mito e rito se reproduziriam um ao outro, este no plano da ação, e aquele no plano das noções.

O autor questiona algumas concepções sobre as dinâmicas entre mito e ritual lançando as questões: Por que nem todos os mitos correspondem a ritos, e inversamente? Por que esta homologia só existiria em um pequeno número de casos? Qual seria, caso exista, a razão desta estranha duplicação? (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Sem negar a possibilidade de uma homologia, a saber, de o ritual ser a execução em ato do que é anunciado no mito, o autor critica o uso a priori da mesma “[...] ela (homologia) poderia ser – quando existe – um caso particular de uma relação mais geral entre mito e rito e entre os próprios ritos.” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.267). Para que essa possível homologia seja verificada, seriam necessárias operações prévias, “[...] permutações ou transformações, onde se encontra, talvez, a razão do desdobramento” (IBIDEM, p.268).

Lévi-Strauss renuncia a uma causalidade mecânica entre ritos e mitos. Para pensar a relação entre ambos de outra forma, que não se atenha apenas a uma análise formal dos dois, haveria a necessidade de “[...] conceber sua relação no plano de uma dialética, acessível somente sob a condição de ter, previamente, reduzido ambos [mito e rito] a seus elementos estruturais”. (IBIDEM)

O mito e o rito devem então ser submetidos à redução, para que, tomados por meio de um plano sistêmico, a relação entre ambos anuncie “de que homologia” se estaria falando. A relação dialética entre mito e rito deveria apelar para considerações de estrutura. E dessa forma seria possível “comparar o mito e o rito, não apenas no seio de uma mesma sociedade, mas também com as crenças e práticas das sociedades vizinhas.” (IBIDEM, p. 275).

Essa visão será importante para as demais análises do autor, nas quais ele vai contrastar versões míticas de ameríndios sul-americanos, da região amazônica, com os da

América do Norte (IBIDEM, 1993a, 1993b, 2004, 2006 e 2011). É também a partir dessas argumentações que ele irá considerar que os mitos e os ritos poderiam apresentar permutações não apenas entre mitos e ritos de um mesmo povo, mas também entre aqueles de povos diferentes, independentemente se estes diferentes povos mantiveram ou não, contatos historicamente determinados.

Assim, as homologias, as inversões e as transformações dos motivos míticos e rituais podem ser contrastadas, pois se trata de uma análise que decorre dos princípios estruturais extraídos das diferentes versões míticas, o que indica formas de entendimento e classificação do mundo – o que compõe a esfera do pensamento – e as constantes tentativas de, através dos rituais, instaurarem as demarcações de um pensamento classificatório no *continuum* da vida social. Daí que os ritos sempre estariam fadados ao fracasso, já que tentam estabelecer demarcações no contínuo da vida social.

Lévi-Strauss (2011) propõe então uma separação metodológica entre o que considera do plano do rito e do mito. Tal proposição advém do fato de que, em diversas análises, estudiosos tomariam por ritual aquilo que pertence à esfera do mito e, por vezes, ambos estariam entrelaçados de tal forma que seria impossível uma dissociação (LÉVI-STRAUSS, 2011). O autor pretende não confundir esses campos, apesar de eles estarem imbricados nas relações sociais. A imbricação entre o plano da ação ritual e do discurso mítico poderia, segundo Lévi-Strauss (2011), ser notada nas abordagens de Bateson (2008), Leach (1996), Turner (2005) e Geertz (1989), o que demandaria uma separação metodológica para que saibamos se estamos tratando de mitos ou de rituais, com intuito de perceber, caso existam, homologias que se operacionalizam entre eles (IBIDEM, 2003).

Victor Turner (2005) trata os momentos rituais como momentos de ruptura de um fluxo social, através do qual a sociedade ou a estrutura retorna, após o período liminar do ritual, a uma estrutura anterior ao período liminar, renovando, em seguida, essa estrutura ou retornando a ela sem demais alterações. O ritual é aqui um momento de suspensão, um hiato, onde regras são suspensas e, com o fim de sua realização, tudo voltaria ao normal.<sup>168</sup>

Turner propõe também excelentes abordagens para o simbolismo ritual, já que propõe análises acerca do sentido dos símbolos e de sua especificidade enquanto agregador/condensador de sentidos. Porém, quando ele se refere à mitologia *ndembu*, povo

---

<sup>168</sup> A abordagem de Roberto Da Matta acerca do carnaval, das paradas militares e das procissões religiosas é bastante próxima dessa visão.

bantu da África Central, afirma que ela não seria muito elaborada, propondo a análise de inúmeras séries rituais. Segundo Lévi-Strauss (2011), esses mitos seriam numerosos e presentes, já que os ritos estariam entremeados de mitologia.

No caso de Clifford Geertz (1989), é possível afirmarmos que o ritual estaria misturado com a mitologia, já que ênfases de comportamento anunciadas no ritual são as mesmas daquelas verificadas no mito. O herói *ksatria*, presente no mito dos balineses, o qual Geertz aponta na nota 27 da página 309, realiza modificações de comportamento para sair vitorioso na luta de galos:

Além de tudo o mais que os balineses vêem na briga de galos – eles mesmos, sua ordem social, um ódio abstrato, masculinidade, poder demoníaco – eles veem também o arquétipo da virtude de status, o jogador arrogante, resoluto, louco pela honraria, com um fogo verdadeiro, o príncipe *ksatria*. (GEERTZ, 1989, p. 309)

Os elementos do mito aparecem como sendo utilizados para ilustrar e fundamentar um comportamento ritualizado, o que nos leva a considerar que, nesse caso, mito e rito podem ser vistos como desdobramentos um do outro.

Como abordagem metodológica, Lévi-Strauss (2011) propõe separar do rito tudo o que não pertenceria a ele mesmo, tais como as mitologias, as crenças e as linguagens musicais. Isso seria feito como pretexto para evidenciar o caráter não verbal dos símbolos rituais. E também para que seja viável realizar reduções das versões míticas e rituais (LÉVI STRAUSS, 2003), devemos precisar quais seriam as características de cada um para, analiticamente, indicarmos o que é do plano de um ou outro.

Lévi-Strauss (2011) sugere que de um lado está o ritual, metonímico, que se utiliza de gestos corporais, da manipulação de objetos e da execução de palavras mágicas, meios utilizados para se evitar falar. Daí que o rito estaria destinado para fora da linguagem, tal como ocorre, segundo o autor, com a música instrumental. Do outro lado estaria o mito, metafórico, em formato de texto ou narrativa, característica da linguagem articulada, assim como o canto vocal. O autor estabelece ainda uma diferença entre mitologia explícita, realizada por uma narrativa ou pelo canto vocal, e a mitologia implícita, a exemplo do canto vocal com instrumentos realizados, sobretudo, em meio ao ritual (IBIDEM).

Essas questões podem ser apresentadas no quadro abaixo:

Mitologia explícita	Mitologia implícita	Ritual
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Narrativa literária</li> <li>- Canto vocal</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Canto vocal com instrumentos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Gestos corporais e objetos manipulados</li> <li>- Contraste com o cotidiano</li> <li>- Não há preocupação com o sentido</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Plano da linguagem</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fragmentos de discurso</li> <li>- Solidário a comportamentos não linguísticos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Perda de afinidade com a língua</li> <li>- Destina-se para fora da linguagem</li> </ul>

**Tabela 1**

Muitos são os registros etnográficos que poderiam ser separados, valendo-se desta metodologia.

No que se refere aos materiais sobre os congados vemos que a versão M.1 do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário foi extraída de um canto vocal com instrumentos realizados por um grupo de Moçambique e Catopé durante uma atuação na Festa do Divino Espírito Santo, em SJDR, em maio de 2008. A narrativa foi considerada como uma mitologia implícita ao ritual. Quando nos atemos a outras versões do mito de aparição da santa aos antigos africanos escravos, vemos que esse fragmento corresponde às versões de um mesmo mito, narradas por ocasião desses festejos em outras localidades.

Nesse jogo de separações, o ritual é tomado como a expressão de uma linguagem inarticulada, um instrumental puro, daí sua aproximação com a música instrumental. É visto como distinto da linguagem articulada, ou seja, do pensamento classificatório (LÉVI-STRAUSS, 2011). Daí também seu constante fracasso, e também potência, se assim podemos nos referir, na tentativa de reestabelecer, na ordem do vivido, as formulações do pensamento. Como distinto a algo articulado, tal como a linguagem, suas regras e sintaxes, as dinâmicas e os enunciados rituais podem apontar constantes rearticulações todas as vezes que são realizados.

Portanto, assim como as versões míticas, destacadas adiante, e que todas as vezes em que são narradas e/ou contadas, tendem a ressaltar alguns pontos e a modificarem outros, tendo seus “sentidos decolando” de onde começaram a narrativa; todas as vezes em que um ritual é executado, a execução pode ser considerada uma versão do rito. É por isso que,

mesmo que exista um cronograma supostamente bem definido de execuções, as atuações rituais se deparam com situações e modificações próprias a uma execução no plano do vivido.

Enquanto as versões míticas se articulam em torno do plano da linguagem, juntamente às especificidades que lhes são próprias, indicadas por Lévi-Strauss (2003), as execuções rituais não procedem desta forma, pois que se constituem enquanto um “instrumental puro” (LÉVI-STRAUSS, 2011).

É possível sugerirmos que as dinâmicas de atuação ritual tendem não só a uma tentativa de instaurar o pensamento classificatório no contínuo do vivido, mas que devido à sua especificidade – operacionalizando-se para fora da linguagem (IBIDEM) – os enunciados rituais sempre promovem novas possibilidades de articulações. Isso explicaria, de certa forma, porque razão muitos motivos rituais, destacados e realizados em outros tempos, podem ser deixados de lado e outros se consolidem. Da mesma forma, atuações como uma dança ou um ritmo musical podem passar a fazer parte do ritual após algumas realizações. Além das danças e ritmos, as cantigas também podem ser elaboradas de improviso nos instantes rituais, e eventualmente se consolidar como procedimento ritual nas atuações subsequentes.

É nesse sentido que podemos compreender as atuações referentes àquilo que foi denominado por “*estar no rosário*” (SILVA, 2009). A intenção era justamente dimensionar algo que pode ser expresso pelas atuações rituais, mas que não está restrito a nenhuma sequência particular, a não ser ao seu instrumental ritual. Pretendemos destacar que algumas dinâmicas rituais, quando realizadas, podem promover e indicar transformações que estão situadas para além daquilo que já tenha sido articulado pelo pensamento. E para além daquilo que seja estruturado tal como uma linguagem.

O canto e a sonoridade, enfim, a música, a dança e a manipulação de objetos previamente preparados, para esse fim, consolidam-se com o corpo humano e se valem deste. Esse último mecanismo é ferramenta e meio de concretizar esses devires que perpassam os enunciados rituais. É através desse corpo humano em ato que as possibilidades não estruturadas – que se vale do instrumental do rito – de comportamentos, emoções e pensamentos podem ser rearticuladas, transformadas e, obviamente, produzidas.

Lévi-Strauss (2011) compreende o ritual como operando através de fragmentações e repetições, sempre fadas ao fracasso de instaurar, no real, algo concebido pelo pensamento. É nesse sentido que seria possível conceber o espaço de atuação ritual como um espaço de desdobramento de devires. O ritual, a nosso ver, indica a articulação de virtualidades.



Por sua atuação, o ritual mantém em funcionamento a produção de possibilidades e, através de seus mecanismos próprios – “de evitar falar”, garante a possibilidade de invenções e rearticulações constantes, fornecendo matéria inconsciente para a estruturação do pensamento. É possível dizer que Lévi-Strauss (2011) estava correto no seu pensamento, já que, fadado ao fracasso de retratar o real, o ritual opera em um nível que extrapola os mecanismos estruturados do pensamento e lança o homem a um acesso privilegiado de contato com virtualidades.

Parece ser esse o sentido também sinalizado por Manuela Carneiro da Cunha (2009), já que argumentando sobre alguns rituais dos timbiras, evidencia: “Parece-nos que é essa passagem da virtualidade à realização que está na base da forma ‘cantante e dançante’ do culto” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.38).

Para o festejo do congado, consideramos que através da noção “*estar no rosário*” é possível dimensionar dinâmicas que se articulam e são articuladas em meio aos contextos de execução ritual. Para além de uma sequência ritual estipulada e previamente organizada, como bem demonstramos através das etapas rituais referentes a cada festejo [R.1, R.2, R.3, R.4], ocorrem, em meio às mesmas, atuações que demandam dos capitães e dos ternos de congado, articulações sempre constantes entre os saberes e fundamentos ligados ao festejo e sua utilização em decorrência de situações diversas. Sejam essas situações referentes ao próprio cortejo festivo ou a situações cotidianas, extra-festa. Como exemplo, nesse sentido, nós teríamos: execução de uma cantiga, pronunciada por um grupo e compreendida e respondida por outro, anunciando ênfases, orientações, alianças ou conflitos; da “*saudação entre bandeiras*” que os ternos possam realizar; das disputas mágicas, tais como a amarração de um terno por outro, ou ainda, o *maní* entre os cabildos, indicado por Fernando Ortiz (1981); etc.

Quando tratarmos dos eventuais conflitos e tensões expressas em meio aos rituais, consideraremos que as dinâmicas vinculadas ao “*estar no rosário*” podem se referir a tensões que se desdobram nos festejos, visando a um objetivo mágico-religioso<sup>169</sup> e/ou àquelas que remetem a momentos cotidianos. Ambos sendo dimensionados por meio do instrumental operacionalizado no rito.

---

<sup>169</sup> Dimensão que envolve dinâmicas de feitiçaria que, por ventura, se articulam nos festejos.

### 3.1. Do rito ao mito e do mito ao rito nos congados

Em festas acompanhadas na cidade de SJDR, Campo das Vertentes e em algumas cidades do entorno, em conversas com a atual capitã do terno do bairro São Dimas, Maria Auxiliadora Martir, com o capitão Lutero Castorino da Silva e com congadeiros de outros grupos da região, como do Terno Vilão de São Gonçalo do Amarante, foi destacado que os grupos de Moçambique eram os “grupos principais” dos festejos realizados em SJDR, assim como o são também em outras cidades mais ao sul do Campo das Vertentes, como em Bom Sucesso, Ijaci, Ibituruna, Macaia, dentre outras. Em cidades da mesorregião Oeste de Minas, como em Itapeçerica, Oliveira, Formiga, Cláudio, Divinópolis, dentre outras, também são os moçambiques os grupos principais dos festejos ali realizados. Em todos esses locais é compartilhada a ideia de que quando há um Candombe nas ruas, este tem a prioridade de “*levar a coroa*”, conforme as versões M.7 e M.8 apresentadas adiante.

Nessas regiões, o Moçambique é o grupo responsável por seguir à frente do andor de Nossa Senhora do Rosário durante os cortejos que percorrem trajetos nas cidades. Nas narrativas do mito de aparição de Nossa Senhora, é também o responsável por retirar a santa de seu local de aparição.

Como destacamos, a cantiga apresentada como versão mítica [M.1] faz parte do que Lévi-Strauss (2011) considerou por mitologia implícita ao ritual. Ela foi registrada à frente da igreja do bairro de Matosinhos durante a Festa do Divino, na cidade de SJDR em 2008, e destaca o papel do Terno de Moçambique em meio à hierarquia liminar do festejo. A etapa do festejo [R.1] é referente ao encerramento e “*entrada na igreja*” de uma procissão composta por padres, grupos de congados, andores de santos católicos, reis congos, o Imperador do Divino eleito naquele ano e diversos fiéis.

O cortejo em questão conduzia o Imperador do Divino e o andor de N. Sra. do Rosário de uma gruta até o interior da igreja, e contava com a participação dos ternos de congado convidados para o festejo, sendo que o “*Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito*” do bairro do São Dimas de SJDR, situava-se à frente do andor da santa e, ao chegar na porta da igreja, executou a cantiga:

[M.1] “*ôoo companhia.../ Nossa mãe quando apareceu, apareceu em rocha de pedra / foi só Vigário buscé nossa mãe nossa mãe num veio é.../ foi banda de musica buscé nossa mãe, nossa mãe num veio/ Foi congadeiro busca nossa mãe ela não veio / Foi catupezero nossa mãe num veio ée / Foi*

*vilão zero nossa mãe aliiiiuuu / Ôôôô.... mas com moçambiquero nossa mãe saiu / Com moçambiquero nossa mãe saiu”*

Diferentes estilos de ternos são apresentados e não há a presença da marujada, sendo os Ternos de Moçambique “*os responsáveis por retirar a santa de seu local de aparição*”. Nas festas locais as marujadas participam dos procedimentos rituais, e são convidadas a vir de cidades próximas, como de Congonhas e Itaú de Minas.

Em M.1 a aparição da santa ocorre em uma “*rocha de pedra*”, vários estilos de congado tentam retirá-la do local de aparição, marcando consecutivos insucessos, até o sucesso do Terno de Moçambique.

Na região central de Minas Gerais, durante o almoço realizado por ocasião da Festa de Nossa Senhora do Rosário, no distrito de Três Barras, o mestre de Catopé do distrito de Milho Verde, Ivo Silvério da Rocha, realizou a narrativa de uma variação mítica sobre a aparição de Nossa Senhora do Rosário.

[M.3] “*Os caboclinhos, os índios, conhecedor das matas, eram os únicos que sabiam o local da aparição*” de Nossa Senhora do Rosário, e guiaram os negros e a marujada em todo o itinerário até o referido local. A marujada seria fundamental para “*o transporte dos negros até a tal ilha e dos negros junto da santa de volta até a igreja*”. E os negros, “*foram os únicos que sensibilizaram ela mesmo*” conseguiram fazer Nossa Senhora do Rosário lhes acompanhar, com suas caixas (tambor) e toques, até o interior da Igreja, cantando, tocando seus instrumentos e dançando.

Em M.3 foram os Caboclinhos que avistaram Nossa Senhora do Rosário na ilha e tentaram trazê-la até as margens, porém, não conseguiram. Aparece então a Marujada, avisada de tal aparição pelos índios e, conduzida até o local por estes, também não conseguiram “*retirar a santa*”. Até que, por fim, “*os negros que se juntaram com seus tambores, guiados pelos índios e transportados pela marujada*” chegaram até a santa que estava em uma ilha, cantaram para ela, sensibilizando-a, de modo que a fizesse acompanhá-los, conduzindo-a até ao interior de uma igreja.

O mestre de catopé enfatizava a importância da participação de todos os grupos para sucesso da empreitada, a despeito da importância central do Catopé. O grupo “*responsável por retirar N. Sra. Do Rosário de uma ilha*”, local de sua aparição, é o terno de Catopé, mas sem o transporte da marujada e o conhecimento dos índios, tal empreitada não seria possível.

Os caboclinhos, a marujada e o catopé estão presentes tanto nas execuções rituais do festejo na região R.3, como na narrativa mítica M.3. A relação entre esses grupos e “suas propriedades” – os caboclinhos como conhecedores das matas, a marujada que transporta pelas águas e o catopé que sensibiliza da santa – devem ser somadas para o sucesso do traslado da santa de uma ilha, local de aparição, até o interior de uma igreja.

A partir de M.3, é possível vislumbrar temas apontados em M.1, e vice-versa. Em M.1 o local de aparição é em uma rocha, em M.3, na ilha. Nesta última se informa o local para onde foi levada, uma igreja, motivo que M.1 não indica.

Sobre as variações entre os ternos temos que, em M.3 os caboclinhos são declaradamente os índios, não apenas pela imagem fornecida pela narrativa mítica, mas também pelo ritual [R.3]. A versão também estabelece que os negros e o catopé sejam a mesma coisa. Já a possível associação da marujada não está declarada de imediato na narrativa, porém, sua propriedade, digamos, tecnológica, de atravessar a água, permitiria entrever uma analogia.

Destacamos então os objetos portados pelos membros da Marujada de R.3, em contraste aos Caboclinhos e ao Catopé. Além de instrumentos musicais como a flauta, tambores, cavaquinho e violão, a marujada veste roupas azuis e brancas, traz com seus membros espadas de aço, realiza simulações de luta de espada durante a festividade e apresenta nomenclaturas hierárquicas em meio ao grupo, que não podemos precisar com fidelidade, mas que remetem às hierarquias de uma tripulação de navio.

Já os caboclinhos trazem tambores e arcos e flechas como instrumentos, além de adereços que remetem a cocares indígenas, além de saias e tornozeleiras, todos feitos com plumas e penas coloridas. O instrumento musical, como já descrito, além do tambor, tem também um arco e flecha. Já o catopé traz em sua primeira fila de membros dois tambores de madeira e couro de boi, cada qual no início de uma das filas que compõem o grupo, além do reco-reco<sup>170</sup> como instrumento percussivo. A pertença local dos mesmos também advém de um quilombo próximo, uma antiga fazenda onde vivem a maioria dos membros do grupo.

Tais objetos rituais manipulados pelos ternos [R.3], juntamente aos temas, como do grupo que transporta os negros sob a água, destacados em [M.3], permite inferir a relação existente entre a série caboclinhos, marujada e catopé, com os índios, o colonizador branco e

---

<sup>170</sup> Pedaco de bambu de mais ou menos um metro que contém trastes profundos, sendo que, ao friccionar um pequeno bastão nos trastes, se produz o som característico do Catopé. Tanto em R.1 quanto em R.3 o catopé utiliza o reco-reco.

os negros. O mito das três raças formadoras do Brasil, discutida e explorada por diversos autores que abordam o tema sobre a formação do Brasil, encontra aqui uma versão mítica e ritual elaborada nos festejos do congado. No entanto, essas versões apresentam reflexões próprias acerca da especificidade desses “três personagens”, suas propriedades e relações, que podem ser extraídas analiticamente.

É possível agora retomar a M.1 para tentar apreender, através dos motivos destacados em M.3, o que lhe seria próprio.

Enquanto em M.1 o primeiro a tentar retirar a santa é o vigário, em M.2 são os caboclinhos, enfatizando também que os mesmos descobriram a santa. Em M.1 e R.1 não registramos a presença dos caboclinhos ou dos índios, e nem o motivo de quem descobriu a santa; relata-se apenas que o vigário tentou retirá-la do local de aparição.

O estilo Catopé, presente, tanto em M.3/R.3 como em M.1/R.1, é o responsável pela retirada da santa apenas em M.3/R.3, mas não em M.1/R.1.

Os Moçambiques, que ocupam a posição de retirada da santa em M.1/R.1, obtendo sucesso na empreitada, não aparecem em M.3/R.3, onde o Catopé é o responsável por tal empreitada. Em R.1 podem se encontrar moçambiques de diferentes locais, mas aquele da localidade anfitriã é que será o responsável por se portar à frente do andor da santa no cortejo final.

Apesar de a Marujada não ser anunciada em M.1, ela aparece nas execuções rituais R.1, pelas quais o grupo apresenta espadas de madeira ou de aço, chapéu em forma de quepe, que faz referência aos oficiais de um navio. Seu bailado, atuação ritual, é realizada com ondulações, através das quais os membros, todos juntos, ondulam de um lado para outro, o que parece aludir ao balanço do navio no mar. No entanto, não compreendemos que as marujadas registradas em R.1 se refiram ao colonizador europeu, pois o sistema de referência R.1/M.1 não permite evidenciar tais aspectos.

Destacamos que a marujada de M.3/R.3 lança o motivo do colonizador europeu no festejo, enquanto não foi possível dimensionar o mesmo motivo associado às marujadas de M.1/R.1. E isso não só porque nestes últimos os marujos são compostos por membros negros, muitas das vezes de uma mesma família, como no caso dos marujos de Conselheiro Lafaiete, mas porque os elementos apresentados no rito e no mito não permitem estabelecer a mesma associação indicada por M.3/R.3.

O motivo do colonizador branco, mais evidente em M.3/R.3, também é indicado na sequência apresentada por M.1/R.1, e, embora ali não esteja associado à marujada, é possível dimensioná-lo. A presença do vigário e da banda de música em M.1/R.1 parece indicar justamente a posição dos brancos, dos europeus ou colonizadores, leia-se, que não os negros, na sequência destas versões.

Assim, é possível afirmar que em M.1/R.1 se desenrolam as tentativas frustradas dos brancos, seguidas da tentativa frustrada de alguns grupos de negros, até o êxito dos moçambiques que, dentre os negros, são os mais antigos. E como evidenciado por outras versões (M.7 e M.8), ainda há outros negros mais antigos que os moçambiques, os candombes.

Para reforçarmos o argumento de que os marujos em R.1, convidados, não parecem ocupar a posição do branco/europeu, tal como ocupam os marujos de M.3/R.3, acreditamos que a reprodução de um registro feito por Gabarra (2012) no Triângulo Mineiro, em sua entrevista com Tim, ex-rei Congo, esclareça um pouco a posição da marujada.

Na entrevista Tim destaca: “Igual marinheiro é marinheiro, passou no navio, aí vai surgindo as tradições” (GABARRA, 2012. p. 88). Marinheiro é quem passou no navio é sugestivo para pensarmos a travessia do atlântico a que foram submetidas as populações africanas. A autora continua “é a experiência do navio negreiro que possibilita a criação de uma versão do reino do congo da África Central como reinado do Congo de Nossa Senhora do Rosário no Brasil” (IBIDEM).

Entendemos que é possível afirmar que R.1 faz alusão a um estilo de congado, à marujada, que não esteja associado ao colonizador, mas à experiência do navio negreiro, aqueles que passaram nos navios, os negros. No entanto, nos faltariam dados para uma afirmação mais segura, gerando apenas uma hipótese que, para o momento, nos parece convincente.

Vemos que o sentido do estilo de congado, aqui no caso das marujadas, seja em M.1/R.1 ou M.3/R.3, deve ser analisado através da posição que ocupam em seus contextos, pois tais sentidos podem não ser os mesmo.

Chegamos então a uma das conclusões que se desdobram nesta tese, a de considerarmos as versões dos festejos dos congados [M.1/R.1, M.2/R.2, M.../R...] como sistemas que operam a partir de mecanismos próprios, mas que nem por isso deixam de se comunicarem. Isso porque, parece-nos que, enquanto M.1/R.1, valendo-se das variações entre

estilos de congado, discorrem sobre o tema das transformações étnicas, oferecendo uma versão nativa daquilo que Carneiro da Cunha (2012) chama por “*pulverização étnica*” dos africanos no Brasil, a variação entre estilos de ternos em M.3/R.3 discorre também sobre transformações étnicas, mas de maneira específica. A saber, colocando-se em cena não diferentes grupos de negros, mas povos de continentes distintos, tal como o índio, o colonizador e o negro.

Como já ressaltado, não se trata de pensar em correspondências entre a ocorrência de acontecimentos históricos para explicar versões do mito e das atuações rituais dos congados atuais, mas de se ater ao fato de que esses festejos produzem discursividades próprias acerca de temas centrais à análise histórica e social, como o das dinâmicas étnicas. E falando de um tema sempre em voga e com muitas referências, o da miscigenação.

Consideramos que foi possível demonstrar, reunindo essas duas versões – como uma pode iluminar motivos apresentados em outra. Ciente de que, como destacado por Lévi-Strauss (2011), ao compararmos outras versões, ocorrerão modificações de determinados elementos, o que acarreta uma reorganização do sistema para acomodar tais diferenças.

Entendemos, também, que o argumento apresentado acima sobre o tema da “fertilidade da sociedade”, que se desdobra nos festejos do congado, é mais bem dimensionado. Ora, os grupos populacionais diversos, concebidos nos enunciados míticos e rituais do sistema M.3/R.3, e os outros grupos que se articulam em torno de M.1/R.1 indicam que estão em operação sistemas de classificação de diferenças entre grupos sociais, ou seja, que princípios de reciprocidade estão em reelaboração.

Podemos destacar, então, que diferentes grupos são concebidos em torno do descobrimento da santa [M.1 e M.3]. Esta, advinda da natureza – rocha em um caso e ilha/mata em outro – é inserida na comunidade pela atuação desses diversos grupos. Mesmos os grupos que não obtêm êxito nas versões do mito, são reunidos em torno de uma única empreitada e assim estão abarcados, contemplados em torno de um poder comum, o de Nossa Senhora, a mãe de todos. Os negros são os escolhidos, os antigos escravos foram os que a sensibilizaram. Retornaremos a esse ponto quando das análises das versões míticas.

Destacamos de imediato que os diferentes grupos saúdam e se empenham em torno de uma única figura, Nossa Senhora do Rosário, a mãe de todos eles. Vemos que, todos os envolvidos são filhos dela. Tal como algumas ênfases da Igreja Católica podem sugerir, “Maria, a Mãe do filho de Deus”; “Mãe rainha”; “Maria, nossa mãe”. Ainda podemos ver aquela ênfase destacada nas saudações entre congadeiros, quando estes se encontram em um

dia festivo e dizem “Salve Maria!”. Saudação acompanhada pelo seguinte gestual: ambos os congadeiros seguram, com a mão direita, a mão do outro congadeiro, na altura do peito, e tocam-se os ombros três vezes, alternando entre o direito e o esquerdo. Esse cumprimento é muito realizado na umbanda ou em terreiros de candomblé.

Mais adiante apontaremos outras versões míticas procurando estabelecer um contraste com os temas que foram aqui apresentados. Nesse sentido, fica claro que a posição de um estilo de terno deve ser dimensionada a partir de seu contexto ritual, e que o tema da fertilidade da sociedade pode ser indicado pela filiação dos diferentes estilos de grupos a Nossa Senhora do Rosário.

Passamos agora à reflexão sobre eventuais conflitos e tensões que podem se desdobrar em meio aos rituais para, em seguida apresentar formulações acerca do “*estar no Rosário*”.

#### **4. Rituais, tensões e conflitos: os princípios de reciprocidade**

Juntamente às questões indicadas acima sobre as análises dos rituais, há aquela sobre as tensões sociais que podem ser expressas ou se desdobrarem nos ritos. Os rituais podem tanto focalizar os conflitos sociais cotidianos, sejam aqueles bem demarcados, como os que estão latentes, canalizando-os e articulando-os em meio às atuações rituais. Também podem se desdobrar conflitos internos a um rito, devido às próprias atuações. No entanto, destacamos aqui que as tensões e conflitos são mobilizados e se mobilizam a partir do instrumental do rito em questão.

Ora, as tensões sociais fundamentam e estão na base do que Claude Lévi-Strauss (2012) considerou por princípio de reciprocidade. Em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, obra lançada em 1949, o autor salienta que nas mais diferentes sociedades as regras sociais engendram, em dimensões variadas, tensões sociais.

Argumentando que já não seria mais passível conservar a definição das organizações dualistas de forma tão rígida, já que sistemas classificatórios poderiam ser encontrados em todas as sociedades humanas, Lévi-Strauss destaca que seu problema não seria mais identificar organizações dualistas entre alguns povos, pois estas seriam apenas uma codificação de algo mais fundamental, a saber, o princípio de reciprocidade (IBIDEM).

A conclusão do autor é que não importa se o que organiza a classificação entre diferentes povos sejam as organizações dualistas ou os clãs – e ainda poderíamos incluir o totemismo, a etnicidade –, ou que uns provenham dos outros, tal como muitas argumentações, até o período, sugeriam. Trata-se, então, de considerar como as classificações de uma



população colocam em operação princípios de reciprocidades. “Ora, este sistema fundamental de direitos e deveres recíprocos esta constantemente à mercê de conflitos e discórdias que impõem completa reorganização da estrutura.” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.118).

Os princípios de reciprocidade estariam presentes de diferentes formas entre os modos com que povos diversos se organizam e se classificam, e mais, este sistema de direitos e deveres está sujeito a conflitos e discórdias que os reorganiza.

Apresentando casos de povos diferentes, reunidos a partir da obra de diversos pesquisadores, Lévi-Strauss aponta que os diferentes conjuntos de grupos sociais constituem sistemas específicos, mas que o sistema possui uma estrutura estável, sendo que cada combinação pode nos informar sobre a natureza das trocas no grupo considerado (IBIDEM). Para seu estudo, refere-se às trocas de mulheres.

Consideramos importante pensar as classificações, as trocas, as rearticulações, enfim, os sistemas de regras que podem se desdobrar entre os estilos de congado, e, mais, entre estes e um sistema cosmológico. Isso porque os mitos e os ritos, estas formas peculiares de discursividades, indicam relações com outros entes não humanos, tais como seres sobrenaturais e forças da natureza. Os princípios de reciprocidade articulados no congado se referem simultaneamente às relações entre os ternos e desses com seres não humanos.

As dinâmicas entre os estilos de congado indicam que princípios de reciprocidade se articulam em meio às suas variações formais. Assim, pela análise dos procedimentos rituais entre os congados nos festejos (tal como pelas versões do mito), é demonstrado que princípios de reciprocidade estão ali se articulando e remetem tanto a trocas entre humanos quanto entre humanos e não-humanos. No subtítulo seguinte *5.1 Tensões e o ‘estar no rosário*, esse ponto será explorado.

Lévi-Strauss (1993a e 2011) propõe, ainda, como procedimento de abordagem dos rituais e de suas tensões, estabelecermos diferenciações entre ênfases emocionais, mitologias e as ações rituais. Segundo ele, tanto Turner (2005), que compreende os símbolos rituais como meios de canalizar emoções, quanto Geertz (1989), ambos não teriam realizado tais demarcações em seus materiais, o que atestaria que muitos rituais, ao serem analisados, estariam entremeados de mitologia. Com isso não seria possível a análise do que efetivamente se passa no rito, ou seja, é necessário tomar, a partir de uma separação metodológica, o ritual por ele mesmo. A saber, através de seu instrumental – canto, música, dança, manipulação de objetos – o ritual pode ser dimensionado indicando conflitos que ali se desdobram, tensões,

etc. Tais conflitos e tensões podem advir de situações exteriores ao próprio ritual, e ali articuladas, ou provenientes da própria dinâmica deste instrumental peculiar.

Sobre as tensões sociais que se articulam em meio aos rituais, mas agora fazendo um paralelo com a análise dos mitos, Lévi-Strauss (2011) indica em *O homem nu*, que é possível perceber angústias e conflitos estruturais serem manifestados, no plano do vivido, por meio das ações rituais. Ações estas que se esforçam por restaurar um vivido a despeito do pensamento conceitual e classificatório.

Para o autor, o pensamento classificatório estabelece descontinuidades, operando no real através de unidades distintas, enquanto a esfera do vivido, por outro lado, é representada pelo contínuo da vida social. Assim, o pensamento estaria sempre propício ‘a lançar o homem’ para fora da esfera do vivido, uma vez que classificações e regras concebidas pelo pensamento são distintas à continuidade da vida social. O ritual apareceria então, como um mecanismo fadado ao fracasso de instituir, na ordem do vivido, um sistema de significados sempre carentes (LÉVI-STRAUSS, 2011).

Devido a esse “fracasso” do ritual, pois sempre instaura um sistema de significados carentes na esfera da vida social, consideramos que os mecanismos rituais poderiam apontar também para a potencialidade de um espaço social, o da liminaridade ritual, permeado por virtualidades.

Para maior esclarecimento, e propondo uma separação metodológica entre mitos e ritos, Lévi-Strauss (2011) destaca que os rituais são mecanismos que operam para fora da linguagem, e por não serem estruturados como ela, eles podem ser considerados instrumentais puros, atuando de forma similar à música instrumental. Daí que os rituais abririam espaço para tudo aquilo que não pode ser estruturado tal como uma linguagem, ou seja, um devir. O espaço ritual pode ser dimensionado, então, enquanto agenciamento de devires.

Assim, consideramos que os mecanismos rituais possam atuar de forma a promoverem atualizações nos esquemas de reciprocidades. Voltaremos a esse ponto no decorrer da argumentação, sobretudo no final deste capítulo e nas considerações finais.

#### ***4.1. Dinâmicas de poder: contextos festivos e sociais***

Muitos dos temas e motivos míticos e rituais que se atualizam nos congados ressaltam e estão vinculados às dinâmicas de poder. Tanto dinâmicas internas aos próprios festejos, em relação aos seus procedimentos rituais, quanto àquelas referentes aos contextos onde os festejos se situam: bairros, pequenos distritos, zona rural, etc. Valemo-nos aqui da

demarcação operacionalizada pelo ritual entre o tempo da festa e do cotidiano, largamente explorado pelos pesquisadores, dentre eles Geertz (1989) Turner (1974 e 2005), Brandão (1974 e 1978) e muitos outros.

Sem pretendermos explicar os motivos festivos pelos materiais históricos, conforme argumentado, pois os primeiros anunciam discursividades e imagéticas bem peculiares, destacamos possíveis paralelos e interseções que se perpassam entre motivos rituais e míticos e acontecimentos históricos, tais como: o contato entre diferentes povos, do europeu e do africano, no contexto de colonização da África; a consolidação de um sistema escravista de larga escala e a consecutiva ocupação, povoamento e exploração das colônias americanas, assim como o contato com as populações ali existentes; das rearticulações de laços étnicos e genealógicos das populações escravizadas, devido às medidas tomadas pelo poder colonial; das relações sociais entre os escravizados a partir das irmandades católicas de leigos e das associações e confrarias não oficializadas pela Igreja Católica; das rearticulações de concepções cosmológicas de elementos africanos, europeus e católicos; etc.

As diferentes festas dos congados atuais estão articuladas e se articulam, nos contextos e situações sociais onde ocorrem, assim como estão permeadas por dinâmicas de poder que se desdobram ao longo do tempo – e que envolvem aquelas relações entre dominantes e dominados em um contexto de escravidão passada que impacta mesmo as relações e posições atuais da população negra no Brasil.

Em diferentes festejos de congado é possível destacar as relações entre camadas sociais negras e pobres – os empregados – e as elites locais, na maioria das vezes branca e proprietária de terras e/ou empresários – os patrões –. Se o festejo em questão se realiza em áreas rurais, destacam-se as relações entre trabalhadores rurais e fazendeiros, se em centros urbanos (e que obviamente apresentam escalas variáveis), há a dimensão entre empregados e trabalhadores diversos e seus patrões.

É bastante comum que nos festejos se expressem algumas correspondências entre os personagens participantes das festas, os personagens rituais, e as posições de empregos e serviços daqueles que a executam, posição nas relações sociais cotidianas.

Vemos que, articulações sociais que estão para além das situações internas a um festejo podem estar expressas nas posições rituais. A articulação entre setores da população que ocupam diferentes instâncias na sociedade envolvente, suas posições de empregos e serviços, estão de alguma forma refletidas e tem correspondências com as posições e papéis que as pessoas eventualmente ocupam nos festejos.

A grande maioria das pessoas que atuam nos grupos e estilos de ternos de congado, na preparação dos alimentos a serem servidos no dia festivo e, também, como reis e rainhas do congo, são, em sua maioria, trabalhadores, empregados e na grande maioria dos casos, negros. Quando em centros urbanos, eles são também os membros das comunidades de bairro onde se realizam um festejo. Já os proprietários, os patrões ou quem ocupa posições sociais com algum destaque econômico, normalmente ocupam, em festejos específicos, eventuais posições de rei festeiro, eleito anualmente ou apenas de festeiro.<sup>171</sup>

No entanto, essas correspondências não podem ser vistas como regras, elas variam a depender das dimensões e articulações que são estabelecidas nos festejos locais. Por exemplo, no caso dos Arturos, que habitam um bairro de Contagem, toda a comunidade se articula em torno de laços específicos, que remete e estende os laços da irmandade a dimensões familiares, como bem apontam Gomes e Pereira (2000).

Em outros locais, como em São João del-Rei, os festejos estão mais restritos aos moradores dos bairros, não havendo muitas interfaces com outras camadas sociais e nem um apoio sistemático de órgãos públicos municipais. Isso parece que tende a mudar, pois o secretário de cultura atual do município, é um congadeiro conhecido na região. Já na festa do Divino, nesse mesmo local, a articulação entre camadas sociais distintas no festejo ocorrem em maior escala.

Em M.3/R.3 as dinâmicas específicas giram em torno da relação entre antigos moradores da localidade, sobretudo de Milho Verde, e os moradores recentes que, muitas das vezes vindos dos grandes centros urbanos, passam a ocupar posição peculiar na cidade. Esses moradores, muitas vezes, não participam diretamente do festejo, mas quando o fazem, ocorre mais no sentido de uma promoção cultural ou de dar maior visibilidade turística ao festejo, o que é permeado de negociações e tensões junto aos realizadores locais.

#### *4.1.1. Quem é rei, quem é congadeiro? A extensão dos laços sociais nos festejos*

Sobre a dimensão da realeza, é possível destacar que existem localidades onde há um rei da festa eleito anualmente, denominado por Rei Festeiro, que pode ser alguém com destaque socioeconômico na localidade ou um participante do festejo que pretenda se candidatar, o que pode ocorrer um ano antes do festejo no qual irá reinar. Podem existir também rei e rainha específicos de um grupo de congado, que não são eleitos anualmente, e são denominados por

---

<sup>171</sup> Para excelentes materiais reunidos neste sentido, ver as obras de Carlos Rodrigues Brandão (1974, 1978 e 1985).

Rei do Congo e Rainha Conga, respectivamente. Há localidades onde o Rei do Congo é vitalício e desempenha papéis específicos na dinâmica ritual local.

Na mesorregião do Campo das Vertentes [R.1/M.1], nas festas acompanhadas em Milho Verde [R.3/M.3], e também naquelas da mesorregião do Oeste de Minas, o rei eleito anualmente costuma ser alguém que não se encontra inserido nas dinâmicas de relações entre os grupos de congados locais, ou seja, é comum que não seja um membro dos ternos de congados locais.

Os reis e rainhas podem ser pessoas que, nascidas no local do festejo, tenham se mudado para outra cidade e mantenham laços locais. Junto a isso, há situações em que a pessoa está cumprindo promessa feita a algum santo católico (normalmente os santos que têm mastros erguidos nos dias do festejo) por uma graça alcançada, ou seja, ao torna-se rei ou rainha da festa, a pessoa está pagando uma promessa feita anteriormente. A pessoa também pode tornar-se rei em um festejo para que suas intenções e pedidos sejam atendidos. Assim, seja para pagar uma graça alcançada ou para que ela se realize, os eventuais reis despendem quantidade considerável de tempo e de recursos financeiros para bancar refeições e/ou gastos em geral com a festa.

No festejo acompanhado em Milho Verde, em 2013 [R.3], o rei eleito anualmente era morador de Milho Verde-MG, assim como o “capitão de mastro” daquele ano, este último, o responsável por guardar e “preparar o mastro” a ser erguido na festa, assim como oferecer um jantar aos grupos – ao Catopé e à Marujada local –, que ergueram o mastro na noite anterior ao festejo, no sábado à noite.

Para a Festa principal no domingo, o almoço ficou por conta do Rei e de sua família, sendo os lanches, por conta da família da Rainha do festejo daquele ano. As famílias de ambos assumiram, nessa ocasião, todo o trabalho de preparativo e realização dos mesmos, trabalhando no dia do festejo para que tudo acontecesse da melhor maneira possível, ou seja, com todos sendo bem alimentados; os grupos de congados locais e da região, a comunidade local e os eventuais visitantes. Destaque que a família do rei, da rainha e do “mordomo de mastro” são moradores antigos do lugarejo, assim como o são os membros dos catopés, marujos e caboclos.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> As dinâmicas entre antigos moradores da região e os que passaram a morar na localidade, sem vínculos familiares com os antigos moradores, mereceriam um estudo a parte. A questão pode ser elucidativa para pensar tanto a organização social local quanto os entendimentos divergentes acerca do festejo do congado. A saber, dos discursos, que se interpenetram, e que consideram o festejo enquanto uma cultura popular, e os que a concebem como uma tradição dos antigos.

Em outras localidades o “cargo” de rei congo pode ser vitalício, e ao mesmo tempo existirem os reis do festejo, estes últimos, com eleições anuais. É o caso de Vila Bela-MT [R.4]. O Rei Congo aqui possui poderes mágico-religiosos peculiares, colocado em evidência por suas atuações rituais: pronunciamentos de palavras específicas; recebimento de uma insígnia que o atualiza como rei; utilização de sua insígnia real como instrumento de poder mágico que promove conversão/ressurreição. Junto a esse cargo vitalício há também reis anuais, moradores locais que se alternam nessa função [R.4].

Em festejos registrados na mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, há a denominação “rei perpétuo” e “rainha perpétua” do congado, fazendo alusão ao cargo vitalício dos mesmos, tal como destacam Martins (1997), Gomes & Pereira (2000) e Vilarino (2007).

Na cidade de Itapeçerica, Mesorregião Oeste de Minas Gerais, os reis e rainhas da festa são pessoas que também não fazem parte do meio social dos grupos de congado, ou seja, não têm vínculos de atuação em meio aos estilos de terno, mas pertencem a famílias que, em períodos anteriores, também foram reis festeiros. A mãe de uma das rainhas da festa do ano de 2008 nos contou que, naquele ano, sua filha pagava uma promessa que havia feito em seu nome. Informou ainda, que ela mesma já havia sido rainha, pagando uma promessa a uma graça alcançada. Essas promessas foram feitas para Nossa Senhora do Rosário.

Classe média local, branca, essa família de rainhas festeiras mora na região central da cidade, em contraste com os bairros periféricos, onde a maioria dos membros dos congados mora. Aqui é possível falar de uma periferia que em sua maioria “preenche” os ternos de congado local e uma minoria da região central da cidade, que atua como reis e rainhas da festa.

Em São João del-Rei [M.1/R.1] há tanto reis específicos de cada grupo, reis congos e rainhas congas, como reis festeiros e rainhas festeiras para festas específicas. Anteriormente, parece ter havido rainhas vitalícias, como é o caso da mãe de Maria Auxiliadora Martir, atual capitã do terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário, do bairro São Dimas. A mãe de Maria era a rainha conga nas festas do bairro.

Vemos, então que, existem festejos onde os cargos reais podem ser vitalícios e em outros, eleitos anualmente. Pode haver ambos os casos em um mesmo local. Os reis e rainhas vitalícios, normalmente possuem laços de parentesco com os grupos de congado. Sobre os eleitos anualmente, na maioria das vezes não fazem parte do mesmo núcleo e origem sócio-econômica dos congadeiros. Ainda, assim, tal indicação é complicada, já que existem reis

perpétuos que não possuem laços de parentesco com os demais realizadores dos festejos ou com os congadeiros. De modo similar, mas inverso, em alguns locais, o rei anual pode ser alguém com laços genealógicos bem estabelecidos com os congadeiros locais.

Assim, vincular possíveis diferenças entre reis anuais e vitalícios, no caso dos congados atuais aqui elencados, em termos de parentesco, filiação, ou ainda, de classe social, pode auxiliar a reflexão, mas não abarca a totalidade das articulações operacionalizadas nos festejos. É possível dizer que as articulações que compõem a entronização do poder real nos congados atuais, apesar de entremeadas pelos laços indicados acima, nem sempre estão restritas às questões de classe, de cor/raça e de parentesco.

Abordar esses vínculos e associações como construções articuladas em torno do festejo, e que abarcam núcleos diversos referentes ao cotidiano social, parece que dimensiona melhor os laços ali constituídos. Nesse sentido é possível aludir à elaboração de comunidades, fraternidades e irmandades<sup>173</sup> em meio ao festejo. É possível indicar que laços são estendidos e constituídos, muitas das vezes, para além dos diversos setores sociais exteriores aos festejos.

A constituição dessas irmandades – verdadeiros territórios existenciais onde se atualizam saberes – consolidam laços que se atualizam por ocasião dos festejos. Laços sociais que permitem auxílios mútuos diversos, como aqueles ligados à espiritualidade e religiosidade, a recursos financeiros e até mesmo referentes a orientações e trocas de experiência dos mais variados tipos, sejam eles relacionados aos fatos cotidianos, aos festejos e a questões de empregos e serviços. Enfim, associações em meio às quais as pessoas estabelecem uma unidade moral, onde refletem sobre a vida e a existência, baseadas, sobretudo, pelos fundamentos, saberes e segredos articulados nos congados. Consideramos que os exemplos das produções de laços sociais os mais distintos, que se articulam de forma específica no festejo, podem ser dimensionados a partir dos casos aqui rapidamente apresentados sobre as realezas.

Ora, Manuela Carneiro da Cunha (2009) considera a etnicidade uma categorização nativa por meio da qual se confere sentido a solidariedades sociais que extrapolam os vínculos de classe, raça/cor ou parentesco. E que ela – etnicidade – expressa ainda, a elaboração de laços sociais que consolidam formas de organizações políticas:

---

<sup>173</sup> Remetemos à noção de “*communitas*” indicada por Victor Turner (2005), que sugere excelentes paralelos com a elaboração de comunidade acima referida.

Mas essa perspectiva acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco. Difere, isto sim, na retórica usada para se demarcar o grupo, nesses casos uma assunção de fé ou de genealogias compartilhadas, enquanto na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comuns. Portanto, não mais que esses outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria ‘nativa’, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito, destino que aliás partilha com outras categorias, nativas como ela.” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244)

Vemos que as formas de classificação de diferenças apresentadas nos congados, os estilos de ternos – candombe, moçambique, catopé, congo, vilão, marujos, caboclinhos – e ainda os nomes que indicam um ou outro rei e rainha – congo, conga, festeiro, perpetuo – são categorias nativas, e devem ser tratadas como tais.

Carneiro da Cunha (2009) destaca assim que a etnicidade, como qualquer outra forma de reivindicação cultural, é uma forma importante de protestos políticos. Daí a importância de considerar tanto o que ela diz quanto a forma como diz. Formas de dizer que podem ser destacadas, no caso dos congados, quando se atem às versões míticas e rituais.

Para concluirmos este tópico, reforçamos a argumentação de que os laços de sociabilidades engendrados através dos estilos de congados se referem a dinâmicas étnicas. E mais, é possível dizer que os reis congos de um grupo, ou os reis vitalícios, estão engendrados nestas dinâmicas étnicas. Já os reis anuais apresentam uma posição peculiar, já que se alternam a todo ano, mas financiam em ocasiões determinadas a festa e os grupos.

É possível lembrarmos ainda a discussão de Mello e Souza (2005), de que os nomes dos reis de diferentes nações não mais se afiguram nos registros no Brasil após o século XIX, permanecendo apenas o de Rei do Congo. Evidenciamos, assim, o caráter de etnicidade acima indicado e que permeia fortemente os laços construídos em torno do esquema festivo aqui reunido, seja em relação aos ternos e/ou a seus reis.

Destacamos também que as atuações rituais dos festejos atuais indicam que o rei, e a eventual corte real, que pode ser composta por rei, rainha, príncipes e princesas, desempenha uma dinâmica que, poder-se-ia dizer, seria de “acompanhamento” dos estilos de ternos em meio aos cortejos públicos.<sup>174</sup> A corte real e os reis comumente acompanham os ternos de

---

<sup>174</sup> Apenas realizando um paralelo com o jogo de xadrez. É notório que a peça do rei no jogo de xadrez, figura central no jogo, tenha mexidas tão restritas. É possível mexê-lo em todas as direções, mas uma casa por vez. Todas as peças têm sua medida de importância avaliada por sua capacidade de deslocamento no tabuleiro. Os graus de importância das peças estão em uma crescente, a maior capacidade de mexida é igual a uma maior importância da peça no jogo, mas o rei não segue as mesmas regras que conformam a importância das demais



congado e não desempenham, propriamente falando, atuações, pelo contrário, estão sujeitos aos itinerários definidos pelo capitão do terno de congado. O capitão de um terno é quem determina as cantigas, as ênfases e os itinerários do grupo, assim como, por sua vez, os eventuais conflitos e/ou saudações que executarão ao longo do trajeto realizado em um festejo, o que lhe confere um papel bastante específico de condutor do grupo, realizador de procedimentos rituais, de feiteiro, se assim podemos dizer. É o capitão o responsável pela movimentação do grupo.

Outro exemplo de que a realeza estaria sujeita aos cortejos dos ternos, e que sua importância não é avaliada pelos mesmos critérios que definem a importância dos demais membros do festejo, seriam os procedimentos rituais de R.2, referentes às últimas etapas do dia festivo de domingo. Nessa ocasião, os reis da festa, após a missa local, estão sujeitos às investidas dos “mouras” e são defendidos por personagens que só aparecem, durante todo o festejo, nesta ocasião, e com a função de proteção do rei. Em contraponto a isso, teríamos o moura, que acompanha o grupo de congado durante todo o trajeto, inclusive quando não há nenhum rei acompanhando os mesmos.

Já em R.4, temos uma exceção a esses pontos, havendo uma espécie de protagonismo da realeza em meio ao festejo, pelo menos do protagonismo do poder real, já que a insígnia real é conferida a outro para que se obtenha efeito desejado. O poder do Rei do Congo atua através da manipulação de sua insígnia real, objeto de poder. Também em Itapecerica, a rainha coloca uma esmola, uma nota alta de dinheiro no chão e pisa, fazendo com que o grupo retorne até ela. Devido à sua ação, promove um retorno, até ela, do grupo em questão. Enquanto não se dá por satisfeita, com o capitão do terno executando diversas cantigas para a mesma, a rainha não retira o pé da nota. Daí que a festa se denomina, “festa de amarrar capitão”, pois enquanto o mesmo não consegue convencer – ou seria encantar? Sensibilizar? – a rainha através das cantigas conhecidas por ele, ela não retira o pé da esmola e o cortejo do grupo, que segue junto com a rainha, não prossegue.

Esperamos ter indicado algumas das formas de engajamento de diferentes setores sociais nos festejos e como eles podem ser ali articulados através da etnicidade, informando

---

peças. A importância do rei não pode ser avaliada por esta mesma propriedade, pelo mesmo critério que indica a importância das outras peças. Temos que, o que é usado para classificar a importância das demais peças não se aplica para medir a importância do rei; sua capacidade de mexer no território. Ora, diferentes etnologias indicam a não prescrição de tabus aos reis, indicam antes, a posição peculiar do mesmo. Seu poder enquanto rei advém justamente por não estar restrito às mesmas regras que conformam os demais; seus súditos. Parece que a visão de Mário de Andrade (2002), do Rei como o representante e ao mesmo tempo contra representante de uma comunidade, encontra, também no jogo de xadrez, sua expressão.

assim a construção de comunidades políticas e/ou morais. E também ter contribuído para as discussões acerca do papel da realeza nos festejos e das especificidades a que estão sujeitas, assim com da importância dos movimentos e itinerários dos ternos de congado nos cortejos.

#### *4.1.2. Comunidade festiva e órgãos institucionais: exemplos*

Para além da dimensão de ocupação de bens e serviços na dinâmica das relações sociais, que de alguma forma se desdobram nas posições das pessoas no festejo, destacamos ainda uma instância de articulação entre os setores dos festejos, a saber, dos congadeiros e da comunidade que organiza a festa, junto aos órgãos institucionais diversos, sejam eles: religiosos, governamentais ou privados.

Existem articulações entre os diferentes grupos de congado e as paróquias católicas, daqueles com órgãos privados ou públicos, sejam eles, municipais, estaduais e federais.<sup>175</sup> Essas articulações diferem de um local para outro e dependem de acontecimentos locais que se desdobraram ao longo dos anos.

Na cidade de Itapeçerica, MG, mesorregião do Oeste de Minas, a comunidade festiva local se articulou de modo a obterem financiamentos para a realização de suas festas e manutenção de seus grupos. Através de um projeto elaborado por congadeiros, reis e rainhas, enfim, a comunidade festiva local obteve um apoio institucional junto a determinadas empresas, dentre elas, a Petrobrás. Isso garantiu uma forma de financiamento para a manutenção dos grupos e de seus festejos, e isso, para além dos recursos conseguidos através de doações de empresários e fazendeiros locais ou das doações e recursos despendidos pelos próprios participantes do festejo, o que comumente garante a realização da festa. Eles ainda gravaram um material de áudio, um CD, onde grupos locais contribuíram gravando algumas cantigas que executam nos festejos. A circulação dessas cantigas entre grupos do Triângulo Mineiro e do Campo das Vertentes é uma constante.

Outra dimensão a ser destacada é aquela entre a Igreja Católica e os festejos do congado. É importante ater-nos brevemente então à articulação entre o esquema festivo e as irmandades católicas de leigos.

As relações entre africanos e as irmandades católicas são indicadas em estudos realizados na África e, posteriormente, na América. Há também os vínculos de escravos africanos e de seus descendentes – assim como dos diferentes grupos que realizavam cortejos

---

<sup>175</sup> Também ocorrem dinâmicas relativas à imprensa, caso analisado por Rubens Silva [...]. E também relações com a indústria cultural, visando a uma maior circulação de certos elementos dos congados. Não iremos ater-nos de forma pormenorizada nessas discussões. No entanto, nos remetemos a elas ainda ao longo do capítulo.

públicos, compostos por escravos e ex-escravos durante o período colonial – com as irmandades católicas, até mesmo em períodos posteriores àquele do Brasil colonial.

Existiam, então, vínculos entre as organizações de grupo que realizavam o esquema festivo e as Irmandades católicas de leigos. Esses vínculos apontam funções e relações específicas entre essas formas de associação dos escravos e de seus descendentes. É certo que havia dinâmicas entre instituições oficiais, irmandades católicas, e as associações não institucionalizadas, tal como as associações étnicas diversas (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).<sup>176</sup>

Ao longo do tempo, os festejos nos quais as “associações étnicas” atuavam foram vistos pela Igreja como deturpações do catolicismo. Para além das medidas oficiais adotadas pela Igreja católica em relação à festa dos negros no Brasil<sup>177</sup>, diferentes medidas foram tomadas por clérigos locais. Estas últimas também auxiliaram nas configurações distintas que os festejos do congado passaram a ter em algumas localidades. Muitas das configurações dos festejos atuais, das sequências rituais, se devem àquelas restrições, permissões, afastamentos e aproximações entre os grupos congadeiros e as paróquias locais. Dentre as diferentes configurações que se impuseram é possível, a partir de casos atuais, destacar algumas.

Em São João del-Rei, [R.1/M.1], os grupos de congado do bairro São Dimas construíram uma capela para Nossa Senhora do Rosário no início dos anos 80, onde realizam os festejos atuais do congado. A capela foi construída pelo antigo capitão de congado local e pai de Moacir, este último, atual capitão do terno herdado de seu pai.

Já a festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada em SJDR pela Irmandade do Rosário, costuma ocorrer no mesmo final de semana da festa realizada no bairro São Dimas, destacando-se a inexistência de vínculos atuais entre ambos os festejos. Essa Irmandade do Rosário, reconhecida pela historiografia por incluir entre seus membros os antigos negros escravos e ex-escravos (BORGES, 2005), atualmente não possui qualquer vínculo com os congados locais ou com a festa realizada por estes.

E mais, o que ocorre em SJDR são duas festas, por vezes simultâneas. Uma realizada pelos congadeiros locais no bairro do São Dimas, que conta com a visita de congados da região do Campo das Vertentes e outros mais. Há a oferta de comida, a busca de reis e rainhas, e a procissão com andores dos santos, acompanhados pelos diferentes grupos que

---

<sup>176</sup> Argumentações exploradas no terceiro capítulo.

<sup>177</sup> Em sua dissertação de mestrado Suely Oliveira (2009) analisa de forma detalhada as medidas oficiais da Igreja Católica e seus reflexos nos festejos do congado em Itaúna, MG.

cantam tocam e dançam a Missa Conga, realizada por um padre convidado pela comunidade, com a presença de reis e rainhas, pais de santo do candomblé, enfim, com as etapas e personagens destacados em R.1.

A festa ou procissão realizada pela Irmandade do Rosário na cidade de SJDR tem a presença do padre que comumente atua na irmandade e, por vezes, do bispo diocesano. Logicamente, é composta pelo andor com a imagem da santa que se encontra no altar-mor desta igreja. São realizadas procissões com banda de música, fogos de artifício, e a participação de fiéis que percorrem as ruas locais em duas filas, tendo o padre e o andor da santa ao centro. Isso tudo é acompanhado pela oração contida que o padre inicia ou “puxa” e as pessoas respondem. As pessoas, fiéis, andam com as cabeças baixas, segurando seus terços e/ou velas, por vezes, rezam tão baixo que é impossível decifrar o que dizem. São acompanhados pela fumaça do incenso, pela banda de música que toca, normalmente, uma marcha fúnebre, e pelo dobrar dos sinos da supracitada igreja. Essa procissão percorre as ruas do centro histórico da cidade, onde a Igreja do Rosário se localiza.

É interessante destacar ainda que em 2013 foi organizado um cortejo em SJDR com o intuito de realizar um documentário sobre o congado na cidade<sup>178</sup>. Foram convidados diferentes ternos da cidade e região, inclusive o grupo do Rio das Mortes, que, por razões um tanto óbvias, quanto rituais, não compareceu.<sup>179</sup>

Os vários estilos de ternos desfilaram então pelo centro da cidade, local onde normalmente não circulam quando de suas festas, passando, inclusive, pela Igreja do Rosário, pertencente à centenária Irmandade. Na ocasião, alguns congadeiros reclamaram que a imagem de Nossa Senhora do Rosário encontrava-se do lado de fora, na porta. Assim, os grupos não precisavam ir até interior da mesma para se aproximarem da imagem da santa.

Esse fato foi “lido” e destacado por alguns congadeiros como exemplo de que não existem vínculos entre os mesmos e a Irmandade, e mais, como esta última não aceita os congados e os congadeiros em seu interior, literalmente falando.

Em meio a esse ponto destacamos a diferenciação estabelecida pelos congadeiros acerca de suas atuações em um dia festivo e cultural e de suas atuações nos festejos do Rosário. Brevemente, concebemos a atuação distinta a depender das situações que lhes são

---

<sup>178</sup> O documentário é: “Esse rosário é meu”, de 2013, dirigido por Antonio Gil Leal, conta com a participação de diferentes congados de São João del-Rei e região, com depoimentos, registros de cantigas e do cortejo dos grupos pelas ruas do centro histórico da cidade.

<sup>179</sup> Como argumentado, esse grupo não costuma ir às festas dos ternos da região e nem convidar esses outros para o seu. O sistema articulado por M.2/R.2 anuncia apenas o congado local. Congado de Nossa Senhora do Rosário.

demandadas, mesmo em uma atuação “cultural”, concebida de forma peculiar pelos congadeiros, as cantigas são realizadas devido às sequências rituais, com início, meio e fim, assim como saudando santos católicos ou não na ocasião.

Em Ijaci, MG, no festejo acompanhado em 2013, os grupos locais não entravam na igreja local, no fim do dia festivo, para a realização da missa. Nessa festa, o padre permaneceu na porta da mesma, recebendo – impedindo de entrar? – os grupos que, após chegarem à sua frente, cantavam, tocavam e posteriormente se direcionavam para outro local. Isso ocorreu após a “*retirada dos mastros*” da festa, portanto, essa missa encerraria o dia festivo. Missa que ocorreu sem a presença dos grupos de congado e dos congadeiros. Detalhe interessante é que os reis, que foram conduzidos até à igreja pelos respectivos ternos, entraram para acompanhar a missa, permanecendo na parte detrás da mesma. Ou seja, apenas os reis entraram na igreja. Não temos dados para afirmar se isso pode ser algo estruturado em meio ao rito local ou apenas uma contingência presenciada na ocasião. Seja qual for a situação, se destacam as estratégias utilizadas junto à paróquia e igreja local.

Sueli Oliveira (2011), estudando os festejos em Itaúna-MG, enfatiza as articulações entre os congadeiros, seus festejos e a igreja local. A autora destaca diferentes medidas oficiais da Igreja Católica ao longo do tempo, o que promoveu aproximações, afastamentos, permissões e restrições em relação aos grupos de congado e suas dinâmicas festivas naquela localidade. Ela se baseia em diferentes documentos e indica eventuais impactos de medidas oficiais da Igreja na dinâmica e organização do festejo na cidade.

Enfatizando as dinâmicas festivas em Bom Despacho-MG, Patrícia Couto (2003) também demonstra como as sequências rituais daquele festejo foram alteradas devido às medidas oficiais da Igreja Católica. Ela destaca que os grupos normalmente circulavam e adentravam na igreja em períodos passados, e após um tempo de proibição, impedidos de circularem próximos a ela, conseguiram novamente realizar seu festejo tendo a praça da igreja como seu itinerário (COUTO, 2003).

A partir dos exemplos de disputas e conflitos relativos à espacialidade, territorialidade, movimentação e conquista de um espaço moral pelos congadeiros, esperamos ter indicado, ainda que brevemente, como rearranjos institucionais interferem diretamente nos processos rituais efetuados em locais diferentes. As sequências e etapas rituais sofrem alterações baseadas, dentre outras coisas, em situações específicas que podem algumas das vezes, ser mapeadas. Tal como fez Bandeira (1988), ao indicar que com a saída dos brancos de Vila Bela, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, anteriormente ligada a esses brancos, deixou

de assumir determinada posição nos festejos do congo, permanecendo São Benedito, ligado aos negros, em uma posição proeminente.

Assim, apesar das eventuais alterações nas sequências rituais, os estilos de ternos de congado continuam a operacionalizar suas formas de classificação de diferenças, suas tentativas de estabelecerem uma movimentação e espacialidade e própria a seus festejos, o que é indicado, seja pelo rito quanto pelas versões do mito de aparição da santa.

Para concluir, temos que, diante do esquema festivo do congado se articulam relações de poder que se desdobram em meio a dinâmicas socioculturais, religiosas, políticas e econômicas. Da mesma forma, percebemos que as associações, confrarias, irmandades ou usando as categorias nativas, os estilos de ternos de congado, constituídos e atualizados nos festejos, atuam como mecanismo de apoio mútuo para além de eventuais fronteiras, sejam elas genealógicas, econômicas, histórico-políticas e/ou religiosas.

Importa salientar que os princípios de reciprocidade (LÉVI-STRAUSS, 2012) destacados pelas versões míticas e rituais dos congados, continuam estruturados nos festejos a despeito de suas variações formais decorrentes de situações históricas diversas. As modificações desencadeadas nas sequências rituais, decorrentes de medidas oficiais da Igreja, ou de configurações locais, não impedem, portanto, que a articulação entre os diferentes estilos de ternos locais sejam concebidos como sistemas estruturados. Assim, mesmo que se alterem os materiais e as configurações locais, é possível dizer que os códigos diversos pelos quais as reciprocidades se articulam, permanecem estruturados.

E, articulando as estruturas de reciprocidade aos contextos e variabilidades históricas, Lévi-Strauss considera:

Ninguém duvida que na maioria dos casos não se possa explicar o aspecto atual de uma estrutura social por acontecimentos do mesmo tipo. Mas seria preciso ser singularmente míope para não ver nada mais além disso. Apesar dos incidentes, conflitos e destruições, as estruturas consideradas permaneceram estruturas de reciprocidade. Sua verdadeira natureza está ligada aos fatores que as fazem subsistir como tais e não à histórica anedótica que lhes impõe um contínuo esforço de readaptação. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.119)

A seguir, exploraremos alguns aspectos desses discursos sobre tensões e conflitos internos às dinâmicas rituais, sobretudo aqueles que envolvem o “*estar no Rosário*”. Consideramos ainda, que as versões do mito e dos rituais, apontam, convincentemente, estruturas de reciprocidade que se articulam em meio ao motivo da diferenciação entre estilos

de ternos (no rito) e o que é narrado nas versões do mito. Seria possível indicar que os ternos de congado estão estruturados ao mesmo tempo em que possuem lógicas próprias e se alteram em decorrência de readaptações diversas.

#### **4.2. Tensões e o “estar no rosário”: segredos e magias**

O foco nas dinâmicas de atuação entre os ternos de congado no festejo, em seus enunciados rituais, permite dimensionar alguns saberes referentes aos “*fundamentos*” assim como ao “*estar no Rosário*”.

O que os congadeiros chamam por “*fundamentos*” do congado, podem ser concebidos, valendo-se dos saberes sobre procedimentos rituais executados pelos ternos. Saberes que são, na maioria das vezes, segredos e podem se referir às dinâmicas de atuação e condução de um grupo no festejo, o que envolve o conhecimento sobre: cantigas; a manipulação de objetos específicos, como bastões, espadas e instrumentos percussivos; a utilização de preparados com plantas, para ingestão ou passar no corpo dos congadeiros; o uso e a elaboração de amuletos com sementes e miçangas de cores diversas; as ênfases corporais e emocionais dos congadeiros em momentos específicos, se um grupo ou capitão encadeia cânticos, danças e ênfases corporais e emocionais próprias a ocasiões determinadas...<sup>180</sup>

São esses os recursos utilizados pelos congadeiros e seus grupos para dialogarem com demais ternos em meio ao festejo, o que também é mobilizado para estabelecer interações com santos, católicos ou não, em meio ao contexto festivo. São esses os mecanismos utilizados pelo ritual, seu instrumental, e que operam de forma a se evitar falar, característica dos rituais indicada por Lévi-Strauss (2011).

Os enunciados rituais dos congados nos festejos se entrelaçam ao que chamamos por “*estar no rosário*” (SILVA, 2009), noção utilizada pelos congadeiros, durante as pesquisas de campo em São João del-Rei, entre 2007 e 2009, para se referirem a uma distinção entre o que os grupos de congados faziam no festejo de coração de reis e a saudação a santos católicos, em contraponto ao que os grupos percussivos de maracatu faziam nesse mesmo contexto festivo.

“*Estar no Rosário*” é então uma noção nativa, articulada para dar conta de uma distinção entre os grupos que “*estão no rosário*” e os grupos que “*dão show*”, o que conduziu

---

<sup>180</sup> A descrição desses e de outros procedimentos, articulados aos contextos de realização, foram explorados em minha dissertação de mestrado, Silva (2009): *O ritual da Congada e o ‘estar no rosário’: um estudo acerca das festas e das mediações em São João del-Rei*.

à reflexão sobre como os congadeiros entendiam suas atuações de forma a diferenciá-la de uma cultura popular. A noção surgiu como um dado relacional produzido em meio à experiência etnográfica, e através dela foi elaborada, dialogicamente, uma concepção que levasse a sério as colocações dos congadeiros acerca de seus *fundamentos*. Fundamentos que envolvem formas, ênfases e maneiras específicas de: diálogos entre os ternos de congado; devoção aos santos católicos e não católicos – orixás e entidades afro-brasileiras – e aos ancestrais – sejam os parentes mortos ou seres imemoriais, tais como “*os antigos escravos africanos*” –. E ainda, como esses santos poderiam ser manipulados/acessados em decorrência das atuações dos ternos de congado.

Enfim, o “*estar no rosário*” implica levar a sério que os congadeiros concebiam suas atuações rituais como meios de estabelecerem relações com outros ternos de congado, com santos católicos e não católicos e com ancestrais mortos, seja para corarem seus reis e rainhas do congo ou promoverem atuações devido a interesses e a situações diversas, sejam elas externas ou internas ao ritual. Sobre essas motivações externas e internas ao rito é que nos lançamos agora.

As atuações rituais dos congados se referem tanto aos motivos, formas e sequências rituais fixadas em festejos de um dado local, quanto às discursividades referentes a resoluções de conflitos e disputas, em ambos os casos, trata-se de encantamentos concebidos como segredos. Assim, quando os congadeiros se referem “*aos efeitos do rosário*”, “*à carga da festa*”, “*firmar no rosário*” dentre outras expressões, a dimensão de encantamento está ali articulada.

Durante as atuações de um congado no espaço festivo, são realizadas, por outros ternos, leituras de seus procedimentos e atuações rituais. A partir dessas leituras é que um grupo executa seus procedimentos rituais, visando ao diálogo. No entanto, a leitura de um grupo sobre os procedimentos realizados por outro pode não coincidir com as intenções iniciais de um grupo quando de sua execução. É comum, então, ocorrerem leituras errôneas ou apressadas dos procedimentos rituais, ocasionando reposta que levam a desafios ou conflitos entre os grupos.

Os ternos estão constantemente sujeitos a esses mal-entendidos, gerando cismas que se desdobram nas atuações rituais subsequentes. A dança, a cantiga e os toques musicais – esse instrumental ritual – são facilmente interpretados entre os congadeiros de formas diversas. No entanto, certas leituras são realizadas por aqueles que detêm uma autoridade em fazê-lo. As pessoas que costumam ter mais legitimidade são os capitães de um terno, o segundo capitão,



um Rei ou Rainha do Congo e mesmo aqueles membros dos grupos que fecham o cortejo que segue em duas filas de congadeiros, uma espécie de auxiliar do capitão e guardião espiritual do grupo.

Dessa forma, os estilos de congados e seus capitães são vistos por outros grupos como suspeitos em pontecial, que podem realizar encantamentos destinados uns aos outros, sejam aos grupos ou aos congadeiros e capitães específicos, ocasionando uma série de precauções por parte deles ao “*estarem no Rosário*”. Como exemplo, quando um grupo sabe que poderá encontrar com certo grupo em um festejo, que julga como feiticeiro ou rival, são realizadas precauções: rezas, amuletos e banhos são recomendados, mesmo porque, para todas as ocasiões em que “*estão no rosário*” (quando percorrem em cortejo junto dos grupos), os congadeiros realizam tais cuidados.

Vale notar que mesmo em ocasiões de apresentações culturais, realizadas em um teatro, palanque ou em situações diversas, tais precauções são seguidas, podendo variar talvez a ênfase com que são realizadas ou até mesmo o que é realizado. Os cuidados e preparações dependem assim da situação a ser encarada pelo grupo.

No entanto, apesar de ser bastante comum a leitura dos outros procedimentos rituais, concebendo-os como possíveis desafios ou conflitos, também ocorrem saudações e alianças diversas, enfim, trocas se consolidam. Trocam-se cantigas, musicalidades, danças, ênfases emocionais...

Vemos que aquilo que se pode chamar por ataque mágico entre os congados se desdobra a partir de procedimentos rituais que se valem do instrumental do rito, canto, dança e manipulação de objetos. Os efeitos de um embate mágico são lidos *a posteriori*, ou seja, as atuações vão adquirindo sentido à medida que é possível serem interpretadas, tecendo relações entre infortúnios ou fortunas, associando-as a palavras proferidas, a danças ou a músicas realizadas. Todas estas, podendo ter sido escutadas por algum grupo em momento do festejo.

Além da interpretação feita sobre as atuações rituais de outros, vemos que, para conceber eventuais infortúnios e fortunas, devemos enfatizar os próprios procedimentos e cuidados a serem realizados, seja por parte do grupo e/ou do membro de um grupo. No caso, os infortúnios e fortunas advêm da própria conduta do congadeiro e do grupo em questão. Aliás, são essas as condutas as mais enfatizadas quando se relacionam eventuais “*efeitos do rosário*” e as atuações rituais. Da mesma forma, as eventuais ausências de certos procedimentos também explicariam certos “*efeitos do rosário*”.

A capacidade de estabelecer conexões entre as atuações rituais e acontecimentos diversos, como os relacionados a motivos de saúde e doença, fortunas e infortúnios, são conhecimentos constantemente mobilizados e destacados por muitos congadeiros. No entanto, apenas alguns, conhecidos por sua antiguidade, conhecimento e fé “*no Rosário*”, são mais respeitados em suas leituras. Como já dissemos, normalmente são capitães de congado ou um Rei do Congo ou uma rainha Conga, ou ainda, alguém que participa da festa há muito tempo em determinada função, enfim, os participantes mais antigos.

Como exemplo, temos o caso de Dona Teresa, moradora do Bairro São Geraldo, em SJDR e cozinheira de algumas festas do congado em seu bairro e na região. Ela é responsável por preparar o alimento do festejo que os congados e as pessoas de diferentes locais irão receber. Sua posição em relação aos fundamentos, assim como sua reflexão sobre os acontecimentos de uma festa, é respeitada na comunidade festiva e entre muitos congadeiros.

Seja em meio às sequencias festivas de um local, como no decorrer dos trajetos percorridos pelos grupos de congado, desdobram-se atuações rituais que indicam o “*estar no Rosário*” de um ou outro terno. É através dessas movimentações constantes dos ternos que se articulam enunciados rituais referentes à magia e a feitiços, enunciados que também podem ser realizados em momentos extrafesta, seja antes ou após o dia festivo principal.

Nos instantes festivos destacados acima, as atuações rituais dos ternos são realizadas publicamente. Aqueles que assistem e/ou participam do festejo, o público em geral, presenciam as atuações, muitas das vezes, dimensionando a devoção católica dos congados, ali expressa, e/ou concebendo a manifestação apenas pela chave da cultura popular, ainda que também religiosa. Tudo isso está ali articulado, mas não apenas isso. As leituras e os discursos dos congadeiros sobre as atuações dos ternos indicam conflitos mágicos e encantamentos diversos. No entanto, mesmo expressos publicamente, esses enunciados rituais, que muitas das vezes visam à produção de encantamentos diversos, não são comumente identificados por aqueles que não “sabem ler” tais enunciados, pois que são segredos. Segredos compartilhados entre congadeiros.

Victor Turner (2005) e Clifford Geertz (1989) destacaram que nem todo engajamento em um fenômeno social ocorre de forma unívoca, assim, entre os participantes do festejo existe aqueles que podem não compreender a leitura dos enunciados produzidos pelos ternos, sejam eles alguns membros desavisados e/ou alguns padres católicos.

Não são raros os relatos de congadeiros indicando que certos padres se recusam a realizar uma missa conga ou inculturada nos festejos nos quais ocorreriam “macumbarias”

realizadas pelos congadeiros durante seus cortejos. Essas “macumabarias” seriam relativas às eventuais cantigas e pontos de umbanda e candomblé, cantados ao “*pé do mastro*”, saudações aos ancestrais, pedidos de proteção, dentre outras práticas, que possivelmente implicam: acender velas em cruzeiros, diante da igreja, soprar fumaça de tabaco em objetos e/ou pessoas, etc. Enfim, práticas diversas que os congadeiros denominam por “*firmezias para estarem no rosário*”.

Muitas vezes, o festeiro (a) em SJDR necessita negociar com algum padre para que celebre a missa no festejo de domingo, certificando-lhe que não haverá “macumbaria” por parte dos congados. No entanto, grande parte das vezes o festeiro não consegue tal intento, o que leva ao descontentamento de alguns padres e a recusas em celebrar missas em festejos futuros.

É óbvio que existem padres que assumem todo o universo congadeiro, como o padre Raimundo, já falecido. Ele era atuante em festejos do Campo das Vertentes, até mesmo dançando com os congados, como me narrou certa vez. Por ocasião de seu velório, e missa de corpo presente, os congados de SJDR se reuniram na Igreja das Mercês, e, ao fim da missa, conduziram seu caixão, com cantigas e toques específicos, até o cemitério onde seria sepultado. Prática que os congadeiros realizam por ocasião do sepultamento de algum congadeiro e/ou pessoas ligadas à festa.

Outros personagens frequentemente presentes nos festejos, e que eventualmente não dimensionam o universo de conflitos, disputas e alianças entre os ternos a partir de seu instrumental ritual, são os artistas ou produtores culturais. Muitos compreendem os procedimentos e atuações dos congados apenas pela chave de uma cultura popular, o que, de certa forma, começa a mudar. Leia-se cultura popular como espaço social em que a estética da dança, do canto e da música não é dimensionada como possibilidade de atuação no sentido de produzir interações com outros grupos, com santos diversos, com os reis, com as forças da natureza, enfim, com atores humanos e não humanos. Parece-nos que, denominar os congados como cultura popular, seria não levar a sério que seus procedimentos rituais e simbólicos são destinados não só a outros homens, mas também a seres sobrenaturais, a forças externas à sociedade dos homens.

Sobre as atuações dos ternos envolverem a dimensão do segredo, estabelecendo dinâmicas entre o discurso público e oculto nos festejos, importa lembrar o que já foi discutido no capítulo anterior 6.3. *Dos discursos públicos e ocultos no esquema festivo*. Recordando, para James Scott (2013), as dinâmicas entre discursos públicos e ocultos

poderiam refletir um passado escravista e colonial ou a forte clivagem entre dominantes e dominados.

Refletindo um pouco mais sobre os momentos rituais elencados acima, quando enunciados vinculados à feitiçaria ou encanamentos podem incorrer, é possível estabelecer uma analogia com o que foi considerado por Mário de Andrade (s/d) como “embaixadas”, sobretudo as embaixadas consideradas com o motivo de “encontros guerreiros”. No entanto, diferentes são as formas, as causas e as motivações de essas dinâmicas rituais se apresentarem nos festejos atuais, e não pretendemos defini-las como embaixadas. Estas últimas teriam motivos bem definidos e, quando fosse o caso, perdedores e vencedores também específicos.

Apresentamos, então, algumas situações de festejos atuais nas quais se desdobram alguns conflitos. Há casos em que desavenças e disputas entre famílias podem se expressar nas dinâmicas de atuação entre dois ou mais ternos em um festejo. Vemos então disputas e rivalidades cotidianas que podem motivar e desencadear conflitos mágicos entre grupos de congados durante seus cortejos. O mapeamento de algumas genealogias, neste caso, pode ser interessante para demonstrar como atuações rituais que se desdobram nos festejos possuem relações com dinâmicas de parentesco. Neste caso, temos uma situação onde estão imbricadas dinâmicas familiares (supostamente externa à festa) e atuações rituais (desdobradas em festivos específicos).

Outros conflitos podem ter motivações decorrentes das relações travadas entre estilos de ternos durante os cortejos festivos. Podem surgir ainda, conflitos entre grupos de um mesmo estilo. Por exemplo, dois moçambiques podem requerer a mesma posição ritual à frente do andor de Nossa Senhora do Rosário, para conduzi-la até o interior de uma igreja. O destaque é que a situação motivadora aqui é interna ao rito, o que pode desenrolar posteriores atuações de outro grupo, ocasionando conflitos posteriores, perceptíveis a partir dos procedimentos rituais.

As tensões e conflitos podem ser perceptíveis aos congadeiros devido às cantigas executadas, às ênfases emocionais e corporais mobilizadas, à condução, movimentação e atuação de um terno, seja almejando amarrar o outro grupo ou “apenas” passando em meio/no interior de outro grupo, separando-o ou “*rachando-o*”. Ainda há casos relatados por capitães referentes ao roubo da bandeira de outro terno, casos os quais não chegamos a presenciar.

Os conflitos entre os ternos têm motivações diversas. Podem ser devido às tentativas promovidas por um grupo para angariarem recursos financeiros. Podem ocorrer devido ao fato de um grupo querer impressionar outros grupos, pretendendo transmitir e demonstrar que

possui “*fundamento*” – estratégia para fazer com que outros ternos aceitem convites ou lhes convidem, e assim realizar possíveis alianças. Demonstrações que, já destacadas exaustivamente, são feitas através de procedimentos rituais diversos, seja executando cantigas de antigos reis do Congo ou de antigos capitães locais ou cantos que saúdam os mesmos, a capacidade de sensibilizar o outro, tocando-o emotivamente pelo instrumental ritual.

As relações entre os grupos podem então ser motivadas tanto por dinâmicas exteriores à festa, que se articulam e encontram expressão em meio aos enunciados rituais, quanto por dinâmicas elaboradas nos próprios festejos, e que podem se desdobrar para momentos exteriores ao festejo. Como exemplo desse último caso, pode haver o eventual interesse de um capitão em ter em seu grupo o membro de outro grupo, desencadeando encontros entre capitães para colocarem à prova seus saberes.

Pretendemos destacar que é possível mapear alguns conflitos rituais, assim como indicar algumas motivações que embasam o “*estar no rosário*”. Isso possibilitaria relacionar as atuações rituais dos ternos às suas motivações, intenções, objetivos, sejam eles relacionados aos laços com outros grupos, com situações externas aos festejos, com os santos e ancestrais e com as forças diversas. Tudo isso teria como objetivo produzir efeitos que permitam o bem viver, seja dos participantes do festejo, de sua comunidade, dos membros do grupo de congado e do grupo como um todo, enfim, de sua etnia.

Diferentes formas de conflitos, de alianças, de associações e de rupturas podem ser dimensionadas no ambiente dos procedimentos rituais dos congados. Sejam elas entre grupos, entre grupos e padres, entre capitães, entre capitães e congadeiros e, ainda, entre atores humanos e não-humanos. Temos que, em meio aos instantes rituais, valendo-se do instrumental do rito, dinâmicas políticas se atualizam, princípios de reciprocidade são agenciados, sejam elas entre seres humanos e destes com os não-humanos.

Ressaltamos que através das atuações rituais os ternos podem tanto conceber e rearticular situações adversas, dimensionando-as, assim como atuar, através de seu instrumental ritual que faz fazer, solucionando ou dando desfechos às situações adversas. São essas dimensões que envolvem o “*estar no Rosário*”.

Vemos que motivos e sequências rituais, assim como situações não vinculadas diretamente a uma festa, situações cotidianas, podem desencadear disputas entre os ternos no momento do festejo. Essas disputas podem ser percebidas através dos enunciados rituais e

podem ser lidas<sup>181</sup> a partir da atuação ritual dos estilos de ternos. Através das cantigas, das ênfases corporais, das danças executadas, da intensidade dos toques musicais, do posicionamento, da movimentação e das ênfases de um terno diante outro, pode-se dimensionar o “*estar no rosário*” de um ou outro grupo. E cComo já dito, certas cantigas podem ser vistas como declarações de conflito.

Abaixo há um trecho cantado por um capitão. Após o coro do grupo, apenas o capitão é quem canta:

“Sou marinheiro de congo  
sou marinheiro do mar  
sou o capitão da guerrilha  
na terra na ilha e em qualquer lugar (2X)”.

A depender do contexto onde é executada, a cantiga pode indicar um conflito, já que em localidades já anunciadas, existem versões de aparição de Nossa Senhora em locais como na rocha em M.1 e na ilha em M.3. Assim, não importando a ênfase da versão, o capitão pode reforçar sua posição ritual.

Outras cantigas também podem ser compreendidas como provocações entre os congados. Abaixo algumas das que registramos no Campo das Vertentes:

“Esse rosário é meu, venha me tomar (2X)  
Pelo amor de Deus dê meu rosário pra me rezar (2X)”

“Se você pensa que do céu tá perto / no céu não vai chegar (2X)  
Os anjo do céu tão rindo / do tombo que você vai levá (2X)”

“Bananeira tá doente, deixa doer (2X)  
Chora bananeira vai chorando até morrê (2X)”

“Ôoo cutuca ne mim pra você vê /cutuca ne mim pra você vê (2X)”

As “provocações” acima podem indicar manifestações públicas de desafeto ou ainda incitar outro grupo a responder às provocações e expor seus conhecimentos, seus fundamentos. Motivar outros grupos a expressarem seus saberes, para que se aprenda com as

---

<sup>181</sup> Para uma excelente discussão acerca de leitura de sinais específicos a alguns povos, ver o importante texto de Carlo Ginzburg, *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: *Mitos, emblemas e sinais: morfologias e historia*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

respostas, pode ser perigoso, já que a resposta pode vir em tom de reprovação, de desafio ainda maior, enfim, de um contra-feitiço. Ainda, assim, como destacam muitos congadeiros, essas atuações são maneiras específicas de atuar no mundo, ou melhor, de produzir situações, entrar em contato com as forças diversas, interferir em acontecimentos futuros. Podemos dizer que a rede de relações sociais à qual os congados estão inseridos, pode ser concebida pela noção de encantamento, feitiçaria, ou na formulação etnográfica, pela noção do “*estar no Rosário*”.

Para melhor conceber a dinâmica do encantamento, recorro à festa em Bom Despacho, onde Couto (2003) transcreve com riqueza etnográfica a fala do capitão Dunga, que lhe narrou a situação de um terno de congado que ficou “*amarrado*” durante um cortejo.

Após um grupo se encontrar, durante o cortejo, com outro grupo, o primeiro teria permanecido estagnado em um local específico da cidade. O cortejo deste grupo foi então impedido. Nessa ocasião, o capitão Dunga, como uma espécie de aliado daquele capitão que ficou amarrado e autoridade acerca dos segredos do congado, foi chamado para “*desamarrar*” o grupo que havia sido “*amarrado*” por outro terno.

A narrativa do capitão Dunga descreve a movimentação do terno que ficou amarrado, informando saberes sobre a movimentação dos grupos de congado no festejo, das atuações rituais e da existência de segredos referentes aos “*fundamentos do congado*”. Conhecimentos que, articulados pelos capitães como uma herança dos antigos escravos africanos, são transmitidos e aprendidos ao longo da vida de um congadeiro. São esses conhecimentos que, de uma maneira geral, que também vão orientar a condução do “*estar no rosário*” dos grupos de congado.

O Capitão Dunga teria aprendido os segredos do congado, conforme a narrativa apresentada pela autora, com um negro que aparecera na região e fundou ali um grupo de congado, passando muitos ensinamentos ao atual mestre. Da mesma forma que o negro teria aparecido, ele também desapareceu, indo embora do local (COUTO, 2003).

Destacamos que na cidade havia uma linha férrea responsável por muitos dos deslocamentos entre as cidades de Minas Gerais. Era a Ferrovia Oeste de Minas, que durante os anos 20 e 30, do século passado, consolidou uma rota de circulação nas atuais mesorregiões do Campo das Vertentes e do Oeste de Minas, ligando Minas Gerais até o estado de Goiás. Essa foi a principal via de deslocamento no território no período indicado, isto até meados dos anos 60 do século XX, quando começou a ser desmantelada.

Importa destacar que as movimentações dos ternos indicadas acima até podem ser consideradas uma espécie de embaixada, momentos ocorridos em meio ao festejo e que se referem a disputas e tentativas de apaziguamento. Destacamos, no entanto, que esses conflitos estão, na grande maioria dos casos, vinculados aos saberes mágicos, aos segredos e aos fundamentos reativos aos congados.

Não propomos chamar aqui a “*amarração entre ternos*”, a “*saudação entre bandeiras*”, dentre outros, de Embaixadas de guerra ou de paz. Sugerimos que essa última possa oferecer uma chave interessante para pensarmos as sequências de canto, dança e manipulação de objetos que eventualmente ocorrem em meio ao cortejo. No entanto, as embaixadas pressupõem conflitos expressos por narrativas e sequências específicas de batalha simulada, sendo que os grupos envolvidos conhecem os entrecos. Já as atuações rituais referentes aos conflitos mágicos e disputas entre ternos de congado não ocorrem todas as vezes que um congado se apresenta, leia-se, sai em cortejo. Apesar de sempre estarem sujeitos aos “*efeitos do rosário*” (SILVA, 2009), atuando, assim, de forma a lidarem com os poderes mágicos, nem sempre os ternos travam batalhas com outros grupos, valendo-se de atuações rituais destinadas a esse fim.

Ocorre também que esses conflitos mágicos podem exigir improvisos, seja dos capitães que respondem a uma cantiga proferida por outro capitão, quanto do grupo, que precisa acompanhá-lo. Pode ocorrer, ainda, o seguinte: um grupo não tem os conhecimentos necessários para perceber o que se passa, ou não saber atuar quando percebe o acontecimento, a saber, o desafio colocado por outro terno e/ou capitão. Quando isso ocorre, seria necessário o auxílio de um capitão mais experiente, como aconteceu no caso narrado pelo capitão Dunga a Patrícia Couto (2003).

Se pudermos alargar a noção de embaixadas, incluindo dinâmicas diversas, talvez fosse possível agregar a estas, as batalhas mágicas na região do Campo das Vertentes, ainda que com ressalvas, assim como as batalhas simuladas realizadas entre membros de um mesmo grupo, como é o caso da atuação do terno de Nossa Senhora do Rosário do distrito do Rio das Mortes [R.2/M.2]. E também aquelas entre os congados de Milho Verde, catopé e marujos, e mesmo aquelas dos marujos da cidade do Serro, MG.

Essas atuações rituais podem ser realizadas pelos grupos em meio ao cortejo, e envolve o saber em torno de cantigas, toques, danças, manipulação de objetos rituais e a condução do próprio terno com finalidades específicas.



Presenciamos em Três Barras [R.3] o Terno de Caboclinho realizar uma “dança de fita” em determinado momento do festejo. Em festejos da região também existe uma luta de espadas entre os membros do Terno de Marujos. Já no festejo do distrito de Milho Verde [R.3], presenciamos também uma “batalha” realizada entre o mestre Ivo, do Catopé, e o atual mestre dos marujos, neto do antigo mestre já falecido. Cada qual se valia de seus bastões e duelava por ocasião da “*subida do mastro de Nossa Senhora do Rosário*”, na noite de sábado, anterior ao dia principal do festejo [R.3]. Esses casos se aproximariam mais de entrecos bem demarcados de ataque e defesa do que os conflitos mágicos que se desdobram no Campo das Vertentes ou a amarração entre ternos descritos por Couto (2003).

Ainda gostaríamos de destacar que para os cabildos em Cuba, Fernando Ortiz (1981) descreve uma espécie de jogo entre os diferentes *cabildos*, denominado por *Maní*. Consistia na realização de danças, músicas e cantigas executadas por um *cabildo* com intuito de provocar disputas com outros grupos. Essas disputas se referiam a conflitos mágicos, com a execução de feitiços de ataque e defesa.

Descrevendo uma série de cantigas dos congos em diferentes locais do Brasil, Arthur Ramos (2007) também aponta as disputas mágicas relativas a tirar ou colocar feitiços e encantamentos por meio das atuações do canto, da dança, dos toques musicais e da manipulação de objetos.

Luc de Heusch estabelece ainda uma distinção que se desdobraria entre povos africanos, entre feitiçaria e bruxaria. A oposição sugere reaver as dicotomias durkheimianas de religião/magia, o que implica também a dicotomia coletivo/individual. Assim teríamos as feitiçarias realizadas por um mágico ou feiticeiro, o que se refere às proteções e pedidos de auxílio para conquistas diversas. A bruxaria é algo ligado a malefícios, ninguém saberia quem a faz, embora se saiba que aquele que é capaz de fazer feitiçaria, também possa fazer bruxarias. Fazendo uma separação entre benefícios e malefícios, teríamos a feitiçaria como benéfica, enquanto a bruxaria, maléfica.

Evans-Pritchard (2005) também destaca que o feiticeiro até pode realizar bruxarias, mas não quer ser reconhecido como tal. O autor argumenta que, para os Azande, importa menos saber quem fez a bruxaria e sim como responder a ela ou evitá-la. A importância do feiticeiro se dá nestes termos.

Retomando, durante os procedimentos rituais executados nos cortejos festivos, os ternos de congado remetem a questões não apenas originadas fora do contexto da festa, daquelas provenientes do cotidiano social, mas refletem também, contendas ocasionadas no

interior das dinâmicas rituais. Estas dinâmicas podem extrapolar o instante festivo, estendendo os conflitos ali iniciados seja para outros momentos do cotidiano social e/ou para festas e encontros futuros.

Ambas as dimensões, os contextos festivos e as relações cotidianas, estão de tal forma imbricadas que os conflitos e alianças entre os grupos, visualizadas nos enunciados rituais dos ternos durante os festejos, oferecem um meio de acesso às dinâmicas relacionais dos participantes dos festejos. Não é que a festa esteja vinculada apenas a questões externas, inversões de sentidos, continuidades ou resoluções de conflitos, etc. E nem que festejo e cotidiano sejam separáveis<sup>182</sup>. Pelo contrário, procuramos indicar que essas realidades se interpenetram constantemente, rearticulando questões, resolvendo umas e criando outras.

As interações entre contexto festivo e relações sociais cotidianas se expressam, podem se originar e se resolver, valendo-se dos procedimentos rituais executados durante os festejos, por meio da linguagem ritual. Os procedimentos rituais dos congados são enunciados que agenciam dinâmicas sociais diversas.

No entanto, o ponto que queremos destacar de toda exemplificação vinculada a essas dinâmicas rituais é que elas operam de forma não estruturada. Vejamos a seguir.

As versões míticas e as execuções rituais indicam lógicas que se referem aos princípios de reciprocidade entre grupos rituais.<sup>183</sup> Importa destacar que há uma hierarquia liminar (TURNER, 1974) entre os estilos de ternos de congado, hierarquia referente à posição que ocupam no cortejo ritual, o que está bem demarcado nas festas e é seguido pelos grupos. No entanto, em meio às sequências e aos procedimentos rituais, algo não se vincula estritamente a essas lógicas.

Existem exemplos de sequências e hierarquias bem demarcadas entre os estilos de congado em um festejo. Temos a proeminência do moçambique, de se situar logo à frente do andor de Nossa Senhora do Rosário em R.1. Das posições que, respectivamente, os caboclinhos, os marujos e os catopés assumem na procissão em R.3, sendo que o catopé se situa à frente do andor. Já quando um candombe está na rua, este é quem transporta a santa, e não o moçambique (VILARINO, 2007), tal como argumenta o capitão de moçambique transcrito por Patrícia Couto (2003), e destacado abaixo na versão M.7. A versão dos Arturos,

---

<sup>182</sup> Existem aqueles que o separam entre sagrado/profano; estrutura/anti-estrutura; ...

<sup>183</sup> No caso do mito, temos uma sequência e posição dos grupos na empreitada de retirada da santa do local de aparição. Nos ritos, as posições ocupadas pelos ternos de congado nos festejos se manifesta no cortejo que conduz o andor dos santo até o interior de uma igreja.

transcrita por Edmilson Pereira (2005), indicada aqui como M.8, também destaca a posição do candombe.

O candombe e o moçambique são respeitados por sua hierarquia ritual, mas se um determinado capitão pretende adquirir conhecimentos ou testar os conhecimentos desses grupos, executa determinadas cantigas com intuito de obter um retorno e, assim, aprender. No entanto, essas cantigas e atuações rituais estão, na maioria das vezes, ligadas a certos encantamentos e feitiços, e eventualmente podem ocorrer malefícios sobre aquele que não soube se proteger de suas próprias provocações ou, ainda, não soube “*segurar a carga mandada*” pelo outro grupo.

As versões míticas também estão entrecortadas de discursividades acerca dos princípios de reciprocidade que articulam grupos locais. Indicam reciprocidades referentes aos antepassados, aos seres sobrenaturais e às forças da natureza.

Por outro lado, no que se refere aos encantamentos, feitiços e bruxarias, as hierarquias entre os ternos não impedem que as mesmas se desdobrem. Melhor seria dizer que as “hierarquias liminares” (TURNER, 1974) não impedem que um grupo que “*está no Rosário*” sofra os efeitos que isso proporciona, ou seja, que possa tanto proferir encantamentos quanto estar sujeito a eles. Como informa o capitão Lutero, de SJDR, todos estão sujeitos aos “*efeitos do rosário*”, às “*cargas da festa*”, sejam moçambiques, catopés, vilões e até eventuais grupos de cultura popular que participam do festejo, assim como reis, festeiros, cozinheiras, congadeiros, o público.

Independente do estilo de terno e de sua hierarquia no festejo, o grupo deve realizar suas firmezas para que não sofram com eventuais “*efeitos do rosário*”. Relembramos que as atuações do “*estar no rosário*” são de contato com o desconhecido, com o sobrenatural, com os santos, com os ancestrais, e a eles são destinadas as atuações, sendo através do contato com os mesmos que um grupo pede e deseja força, saúde, enfim, prosperidade e fortuna. Para conseguir o que se intenta, há uma dimensão de mistério, pois as atitudes das pessoas determinariam se estas irão alcançar o que desejam ou não. Daí toda uma dimensão de conduta: ajuda ao próximo; não desejar o mal do próximo; praticar o espírito de doação e entrega que a pessoa deve assumir em relação ao festejo; etc. A dimensão aqui é identificável aos preceitos da Igreja Católica, sobretudo aquela vinculada ao desapego, da doação em prol da comunidade, de caridade e humildade.

É importante para os congadeiros, saber identificar aqueles procedimentos rituais no espaço do festejo, assim como manipulá-los, contê-los, evitá-los, respondê-los e produzi-los, a

depende do contexto, é o que confere, também, certa autoridade/legitimidade a um determinado capitão de congado e seu terno.

Acerca dessas dinâmicas de encantamentos, o que extrapola ( e certamente atualiza) a lógica de diferenciação entre os ternos no festejo – lógicas expressas nos ritos e versões do mito – é que o “*estar no rosário*” se desdobra.

As lógicas de diferenciações são estruturas de reciprocidade que se atualizam devido à utilização de diacríticos diversos. Já o “*estar no Rosário*” atua em meio a essas estruturas, desdobrando-se também em meio às sequências demarcadas de um festejo. É o “*estar no Rosário*” de um grupo que indica a outro que ele tem fundamento. No entanto, não basta adotar ou portar um símbolo específico, um diacrítico já conhecido. Deve-se usá-lo segundo saberes específicos. Estes saberes não estão estruturados a partir de um fundo cultural determinado, no qual os congadeiros constantemente buscam seus significados; o que não ocorre dessa maneira. Os sentidos dos objetos diversos são construídos em meio às atuações dos ternos em situações de festejo, quando “*estão no rosário*”. Ocorre, no entanto, que essa atuação envolve tanto se portar segundo uma sequência previamente estruturada quanto, simultaneamente, saber atuar naquela dimensão oculta, no “*estar no Rosário*”.

Antes de passar a algumas teorizações que auxiliarão na argumentação acima indicada, destacamos que os usos e sentidos dos objetos e dos sinais diacríticos estão tanto atrelados a algo previamente conhecido – reconhecido dentro do sistema – quanto seus sentidos e significados ainda estão por serem construídos devido aos usos contextuais. Esses sentidos e significados serão construídos quando de suas manipulações, e são impossíveis de serem previstos antes do elemento se articular, pela atuação, a um sistema de relações.

É essa relação entre estruturas de reciprocidade e o “*estar no rosário*” que procuraremos apresentar a seguir, valendo-nos assim das considerações de Manuela Carneiro da Cunha (2009) e das reflexões de Gilles Deleuze (2003) sobre estrutura.

#### 4.2.1. *Duas séries e a casa vazia, o “estar no Rosário”*

Uma análise sistêmica entre versões míticas e rituais, assim como a elaboração da experiência etnográfica, o que os congadeiros articulam em suas atuações, “*o estar no rosário*”, podem ser pensadas em conjunto neste trabalho.

Vale destacar que aquilo que articula os sentidos dos objetos rituais, estes elementos culturais diversos que compõem um terno de congado, são as propriedades e as funções mobilizadas e agenciadas pelos congadeiros e os grupos em geral. Esses objetos são pensados

de forma que, quando inseridos e adotados por um grupo em meio a suas atuações rituais, produzem efeitos no que se refere ao “*estar no Rosário*”. Porém, há de se respeitar uma estruturação prévia que organiza quais materiais estariam disponíveis para o uso, mas isso não define, logo de saída, os sentidos que irão assumir.

É sobre esse uso de objetos escolhidos pelos atores para compor seus estilos de ternos, e os sentidos que estes passam a assumir após serem incorporados, é que podemos indicar que: a escolha de certos elementos culturais – devido a motivos diversos e procurando, através deles, promover um determinado efeito – deve obedecer a uma estruturação, a regras, mas isto não impede que seu sentido, quando incorporado ao sistema, seja diferente daquele que se pretendeu mobilizar inicialmente.

É essa a argumentação de Manuela Carneiro da Cunha (2009) que, ao ser questionada se a manipulação da tradição cultural é utilizada conscientemente, responde que sim e não. Ora, a parte consciente é que os grupos tentam recuperar elementos culturais dos antepassados para empregar como mecanismos distintivos. Um exemplo seria a adoção do lenço na cabeça realizada por alguns membros do terno de “Moçambique e Catopé”, do bairro São Dimas, e até mesmo a posterior separação do grupo e a elaboração de outro terno, este agora, apenas de moçambique, com alguns membros percorrendo o cortejo descalços, com panos amarrados na cabeça, etc.

No entanto, outra parte seria inconsciente, pois que:

[...] a recuperação cultural, por mais fiel que seja às formas ‘tradicionalis’, por mais escrupulosas e completa que seja, não se dá conta de que a mudança de contexto altera profundamente o sentido daquilo que foi recuperado. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.233)

E criticando a pergunta da separação entre consciente e inconsciente, afirma:

Que a identidade, além de atender a imperativos cognitivos, possa ter uma ‘função’ e até ser estrategicamente usada, que possa beneficiar pessoas ou grupos de interesse e frequentemente o faça, não significa que ela não passe de um cálculo estratégico, de uma manipulação. (IBIDEM)

Após indicar alguns exemplos a respeito dos “africanos retornados”, Carneiro da Cunha (2009) aponta questões importantes para a discussão feita aqui. E, levando em conta a adaptação de um grupo social específico,

diria que a estrutura interna desse grupo, apesar de aparentes diferenças culturais, tende a refletir as estruturas que definem os outros grupos com os quais deve relacionar-se. Em outras palavras, a estrutura é compartilhada enquanto os símbolos diferenciam. (IBIDEM, p. 231)

Para diferenciar grupos, é necessário dispor símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem um sistema de interações. No entanto, cada grupo só pode usar alguns desses símbolos para indicar sua identidade. Assim um novo grupo, ao entrar no sistema, deve escolher símbolos disponíveis, não usados por outros, e inteligíveis ao sistema (IBIDEM).

Para eliminar qualquer dúvida se há uma cultura de fundo que invocaria uma inércia ou uma espécie de permanência das formas culturais, a autora é elucidativa:

Se tais formas culturais situam-se dentro de um sistema estruturado de significantes, este sistema, embora confira seu sentido aos elementos que o compõem, por meio de oposições, correlações etc., não determina, no entanto, inteiramente estes elementos. Ou seja, ao considerarmos essa dinâmica cultural, podemos parafrasear o que Lévi-Strauss objetou aos funcionalistas: os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009. p. 240) [grifos nossos]

A passagem entre as série significantes e significadas pode ser tomada, portanto, a partir da dimensão indicada por Gilles Deleuze (2003): não há estrutura sem casa vazia, o que faz tudo funcionar. A formulação de Deleuze sobre estrutura, em *Lógica de sentido*, pode oferecer uma interessante reflexão para abordar os desdobramentos, no esquema festivo do congado, entre estruturas de reciprocidade (variações entre estilos de ternos) e o “*estar no Rosário*”.

Deleuze finaliza sua argumentação sobre a estrutura da seguinte maneira:

Concluimos que não há estrutura sem séries, sem relações entre termos de cada série, sem pontos singulares correspondendo a estas relações; mas, sobretudo, não há estrutura sem casa vazia, que faz tudo funcionar. (DELEUZE, 2003, p. 54)

Ora, sugerimos postular o “*estar no Rosário*” – procedimentos rituais efetuados pelos ternos, baseados em seus saberes, fundamentos e articulados a contextos específicos, o que pode se referir aos efeitos da festa, à postura de um determinado grupo independente de sua

hierarquia referente a um ou outro estilo de congado – como fazendo o papel desta “casa vazia” que articula as séries que compõem a estrutura. A saber, a série significante e a significada. Seria a casa vazia que articula as séries, refletindo-as uma na outra:

determinar como significante a série em que aparece como excesso, como significada aquela em que aparece correlativamente como falta e, sobretudo, assegurar a doação de *sentido* nas duas series, significante e significada. (DELEUZE, 2003, p. 54)

Quando congadeiros se valem de elementos diversos sejam: bastão de capitão – um ou mais, que um mesmo grupo pode portar, seja de propriedades de seus antigos capitães ou aquele que um segundo capitão começa a utilizá-lo e prepará-lo para seu uso –; um lenço na cabeça ou as gungas nos pés utilizadas pelo moçambique; as cantigas diversas sobre etapas do ritual e sobre conhecimentos dos antigos sobre orações a santos, encantamentos, feitiçarias, amarrações, etc. Todos esses elementos que remetem a “outros lugares”, que seja à tradição, passam a constituir significados pelos usos e articulações que as atores os empreendem. O uso se dá em meio às dinâmicas festivas e momentos de preparação destes “utensílios”, que são tanto expressões dos “*fundamentos*” quanto segredos. Segredos que se passam no interior de um estio de terno e/ou que um capitão ensina a outro capitão, que os antigos ensinam aos mais novos, o pai ao filho, a avó ao neto, o tio à sobrinha, enfim, o que se aprende com os antigos.

Assim, em meio às dinâmicas rituais que indicam usos determinados de cantigas, objetos, atuações rituais, há aquela dimensão em que tais sentidos são construídos e/ou que esses elementos passam a adquirir, sendo assim, operacionalizados. Então, adquirem significados simultaneamente no momento em que são utilizados, pois também são ali elaborados e feitos.

O contexto ritual é um meio onde os grupos em festejo e, literalmente em movimento, com sequências rituais determinadas, improvisam e mantêm reciprocidades com atores humanos, não humanos e forças diversas, em contato com virtualidades que ora se articulam, se materializam, mas que estão em constante devir. Pelo instrumental do rito (cortejos com a execução de cantos, danças e manipulação de objetos diversos, além do próprio corpo) se assegura a doação de sentido entre aquelas séries, significante e significada.

## 5. Os mitos: características, abordagens e transformações

Através dos enunciados festivos registrados, atualmente, é possível refletir acerca de discursos referentes a circunstâncias e/ou a imaginários que estão articulados em diferentes festejos do congado. Dentre as possibilidades discursivas presentes nesse esquema festivo, tal como os enunciados rituais, há as versões míticas. As articulações existentes nesses enunciados transbordam sentidos e configurações, relativas a diversos espaços e tempos, não sendo possível circunscrevê-las a nenhum deles.

Os enunciados míticos, rituais e simbólicos, articulados em meio ao esquema festivo do congado, evento público em que diferentes motivos se desdobram quase que aleatoriamente, podem ser tomados como discursividades.

Estabelecendo uma crítica a algumas análises mitológicas que consideraram as mitologias como fantasiosas, pré-lógicas e, porque não, primitivas, Lévi-Strauss aponta:

Teria sido necessário ampliar os quadros de nossa lógica, para incluir aí operações mentais, aparentemente diversas das nossas, mas que não deixam de ser de natureza intelectual. Em vez disto tratou de reduzi-las a sentimentos informes e inefáveis. Este método, conhecido sob o nome de fenomenologia religiosa, se mostrou muitas vezes estéril e enfadonho. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.238)

As operações mentais indicadas nos mitos são conclamadas pelo autor para integrarem às formas intelectuais da humanidade. Essa prerrogativa segue os argumentos de Lévi-Strauss elaborados em outros locais, a saber, conferir aos outros processos mentais, tal como os mitos, um estatuto epistemológico comparável ao pensamento filosófico ocidental.

O autor passa então a estabelecer critérios para que a análise dos mitos não fique restrita ao que considera por fenomenologia religiosa (LÉVI-STRAUSS, 2003). Fazendo paralelos com a análise linguística, aponta que se quisermos compreender os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos demonstrar que o mito está simultaneamente na linguagem e além desta. Utilizando-se de Saussure para se referir à linguagem, demonstra que o linguísta apresenta dois aspectos complementares, a língua e a palavra.<sup>184</sup> O primeiro aspecto é estrutural, o outro estatístico, sendo que a língua pertence ao domínio do tempo reversível, e a palavra/discurso, ao domínio de um tempo irreversível (IBIDEM). Lévi-Strauss pretende indicar então um terceiro elemento, o mito.

<sup>184</sup> Saussure estabelece uma distinção entre *langue* e *parole*. Esta última pode ser concebida como o *discurso*, e não como a *palavra*, como aparece na versão traduzida da obra de Lévi-Strauss (2003), *Antropologia Estrutural*.



Assim como se distingue a língua e a palavra/discurso por meio de sistemas temporais, propõe o mesmo para o mito,

O mito se define por um sistema temporal que combina as propriedades dos dois outros. Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo caso, ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (IBIDEM, p. 241.)

O fato desta dupla estrutura, histórica e não-histórica, explica porque o mito pertence simultaneamente ao domínio da língua, do discurso e a um terceiro nível que também é de natureza linguística, mas distinto dos outros dois. Como exemplo, Lévi-Strauss aponta que diferente de uma poesia que, quando traduzida teria seu sentido possivelmente alterado, para o mito isso não aconteceria, pois “o valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução” (IBIDEM, p. 242).

O antropólogo oferece então o que seria da substância do mito e a posição que ocupa em meio à linguagem, sendo que nele o sentido decola de seu fundamento linguístico, sendo esta uma especificidade mítica:

A substância do mito não se encontra nem no estilo nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *historia* que é relatada. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se é lícito dizer, a *decolar* do fundamento linguístico sobre o qual começou rolando. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 242)

Feitas estas considerações, Lévi-Strauss oferece o que seriam três conclusões provisórias para uma “definição” do mito:

1) Se o mito tem um sentido, este não se atém aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual eles se encontram combinados. 2) O mito provém da ordem da linguagem e faz parte integrante dela; entretanto a linguagem, tal como utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. 3) Essas propriedades são analisadas *acima* do nível habitual da expressão linguística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram em uma expressão linguística de qualquer tipo. (IBIDEM)

Aceitando tais proposições, podemos considerar que o mito é formado por unidades constitutivas, como todo ser linguístico. Unidades constitutivas que intervêm normalmente na estrutura da língua, tal como os fonemas, os morfemas e os semantemas, cada um destes variam dos demais no que se refere ao sentido, e por esta razão o autor irá considerá-los como as grandes unidades constitutivas do mito.

Lévi-Strauss (2003) indica ser esta a etapa mais complicada de uma eventual análise mítica. Ele sugere, então, uma série de procedimentos para que seja viável dimensionar a complexidade presente nessas grandes unidades constitutivas. Dentre estes procedimentos, temos: “economia de explicação; unidade de solução; possibilidade de reconstituir o conjunto a partir de um fragmento e de prever os desenvolvimentos ulteriores a partir dos dados atuais.” (IBIDEM). Procedimentos a serem empregados e que visam procurar os mitemas. Como método, ele indica a elaboração de cartões, onde possam ser dispostas frases curtas contendo as passagens narradas no mito, as suas sequências, sendo que cada uma destas unidades constitutivas teria a natureza de uma relação.

Qualquer unidade constitutiva isolada são relações; dispor os cartões envolve sempre um tempo não reversível, pois esses cartões são construídos valendo-se das sequências narrativas do mito. No entanto, uma das especificidades do tempo mítico é sua dupla natureza reversível e irreversível (LÉVI-STRAUSS, 2003). Assim, chega ao centro de sua proposição para a análise da estrutura dos mitos:

as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas *feixes de relações*, e que é somente sob a forma de combinações de tais *feixes* que as unidades constitutivas adquirem uma função significante. (IBIDEM, p.243 e 244) [destaques do autor]

Procedendo, desta forma, Lévi-Strauss propõe a elaboração de um sistema de duas dimensões que possibilite abarcar o mito do ponto de vista diacrônico e sincrônico, criando, assim, maneiras e recursos para a compreensão do mito em sua especificidade. Destaca que as eventuais unidades poderiam ser contrastáveis, dispondo as relações ali anunciadas na forma de colunas, enfim, em um quadro com linhas e colunas.

Toda esta empreitada pretende, além de apontar meios e recursos para a análise dos mitos, informar que, devido ao mito ser composto também pelo conjunto de suas variantes, a análise estrutural deveria considerar todas as versões possíveis. Assim, “Para cada uma dessas

variantes, estabelecer-se-á um quadro, onde cada elemento será disposto de modo a permitir a comparação com o elemento correspondente dos outros quadros.” (IBIDEM, p. 251).

É por isso que não faz muito sentido pensar em reunir ou esgotar todas as possíveis variantes de um mito, aqui no caso, as versões de aparição de Nossa Senhora, para que sejam realizadas análises. Como bem enfatizou em *O cru e o cozido*, “a exigência de um discurso mítico total não poderia ser colocado como um obstáculo” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 26), já que tal possibilidade não existe. Como da ordem do discurso, o conjunto das versões míticas e rituais jamais serão totalmente contempladas. A preocupação em tentar reunir todas as eventuais versões, produzindo o que seria um saber totalizado, não faz nenhum sentido.

Valendo-se de tais reflexões, o objetivo aqui é o de apresentar versões míticas sobre a aparição de Nossa Senhora aos antigos negros escravos, narradas por ocasião dos festejos dos congados, e assim tentar apresentar possíveis simetrias, transformações ou torções entre as versões.

Não existe a preocupação em apresentar todas as eventuais versões do mito de aparição de Nossa Senhora, narradas por ocasião dos festejos dos congados. Da mesma forma, não se pretende esgotar as variações dos motivos e temas presentes nas festas ou apontar um modelo festivo a ser elaborado e que, pretensamente, abarcaria todas as eventuais variações. Tanto no que se refere às versões míticas quanto às rituais, não faz o menor sentido tentar reuni-las com o intuito de produzir um saber totalizado. O que se passa é antes uma tentativa de agrupá-las com intuito de perceber aproximações, afastamentos e transformações.

A apresentação dos motivos e temas que se desdobram nas versões do mito, registrados em diferentes obras que tratam do esquema festivo do congado, pretende, antes, indicar feixes de relações que, devido à forma com que se organizam, dão significados às unidades constitutivas do mito. Assim, para além de eventuais variações formais que se apresentem nas unidades míticas, importa indicar que a forma como se organizam interfere em seus significados. As formas pelas quais se organizam podem indicar, quando contrastadas, possíveis regras ou leis pelas quais se articulam.

Assim, reduzindo as versões do mito de aparição de Nossa Senhora, apresentamos alguns feixes de relações sob os quais algumas unidades míticas irão adquirir significado. Reduzindo certas versões do mito, temos: aparição da santa; tentativas diversas em buscá-la e as oscilações na empreitada, as recusas e os quase êxitos; a obtenção de sucesso e as maneiras possíveis em obtê-lo. Já a forma como diferentes unidades míticas se articulam, assumindo

sentidos diversos decorrente das posições que ocupam em cada versão, isto ainda será explorado.

Argumentando acerca da elaboração de uma sintaxe sobre a mitologia sul-americana, Lévi-Strauss (2004) afirma que a análise deve se dedicar às regras e maneiras pelas quais os elementos se organizam. “A sintaxe não espera que uma serie teoricamente ilimitada de eventos tenham sido registrada para se manifestar, pois ela consiste no corpo de regras que preside sua geração.” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 26). Sugere, também, que à medida que novas versões forem incluídas na reflexão, novas regras poderão se descortinar:

No momento em que novos textos vierem enriquecer o discurso mítico, ocorrerá o controle ou modificação do modo como foram formuladas certas leis gramaticais, a renúncia a algumas delas e a descoberta de novas leis. (IBIDEM)

São justamente as eventuais oscilações e transformações entre as versões consideradas para análise que permitiriam um acesso privilegiado à estrutura dos mitos, conforme destaca Lévi-Strauss (2003 e 2004). Então, caso outras versões do mito de aparição de Nossa Senhora forem contrastadas àquelas aqui apresentadas, novas oposições e relações, que não foram possíveis de serem destacadas, poderão se impor, o que pode indicar novas chaves de leituras. Isto porque pode ser modificado o modo como foram formuladas certas leis gramáticas, conforme destaca a citação acima.

Vemos então que transformações podem ocorrer na estrutura do conjunto de versões míticas e rituais aqui reunidas. Isto depende dos materiais que, eventualmente, ressaltem alguns pontos, invertem outros ou abandone-os, em decorrência do surgimento de outros novos. O exercício analítico pretende justamente indicar as oscilações, as aproximações e os afastamentos e eventuais transformações entre as versões míticas e rituais.

Esse mesmo procedimento analítico foi empregado para a análise do princípio de classificação de diferenças anunciado pela variação dos estilos de ternos de congado nos festejos. A diferença entre estilos é uma concepção nativa sobre os princípios de reciprocidade do esquema festivo. Para além de destacar as praticamente infinitas variações formais que possam se desdobrar entre os estilos de congado, cumpre enfatizar que um sistema lógico de classificação de diferenças está em curso. Assim, pretendemos indicar um esquema lógico que articula as variações entre os estilos de ternos e que é, ao mesmo tempo, estruturado e influenciado por diferentes especificidades locais e históricas. Daí que cada

localidade parece apontar para um sistema próprio na classificação de diferenças, com lógicas específicas, mas que podem ser contrastadas a outras, de festejos próximos e distantes.

É a partir desta perspectiva metodológica que consideramos plausível a análise mítica, ritual e simbólica dos Festejos do Congado, pois ao invés de tentar esgotar o registro das variabilidades, cumpre antes, indicar algumas regras pelas quais essas variabilidades se articulam localmente. E isto, mesmo que essas últimas regras possam se alterar em decorrência de outros materiais.

### ***5.1. Sequências e códigos implícitos nas versões míticas de Nossa Senhora***

Antes de passar a outras versões do mito de aparição da santa, apontamos brevemente o que Lévi-Strauss (1993a) considerou como códigos implícitos que podem ocorrer de forma simultânea nos mitos. Posteriormente procuraremos identificar alguns destes códigos nas versões do mito aqui reunidas.

Em *A Gesta de Asdiwal*, Lévi Strauss (1993) analisa as versões do mito utilizando-se das sequências e dos esquemas ou códigos implícitos. As sequências “são o conteúdo aparente do mito, os acontecimentos que se sucedem em ordem cronológica” (IBIDEM, p.168), que são organizadas “em planos de profundidade variável, em função de esquemas superpostos e simultâneos” (IBIDEM, p.169). Estes esquemas superpostos e simultâneos perpassam as sequências e podemos tentar identificá-los através de códigos específicos. Vejamos os mitos aqui descritos.

Em M.3, no que se refere às sequências, há um grupo – caboclinhos – que identifica a santa no local de aparição; não conseguindo retirá-la, aparece outro – marujos –, que também não consegue, então, os dois grupos que fracassaram levam um terceiro até o local – catopé –, com ajuda dos demais, e, devido às suas características específicas, conseguem fazer com que a santa os acompanhe. Existem diversos fracassos na empreitada de “*busca da santa*”<sup>185</sup>, mas aqueles que fracassaram continuam na tentativa.

Na versão M.3 a sequência dos acontecimentos ocorrem sugerindo o acúmulo de características necessárias para o êxito na “*busca da santa*” empreendida pelos diferentes grupos até que, juntos, obtenham êxito. Como já destacado, guiados pelos caboclinhos e transportados pelos marujos, os catopés conseguiram sensibilizar a santa e trazê-la da ilha. As características necessárias ao êxito estão metaforizadas pelas qualidades indicadas pelos

---

<sup>185</sup> A expressão é também utilizada durante os rituais para se referir à busca do andor de Nossa Senhora do Rosário em um determinado local.

grupos que empreendem as incursões, e devem ser reunidas para o êxito da mesma. A imagem ritual apresentada por esses grupos através de suas atuações no festejo também fazem alusão às características necessárias ao êxito do empreendimento, indicadas na “*busca da santa*”, no caso do ritual, na “*busca do andor da santa*”.

Em M.1, na sequência de seus acontecimentos, o vigário tenta retirar a santa do local de sua aparição, mas não consegue. Então, diferentes grupos, cada um por sua vez, tentam retirá-la, e, após consecutivos fracassos dos grupos diferentes, o Moçambique obtém sucesso. Ocorre uma sucessão de grupos que realizam diferentes tentativas, até que um, por sua especificidade, obtém êxito<sup>186</sup>.

É destacado em M.1 que o Moçambique é o grupo dos antigos negros escravos. Em M.1 não está indicado um acúmulo de grupos diferentes e nem da importância dos demais grupos para que, reunidos, obtenha-se êxito no processo de “*retirada da santa*” do local de aparição e de seu deslocamento. Estes últimos, motivos marcados em M.3. A versão M.1 também não enfatiza as características ou propriedades de cada grupo.

Contrastando, temos: a aparição de uma santa católica, na rocha, onde uma pessoa, o vigário, tenta retirá-la, mas não consegue [M.1]; ou a descoberta da santa na ilha, no meio da mata, pelos caboclinhos [M.3]. Vale destacar a relação da aparição sobrenatural a seres humanos. Existe aqui um esquema cosmológico que se refere a uma ordem mítica, visto que anuncia a relação entre grupos sociais e uma santa, um ser espiritual. Grupos sociais estes que remetem aos ancestrais.

A aparição da santa em uma versão ocorre na rocha [M.1], em outra, ela é encontrada pelos índios em uma ilha [M.3], no meio da mata. Rocha e ilha/mata são os locais aonde serão efetuadas diversas buscas, nota-se, são exteriores aos locais onde aqueles que obterão sucesso, se situam. Podem ser considerados os códigos geográficos da aparição e das empreitadas a serem realizadas. Essas buscas são executadas a locais diferentes, de maneiras também diferentes, até a obtenção de sucesso.

Como tema comum às versões, existem consecutivos fracassos até o êxito final em fazer a santa acompanhá-los para permanecer entre os seus. A maneira como conduzem a santa, como produzem o deslocamento e a forma de inseri-la entre os seus, possui aspectos próprios em cada versão. Segundo as demais versões, apresentadas adiante, a tendência é que existem especificidades no modo como a santa é, digamos, entronizada.

---

<sup>186</sup> Para outras versões desse mito consultar Patrícia Costa (2003) e Marcelo Vilarino (2007), os quais destacam a posição do Candombe, outro estilo de congado.

Temos uma clara referência ao deslocamento empreendido no espaço, onde grupos sociais diferentes empreendem uma busca a cada um dos locais de aparição, o que remeteria, também, a um código sociológico – os grupos rituais diferenciados.

Além do código cosmológico (aparição de ser sobrenatural), geográfico (localidades exteriores aos convencionais) e sociológico (diferentes agrupamentos), há aquele sobre a sazonalidade, ou seja, deslocamentos de grupos com o intuito de trazerem uma santa. Além dos códigos indicados, há um caráter mítico relacionado às consecutivas investidas, ao deslocamento no espaço e à sazonalidade, todos eles marcados por especificidades. Especificidades em relação: a aparição de um ser sobrenatural, da santa; dos modos como são realizados os empreendimentos de contato e traslado, através de consecutivas buscas e tentativas fracassadas; das especificidades em torno do êxito final, de como a santa é entronizada. Todas essas especificidades versam sobre o contato com o sobrenatural.

Nas versões, as buscas ocorrem em localidades que são especificadas, mas que não são determinadas como “aquela ilha ou mata”, ou “aquela rocha”. A maneira como são realizadas essas empreitadas se alteram e isto, independente de os códigos geográficos, locais de aparição, se alterarem ou não. Talvez seja possível dizer sobre essas versões – ou elas mesmas dizem – que para o contato com o sobrenatural, com uma força, que aparece em ambientes geográficos diversificados (em meio à natureza, fora do contato com os homens), os grupos distintos variam quanto ao deslocamento e empreitada na busca desse “poder” até a introdução deste no meio dos seus.

Tudo isso indica que, aquilo que é realizado por grupos específicos, que anuncia características próprias, precisa ser dimensionado a partir da posição que ocupa em um sistema de relações dado. Isto porque essas formas de relação com as forças sobrenaturais e naturais parecem indicar características e funções diversas e específicas para cada sistema de relações, a saber, para cada versão do mito.

Há motivos comuns que destacam diferentes dinâmicas de aparição – código cosmológico –, dos locais da empreitada – código geográfico –, da diversidade dos grupos em questão – código sociológico – e das especificidades quanto aos deslocamentos – sazonalidade – com a consecutiva introdução daquilo que foi buscado, da santa entre os seus – entronização.

Esses termos estão dispostos de tal forma que, se um deles se altera, os outros também se modificam, indicando que se articulam de forma sistêmica e, como tal, devem ser considerados.

Esses códigos se articulam de forma diversa em outras versões e indicam similaridades e diferenças quando contrastados. A maneira como estão articulados localmente confere significados particulares aos mesmos. Passo, finalmente, a outras versões.

### **5.2. Outras versões do mito de Nossa Senhora, M.5, M.6, M.7 e M.8**

As seguintes versões do mito de aparição da santa foram narradas por mestres, capitães e reis congos de diferentes localidades de Minas Gerais por ocasião das festas do congado. Elas foram registradas por diferentes pesquisadores e aparecem nas obras sobre os congados.

A partir dos códigos indicados anteriormente, atemo-nos às similaridades e diferenças entre algumas versões do mito, destacando ênfases, nuances e passagens que são ora enfatizadas, subsumidas ou recriadas, enfim, transformadas.

Notam-se especificidades e variações quanto às seguintes sequências que pudemos reunir. Aparição/descoberta da santa (códigos cosmológicos) em uma localidade externa à comunidade, a saber, ilha, mata, rocha, nas águas, no mar (códigos geográficos); consecutivos fracassos na tentativa de traslado da santa do local de aparição até o interior de uma igreja ou até às margens do mar, das águas (sazonalidade); diferentes são os grupos que tentam conduzi-la (códigos sociológicos), até que obtém êxito no deslocamento da santa.

Em meio às variações das versões, destacamos uma mesma mensagem que se refere às sucessivas buscas empreendidas por diferentes grupos à santa, que, por sua vez, aparece em locais externos à comunidade. A sucessão de tentativas culmina com o êxito da empreitada, conseguindo fazer com que a santa permaneça entre os seus. As ênfases diversas e os modos de realização de toda narrativa é que garantem os sentidos articulados nas versões, sem eles, a mensagem expressa perde seus componentes.

Assim, as lógicas das versões são dimensionáveis apenas a partir dos modos que são narradas em uma versão. Essas lógicas são contrastáveis, e indicam diversos níveis de desdobramentos que se perpassam, se interpenetram. Retornaremos a este ponto depois de apresentar as versões e suas lógicas.

Percebemos que a lógica que operacionaliza a dinâmica entre os estilos de congado nos festejos pode ser contrastada àquela que se apresenta na respectiva versão do mito de aparição de Nossa Senhora. É possível contrastar lógicas de versões do mito e dos rituais referentes a um mesmo festejo ou a festejos diferentes, indicando simetrias, complementaridades, afastamentos, inversões, enfim, transformações. Há então uma série



mítica e outra ritual, uma replicando na outra de maneira específica, mas nem sempre há uma correlação direta, digamos, termo a termo.

Apresentamos um breve panorama das pessoas vinculadas ao festejo e que narram as versões, com isso, tento destacar deslocamentos e interconexões entre congadeiros em Minas Gerais. É possível dizer que as versões diferem em alguns pontos à medida que difere também o engajamento ritual de seus narradores, ou seja, a qual estilo de terno de congado fazem parte e a posição nele ocupada. As versões reunidas por Patrícia Couto (2003), citadas abaixo, dimensionam a relação entre pertencimento ritual e ênfases narrativas. Da mesma forma, as versões reunidas por Brandão sobre os congados de Catalão, estado de Goiás, evidenciam tais engajamentos.

Patrícia Couto (2003) transcreve algumas narrativas do mito de aparição de Nossa Senhora, realizada por três mestres de congado de Bom Despacho, MG, mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba. A autora apresenta de forma detalhada os três narradores, suas relações e engajamentos com os grupos de congado e com a festa local.

A versão da comandante do Moçambique de São Benedito, Sebastiana Geralda Ribeiro, conhecida como Tiana, foi considerada aqui por M.5. Embora more atualmente em Bom Despacho, MG, Tiana é natural da cidade de Bom Sucesso, mesorregião do Campo das Vertentes, e seu avô era de Pedra Negra, local onde acompanhamos o estilo de terno Moçambique Kicongo. A capitã de Moçambique indica que seu avô, José Domingues Ribeiro, foi para Bom Sucesso, onde se tornou capitão de congado. Seu tio, Mario Borges Ribeiro, era capitão de um Vilão. Foi com ele que Tiana começou a dançar, ainda menina. (COUTO, 2003).

Pedra Negra era uma localidade situada às margens do Rio Grande e foi uma das áreas diretamente afetada pela Usina Hidrelétrica do Funil. A área foi atualmente alagada pelo Rio Grande para dar lugar à expansão da represa de Furnas. A população de Pedra Negra foi transferida para um bairro de Ijaci, cidade próxima, onde acompanhamos os festejos em 2013. Para Ijaci foi levada também a “pedra negra”, que dava nome ao local, assim como a estação de trem que lá existia. O Moçambique Kicongo de Pedra Negra pertence a uma mesma família que vivia às margens do rio Grande, local onde havia uma antiga fazenda.

Além de Ijaci, Bom Sucesso também possui grupos de Moçambique, ambos frequentam festejos em São João del-Rei. Os grupos desses locais se convidam para os festejos uns dos outros. No entanto, os moçambiques de Carmo da Mata, Macaia, Bom

Sucesso, Ibituruna e Ijaci, a maioria registrada no festejo de Ijaci 2013, possui proximidades e participa dos festejos uns dos outros mais assiduamente.

Existem outros relatos entre os congadeiros acerca da locomoção de pessoas entre cidades diferentes, tal como o caso de Tiana destacado por Couto (2003), dispersão que permite dimensionar sobre a formação de grupos em algumas cidades.<sup>187</sup> Em outros relatos, Couto (2003) apresenta a narrativa do mestre Dunga acerca de um negro que teria aparecido em Bom Despacho e teria ensinado sobre o congado ao avô deste. Esse “negro” teria chegado à cidade viajando através da linha de trem que ali passava.

A ferrovia a que se refere é a Oeste de Minas, que tinha várias estações ao longo de seu curso; ela se estendia desde o sul do estado de Minas Gerais, passando por Lavras, Pedra Negra, São João del-Rei, Oliveira, Itapecerica, Formiga, até o estado de Goiás. É importante ressaltar rapidamente a circulação de pessoas através dessa linha de férrea durante as primeiras décadas do século XX e que foi desativada posteriormente, em torno dos anos 60 e 70 desse século. Arriscamos a argumentar que ao longo dessa antiga via férrea se consolidaram cidades com fortes núcleos congadeiros, como é o caso das indicadas acima<sup>188</sup>.

Retomando, Couto (2003) explora, ainda, de forma perspicaz, os embates e negociações entre Tiana e os mestres congadeiros locais, pois ela seria a primeira mulher a comandar um terno de congado em Bom Despacho e ainda mais, um Moçambique – estilo de grupo que, como se sabe, ocupa uma hierarquia liminar de prestígio.

Abaixo uma síntese da versão de Tiana descrita por Couto (2003):<sup>189</sup>

**M.5** Nossa Senhora aparece no alto da mata perto de uma lagoa. Os índios viram a aparição, mas não se manifestam, aguardando.... Negros que trabalhavam próximos ao local avistaram a Virgem no alto da mata e foram chamar o patrão. O patrão subiu na mata e viu a Virgem segurando um rosário de contas de lágrima de Nossa Senhora, convidou a mesma para entrar em sua casa. Mas ela não saiu do local. Patrão mandou chamar sua gente, os brancos foram, mas ela não arredou o pé. Apesar do patrão caçoar, o povo da senzala também foi na mata tentar convencer a santa a sair do local. O congo,

<sup>187</sup> Carlos Brandão (1981) também destaca a constituição de grupos de congado no litoral de São Paulo a partir dos deslocamentos de conhecedores do festejo. Há aqui relatos da recriação de festejos de outros locais, indicando assim a dispersão e a transformação destes instrumentais rituais.

<sup>188</sup> Isto também é argumentado por Lutero Castorino, capitão de congado e antigo maquinista, também aposentado como tal. Em algumas das entrevistas realizadas com o mesmo, destaca que conheceu os moçambiques de Oliveira e Itapecerica quando viajava de trem para “aqueles lados”. Ulisses Passareli, estudioso do folclore em São João del-Rei, também defende o argumento da proliferação dos congados ao longo da supracitada linha ferra e de suas estações.

<sup>189</sup> A versão completa deste relato pode ser conferida em Couto, 2003, páginas 78 e 79.

muito alegre, tocou e dançou, mas a santa não arredou o pé do local. Quando iam desistir, o preto mais velho da senzala solicitou ao senhor que fosse, com seu Moçambique, visitar a Santa. Mesmo duvidando que aquele povo mais simples e pobre da senzala pudesse fazer alguma coisa, consentiu. Chegando lá, puxaram o primeiro canto e Nossa Senhora dançou... No segundo canto, no andor ela pulou... No terceiro, deram um passo e ela então acompanhou. Neste momento os índios, que estavam escondidos, saíram do mato e começaram a desbastar o caminho com suas machadinhas para que o povo de Moçambique pudesse passar com a santa. Todos tomaram o rumo do engenho, à frente os índios do Penacho, abrindo caminho para os moçambiqueiros que traziam a Virgem, o povo do Congo se juntou ao cortejo e por último seguiu o patrão com sua gente até a Casa Grande. Satisfeito pela santa estar em sua casa patrão promove uma festa onde os cativos tocaram e dançaram, comeram e beberam com nunca havia consentido! Todos foram dormir ao fim da festa. Ao acordarem no dia seguinte a Santa havia desaparecido. Descobriram então que ela havia voltado para o mesmo lugar, na mata. Foram novamente lá, mas ela disse que não voltava, pois seu lugar não era dentro de casa, que ela tinha vindo pra libertar o negro do cativo e que enquanto esse dia não chegasse, ela estaria ali para consolar. Foi aí que tiveram a ideia de construir um altar para ela ficar bem lá do alto olhando por todos (1997). Narrativa de Tiana, Comandante de Moçambique (COUTO, 2003).

Já na versão de Seu Sinval Costa, mestre de Moçambique, em Bom Despacho, são indicadas similaridades e aproximações com a versão narrada pelos Arturos da cidade de Contagem, mesorregião de Belo Horizonte, Minas Gerais. Sinval Costa frequenta, junto do Moçambique, alguns festejos dos Arturos. Apresentamos a versão dos Arturos mais adiante, designando-a por M.8.

Além de falar da aparição da Santa e de sua retirada do mar, com a mesma fazendo do tambor seu altar, o mestre Sinval detalha algumas possíveis diferenças entre o Candombe e o Moçambique:<sup>190</sup>

**M.6** Candombe na senzala já existia e era organizado por um tio e um sobrinho, mestre e contramestre, respectivamente. Na fazenda pela manhã, depois que batia a caixa na senzala, o povo esparramava, cada um ia pro seu canto fazer o serviço, ficando apenas um como mandado do senhor e da sinhá, que era o contramestre, o sobrinho. Um dia o senhor precisou de um povo às pressas e mandou seu encarregado, o contramestre, ir chamar o

---

<sup>190</sup> Transcrição completa pode ser conferida em Patrícia Couto (2003), páginas 79, 80 e 81.

tal grupo que trabalhava perto do mar. Quando chegou perto da praia avistou o tal grupo lá longe, no alto, mas mais perto dele estava uma moça andando bem tranquila por cima da água, andava para todo lado e não afundava. Pensando o que fazer, decidiu rezar uma Ave-Maria, ela então olhou para ele e acenou, mas não desapareceu. Durante um tempo então ele rezava, ela aproximava e acenava, depois afastava novamente. Quando deu conta já havia passado um bom tempo e ele estava encantado pela imagem. Quando voltou, já a noite, o senhor não acreditou em sua história, indo o mesmo para o tronco, ser açoitado. Incucado, o senhor foi até à praia, junto do escravo, conferir. Após o rapaz rezar a quantidade de ave-marias para um terço, a santa apareceu, após a última. Então foi um alvoroço, veio padre, veio freira, veio banda de música e ela só agradecia, romaria e ela só agradecia... o tempo passou e ela continuou em cima da água. Um dia tio e sobrinho, mestre e contramestre do Candombe, solicitaram ao senhor para tocar seus tambores para a Santa. O senhor debochou, como até romaria já tinham realizado, não seriam os tambores que iam tirar a Santa do mar. Então o preto disse “Olha lá Sinhozinho, que eu com meu povo, e mesmo batendo em casca de pau, havemos de da conta de comover o coração dela! Deixa eu tirar o povo da roça pra gente bater e cantar pra ela. Se vocês tudo já tentaram, agora há de ser nossa vez.” O senhor acabou concordando. Mas antes da viagem até a praia, o tio caiu de cama e recomendou ao sobrinho que fosse liderando o povo. “Ôcê chega lá, acende a fogueira e abre o Candombe, eu não dou conta de ir e se não dou é porque não sou eu quem devo comandar. Vai que eu acompanho seu passo em pensamento, na hora que ocê abrir o Candombe, eu vou estar junto concê ali na praia”. Solicitando mais informações ao tio, este responde: “Abre o Candombe e reza primeiro, bate a cabeça no Santana, Santaninha e no Chama e canta. Canta e dança até suar!” No outro dia o sobrinho cumpriu o combinado, junto do povo da senzala viajou até a praia e acenderam a fogueira, esquentaram os couros dos tambores e só então cantaram, e a Santa apareceu de primeira. E cantaram “A senhora me trouxe, venho te buscar, língua de preto não sabe falar.” Ele cantou pra coroa dela e ela veio, veio e sentou no tambor grande, o tambor que tomou o nome de Santana e mais tarde no Moçambique foi substituído pela caixa.... Mas o fato é que tinha muito candombeiro que era da terra de Moçambique e acabaram emprestando o nome para o grupo que tirou a Santa do mar. Na verdade, esse grupo reunia candombeiros de nações diferentes, onde talvez a maioria fosse de Moçambique. Vem daí a confusão, não foi o Moçambique quem primeiro tirou a Santa e sim o Candombe, é que no Candombe tinha muito Moçambique, mas nem por isso o Candombe deixou de existir não, Candombe tá aí firme e forte. Tanto é que subida de mastro, tem-se Candombe, o primeiro que bate é ele, não é Moçambique não. Nós aqui, não descuidamos disto não, lá

nos Arturos também, o primeiro a bater é o tambor de Santana. Guarde isso, o Candombe era a dança da senzala e foi abençoado depois que a Santa fez de seus tambores o altar dela (1999). Narrativa do Mestre de Moçambique Sinval da Costa (COUTO, 2003).

A terceira versão apresentada por Couto (2003) é de Altivo,<sup>191</sup> mestre dos Penachos, estilo de terno que se refere aos índios na cidade de Bom Despacho:

**M.7** O Chico Rei era um dos escravos mais velhos de uma senzala lá pras bandas de Ouro Preto, mesmo velho ainda trabalhava. Um dia, ele estava trabalhando em uma roça de arroz na beira de uma lagoa, quando apareceu por cima das águas uma mulher que segurava um rosário na mão. Ela veio vindo com as mãos estendidas e entregou o rosário pra ele, dizendo que tinha acabado o tempo da escravidão, que tinha chegado o tempo do negro parar de sofrer. Assustado, ele havia exclamado Nossa Senhora do Rosário! Ela teria ganhado esse apelido, assim como ganha outros apelidos quando aparece para o povo. Ele (Chico Rei) saiu correndo e foi chamar o patrão dele, branco, para mostrar sua rainha. O senhor duvidou, enfatizando que negro não tinha rainha, mas seguiu o homem que informava a aparição em cima de uma lagoa. O senhor então foi conferir antes de castigá-lo. Chegando ao local o senhor visualizou a Nossa Senhora com o rosário na mão. A notícia correu e até a Princesa Isabel ficou sabendo da Santa e foi lá na tal fazenda ver a imagem. Ela queria tirar a santa da lagoa e construir uma capela para a imagem, sem conseguir, perguntou pra Santa, ‘O que a senhora quer da gente?’. ‘Eu vim pra libertar os escravos, porque já não é época de ter escravidão! Ocês judiam demais dos pretos, eles só comem na hora que ocês querem e só aquilo que ocês dão! Só comida de cocho! Só comida lavagem! Eles não são bicho pra ficar comendo resto não! Cada um deve ter o direito de trabalhar e come o pão de cada dia!’”. Princesa Isabel: ‘Então, Virgem Santa, hoje é a libertação dos negros?’. Santa: ‘Hoje não, porque quem vai trabalhar pra isso é ocê, Princesa Isabel. Ocê é que vai se entender com os brancos a modo de encaminhar tudo direitinho pra acabar com a escravidão. Mas avisa pra sinhá dessa fazenda que hoje é o dia da festa, e com muita fartura porque eu entreguei o rosário pra Chico Rei, hoje é dia dele e eu quero que ela agradeça o que ele vai receber’. A Princesa Isabel repassou as solicitações de festa para a sinhá, exigindo muita fartura pro povo do cativeiro comer e dançar em homenagem à Senhora do Rosário... e que ela fosse ajeitando sua vida e da

---

<sup>191</sup> A autora faz um excelente detalhamento de como Altivo assumiu o grupo dos Penachos na cidade, indicando as argumentações do mesmo acerca de infortúnios passados e promessas aos santos.

família porque havia chegado o tempo em que ela não ia mais ter quem trabalhasse pra família dela comer (1997). Narrativa de Altivo, Mestre dos Penachos<sup>192</sup>. (COUTO, 2003).

A articulação entre história e mitologia, nesta narrativa, extrapola os sentidos circunscritos a essas formas discursivas e está mais evidente do que em outras versões. Destacam-se os diálogos entre personagens históricos como a Princesa Isabel e a santa católica, Nossa Senhora do Rosário. Esta última teria incumbido a Princesa Isabel de alforriar os negros escravos. A figura de uma senhora, que aparece por cima das águas, é indicativa de um ser sobrenatural. Aqueles que se articulam nas senzalas em relação a um patrão, um senhor, os personagens mundanos.

Há, portanto, uma relação bem marcada entre uma entidade sobrenatural e um personagem histórico, imbricando religiosidade e política, o que torna possível indicar imbricações e zonas de confluência da dicotomia entre sagrado-profano. Apesar de não ser uma especificidade de tal versão, é um ponto que permite destacar que em outras versões esse motivo em torno da relação entre entidades sobrenaturais e personagens históricos também se desdobra, obviamente, valendo-se de outras articulações.

A narrativa de Altivo ainda se refere à figura de Chico Rei, que teria sido um antigo escravo na cidade de Ouro Preto. Conseguindo sua alforria, lá montou um reino. Naquela cidade, hoje há as ruínas do castelo de Chico Rei e uma antiga mina de ouro que teria sido sua. As narrativas sobre esse personagem também misturam relatos historiográficos e narrativas míticas.<sup>193</sup>

Outro ponto a destacar de M.7 são as inversões sociais bem demarcadas e ocasionadas devido à aparição da santa. Quem era escravo agora será libertado, quem não comia direito, agora comeria. O mundo sagrado não está distante do mundo onde as pessoas vivem – o profano. Aqui, eles se permeiam da forma mais evidente do que em outras versões. O motivo da articulação entre entidades sobrenaturais e personagens históricos nos leva a considerar que as demais versões também indicam tais dinâmicas, como entre o mundo dos santos e o dos homens, mas de uma maneira menos demarcada.

Sobre a aparição da santa nas versões de Bom Despacho, vemos que, quando não surge diretamente nas águas, na lagoa em M.7 e no mar em M.6, aparece no alto das matas,

---

<sup>192</sup> A versão completa pode ser conferida em Patrícia Couto (2003), páginas 82 e 83.

<sup>193</sup> Não me estenderei aqui sobre Chico Rei, sobre ele, ver as narrativas reunidas por Couto (2003) nas páginas 90 a 93. Rubem Alves da Silva (2012) também elabora todo um capítulo acerca do mito “Chico Rei” no imaginário mineiro.

próxima a um lago, como em M.5. Vemos que, na única narrativa onde aparecem os índios [M.5], evidenciado como o grupo ritual “Penachos”, é também onde aparece o elemento “mata”. O tema da aparição da santa nestas versões evidencia que a santa é construída como a santa dos negros no decorrer das narrativas. Este ponto também está presente nas outras versões aqui reunidas, mas não estava tão demarcado como nas de Bom Despacho. Ate-mos ao motivo.

Contrastando essas versões com as já indicadas, como M.1, M.2 e M.3 (Campo das Vertentes e Milho Verde, respectivamente), há nas versões de Bom Despacho um tema, bem reforçado, e ao qual até então não nos tínhamos atentado. É possível indicar, assim, que um mesmo tema pode aparecer de forma aproximada, distante, invertida ou apresentada em evidência pelas versões.

Nas versões apresentadas por Couto (2003), a santa aparece como sendo elaborada, nomeada e construída. São as características dela que se alteram no decorrer das investidas e deslocamentos dos diferentes grupos. Aqueles que a descobrem e tentam conduzi-la, os grupos, já estão prontos. Os personagens que travam contato com a Nossa Senhora já existem previamente à aparição da mesma. Isto é bem demarcado em algumas falas, principalmente a de Seu Sinval, M.6 – o Candombe já existia antes da aparição da santa –, mas também na narrativa de Tiana [M.5] os Penachos, os Congos e o Moçambique já estavam prontos, assim como o Chico Rei na narrativa de Altivo [M.7].

Em M.5, M.6 e M.7, durante as tentativas de traslado da santa, feita por grupos que não alteram suas características, mas que são diversos entre si, é apontada a elaboração de uma santa como sendo a dos negros. A aparição da Santa consolida e define a mesma como a santa dos negros, e isso à medida que as sequências para retirar a santa de seu local de aparição se desenrolam.

Passamos então a outra versão que não tínhamos explorado mais até aqui. Em M.2/R.2, coletada no Rio das Mortes, inversamente às versões M.5, M.6 e M.7, que indicam a elaboração da santa a cada empreendimento dos grupos já prontos, e que a retiram, é bem demarcada a constituição e elaboração de um único grupo durante os empreendimentos na tentativa de “*busca da santa*”.

Em M.2 o grupo passa, em meio às tentativas de retirar a santa de seu local de aparição, por constantes modificações, constituindo-se, elaborando-se, até o sucesso da empreitada. Apenas um grupo, o congado, grupo de negros, passa por modificações durante o processo da tentativa de retirar a santa do local de aparição. O acúmulo de características, a

junção de elementos diversos que vão compondo e construindo o grupo ao longo das tentativas, são somadas para o êxito da empreitada. São destacadas modificações ou elaborações do grupo de congado e não das características da santa a cada nova empreitada, como nas versões de Bom Despacho.

Em todas essas versões, tudo se articula de forma a indicar que é apenas com os negros que a santa aceita sair, mas isso é dito de maneira específica em cada versão.

Passamos a outra transformação. Em M.2/R.2 há um único grupo, que ao efetuar deslocamentos na busca da santa, capacita-se, acumula características em si mesmo, sendo que, obtém êxito apenas com o acúmulo de todas essas características. Essa mensagem é indicada também por M.3/R.3, a partir de outros elementos. Aqui, valem-se do acúmulo de características de diferentes grupos para o sucesso da empreitada, e não da condensação de várias características em um único grupo, como em [M.2/R.2]. Se por um lado essas versões transmitem a mesma mensagem, junção de características para o êxito, elas o fazem de forma própria.

Em M.5, M.6 e M.7, a partir das investidas dos grupos, que não se alteram no percurso – assim como não se alteram em M.1/R.1 e M.3/R.3 –, são construídas e reunidas características que irão indicar a consolidação da santa como a santa dos negros. Temos, portanto, a mensagem da junção de características para o bom êxito.

O tema, transformação das características do grupo para o sucesso da empreitada, e que aparece em M.2, está presente em R.4, já exposto em outros momentos. Em R.4 há a transformação dos “Pretinhos da Guiné” em “Congos”, junção, fusão, conversão, transmutação indicada pela ressurreição ou conversão dos primeiros. Os Pretinhos da Guiné são integrados aos Congos, renascem Congos devido aos procedimentos operacionalizados no ritual [R.4], o que é indicado pelas palavras mágicas informadas pelo Rei do Congo e pelo poder de sua insígnia real. Após essa etapa ritual e o fim do mesmo, saem em cortejo, os Congos, já incluídos ali os Pretinhos da Guiné, levando os reis anuais, o Rei do Congo e o andor com a imagem de São Benedito.

Em M.5, M.6 e M.7 é destacado que a santa se transforma no processo, ela se consolida como a santa dos negros; em M.2/R.2, um grupo se consolida na busca da santa; em M.3/R.3 vários reúnem suas características próprias para o bom êxito; em M.1/R.1 vários tentam e apenas um consegue; em R.4 dois grupos originam um, para o bom êxito.



Essas lógicas específicas de cada versão, contrastadas, indicam aproximações, afastamentos e transformações de várias dimensões, e podem ser exploradas também em outras direções, o que não será realizado no momento. E, como já destacamos, contrastando outras versões a estas até aqui reunidas, novas lógicas podem se apresentar e novas direções podem se colocar.

Retornando à narrativa de Seu Sinval [M.7], passamos à versão contada pelos Arturos, pois ambas se referem ao Candombe, destacado por aquele como o responsável por retirar a santa do mar e, detalhe: fazendo de seus tambores, o altar dela.

Na versão narrada por pelo Sr. Geraldo Arthur Camilo, Rei Congo da Comunidade dos Arturos, na cidade de Contagem, Minas Gerais, mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte, destaca-se o candombe. Esta versão, que chamaremos de M.8, foi transcrita por Edmilson Pereira (2005) em *Os tambores estão frios*. O senhor Geraldo Arthur Camilo é o mais velho entre seus irmãos, e transcrevemos na íntegra a narrativa:

**M.8** O Candome<sup>194</sup> é quando Nossa Senhora apareceu no mar. Ela foi tirada com o Candome, porque não havia caixa que tirasse ela.

Ninguém tinha liberdade, que era tempo da escravidão. O povo era só trabaiá. Então Nossa Senhora apareceu, lá nas água. Os rico foi pra tirá ela, com banda de música, e tal; ela num quis. Quando o padre foi celebrá missa, falano palavra, ela só mexeu um mucadim mas parô. Porque Nossa senhora num queria luxo. E foro aqueles fazendero com muito luxo, coisa boa pra pô ela ali dentro, aquele luxo. Ela parô. Eles pelejô pelejô, ela fico parada lá nas água. Eles então vei embora.

O escravo viu tudo, penso lá e combino com os companhero dele:

– Ah, vô lá falá com o sinhô – se o sinhô dé nós a liberdadr de nós conversá com ele – nó vão pedi ele se ele dexa nós i pelejá lá pra vê. Nós falamo que a moça tava lá, eles achava que era mentira, descubriro que era verdade. Eles já foro com banda de música, já foi o padre, foi os ricaço com tudo quanto há...

– Ah, tem aquele pau ali – tá curado, né? – nós põe um pedaço de coro ali no tampo dele e nós vão batê, cantando nossa language. As vez – quem sabe? – e nós vão fazê nossa oração, levá nossos terço de conta de lágrima. ( Eles fazia os terço era de noite: a hora que tava descansano eles tava fazeno).

---

<sup>194</sup> Edmilson Pereira (2005) preferiu manter a grafia de forma a aproximá-la da pronúncia do Sr. Geraldo. Percebe-se como ao se referir ao Candombe, ele pronuncia *Candome*. Outros termos foram descritos pelo autor conforme lhe soavam.

E assim os escravo foi e falô com o seu sinhô dele.

– Ah, nego, ocês tá quereno é coro! Pois se nós foi lá, com uma banda de música, primeiro nós levo o padre, fomo com tudo tão organizado e ela nun saiu... Agora ocês é que vai!...

E os escravo disse:

– Não, num há poblema. Se o sinhô dá lincença, nós vai. Se consegui bem. Se num consegui...

– Mas nós fizemo igreja, oratore, tudo enfeitado de tudo que nós podia, agora...

– Não, nós vamo só fazê a nossa oração lá. Se nós recebê a graça, muito bem; se nós num recebê, nós volta pra sanzala e vamo trabaiá.

E foi ele disse:

– Cês vai. Se ela num vié, caboco, cês perdeu a vez, cês vai entrá é no coro.

Eles pegaro seus tambô, que era um par de três tambô e foi. Chegaro lá, fizero oratore de sapé, pusero arco de bambu enfeitado pra ela passá e foro bateno os tambô, cantando, dançano pra ela. Ela deu um passo. Parô. Eles torno a cantá, cantano demais, ela vei vino devagarzim, até que chego na berada. Parô outra vez. Eles cantano, cantano.

Ah, os branco acho ruim! Quando ela paro na berada, eles tiraro ela. Com as banda de musica, foguete, essas coisa. Tudo de novo. Ela fico quetinha: pegaro ela, levo, fizero lá uma capelinha, pôs ela lá dentro. Os nego, esses já foi ficano pra trás e acabo ino tudo pra sanzala deles.

Quando foi no outro dia, eles abriro lá a capela, cadê ela? Tinha voltado pro mesmo lugá.

– Oh, que diabo! Nós foi com banda de música e os nego é que pôs ela na berada da areia; nós chego, botamo ela no ando, tomo ela dos nego, levamo pra capela e a santa num tá mais lá.

Voltaro tudo pra vê: a santinha lá no meio do mar, parada.

O s nego armo a capelinha deles – cá no ponto de pobre, né? –, de pé no chão, otros de precata, cantano, ela vei vino, eles arranjo seu ando deles. Tudo no ponto de pobre, pôs ela no lugá lá – lugá de nego, humilde – e ela fico. Aí eles fizero a igrejinha dela e ela nunca que volto.

Então fico seno o tambô sagrado, o Candome. É, ele tiro ela. Num tambô ela vei sentada, igual ando. É Santana. Por isso nós começa o Candome assim:

Ê, tamborete sagrado

Com licença, auê!

Por isso é que nós bate o Candome, brincano, igual desafio. Porque o branco desafia o nego veio. Igual com Nossa Senhora... quem ganhô?

Candome é um desafio, uma brincadeira de gente forte, que põe ponto, lembrano os antepassados. (PEREIRA, 2005, pp. 456-458.)

É possível articular as diferentes narrativas e lê-las tanto de um ponto de vista sincrônico quanto diacrônico, como destacado por Lévi-Strauss (2003), e já indicado anteriormente.

Nos subtítulos seguintes, empreendemos o trabalho de apontar algumas dimensões da análise dessas versões do mito de aparição da santa, sabendo ser impossível dimensionar todas elas. Procuraremos enfatizar as dinâmicas entre os agrupamentos e a santa, assim como algumas propriedades desta santa e dos grupos que parecem ser destacadas.

### **5.3. *Personagens míticos, rituais, históricos...***

O sistema de relações entre os estilos de grupos, anunciados em cada versão, deve ser considerado em meio aos elementos destacados pelo próprio sistema em que estão inseridos. Vemos que símbolos aparentemente semelhantes podem ocupar posições diferentes quando mudamos seu sistema de referência. Apenas posteriormente, após definir a posição que um determinado elemento – os grupos sociais de cada narrativa – ocupa, é que se torna viável o contraste com outras versões. Os contrastes devem, assim, levar em conta os sistemas de relações, e não os eventuais elementos destacados em um sistema específico.

As diferenças entre grupos sociais diversos estão articuladas às lógicas indicadas pela versão mítica, assim como o são também em um ou outro ritual. As diferenças entre os grupos se articulam em meio ao sistema de classificação concebido, ao mito, e ao sistema de classificação colocado em ação, no rito. Tais diferenças e classificações entre os grupos aludem aos princípios de reciprocidade.

Em M.3 há os índios, os caboclos, que descobrem a santa, os marujos, europeus (?), que transportam a mesma, e os negros, o catopé. Nas versões indicadas por Rubem Alves da Silva (2012), e coletadas na cidade de Montes Claros, mesorregião do Norte de Minas, também há a presença do índio, do negro e do branco, aqui também dimensionadas no festejo pelos Caboclinhos, o Catopé e os Marujos. Nas versões míticas e rituais dos respectivos locais, existem discursividades que remetem diretamente à fábula das três raças formadoras da

sociedade brasileira, que foi destacada, dentre outros, por Roberto DaMatta (1983) e Gilberto Freyre (2002).

É interessante enfatizarmos qual o sentido das relações entre os povos que se articulam nessas formas discursivas, mito e rito. E, ainda, como as especificidades das narrativas dessa região podem informar sobre o sentido das dinâmicas de interação social e mestiçagem elaborada nas versões míticas e rituais dos congados.

A partir de M.3/R3 e das dinâmicas de interação entre os diferentes personagens lá indicados, consideramos possível pensar um motivo similar, mas que se encontra transformado, em outras versões, seja em M.1, M.5, M.6, M.7 e M.8.

Em um sistema de relações como M.3/R.3, assim como na versão apresentada por Rubem Silva (2012), e na versão de Tiana M.5, aparecem relações entre o índio, o branco e o negro, características presentes devido aos diferentes grupos rituais que se apresentam nos festejos e ou que aparecem nas versões. Ainda, assim, o elemento, “o branco”, em M.5, é indicado pelo “patrão e sua gente”, enquanto em M.3, “o branco” ocupa a posição dos marujos, lá os marujos são os brancos. Em M.1 tal posição pode ser destacada pelo vigário.

No entanto, nas demais versões aqui reunidas, M.1, M.2, M.6, M.7 e M.8 não há a presença do índio, mas do negro e do branco. Os elementos como banda de música, o padre, o senhor e a Princesa Isabel, podem ser indicados como compondo o universo dos brancos. Destacamos, ainda, que os grupos que eventualmente marcam a posição do branco ou europeu, em todas estas versões, não são diretamente considerados como estilos de congado. Apenas em M.3/R.3 o branco/europeu está expresso como um dos congados, especificidade local.

Assim, apesar de nas versões M.1, M.6, M.7 e M.8 não haver a presença do elemento “o índio”, existe o elemento dos diferentes grupos de negros, algo que não é destacado pelo sistema M.3/R.3 e M.2/R.2.

Das versões aqui reunidas, apenas em M.5 aparece simultaneamente, o índio, o branco e os diferentes estilos de negros, já que indica, além da descoberta da santa pelos “Penachos”, que aguardam na mata, uma distinção entre os Congos e os Moçambiques. Tiana [M.5] destaca ainda o cortejo que reúne brancos, negros e índios na condução da santa. E apesar de no primeiro momento a santa não aceitar permanecer na capela oferecida pelo senhor branco, em um segundo momento os negros obtêm sucesso, indicando que a santa só aceitou sair do local de aparição para ficar entre os negros.

É possível afirmar ainda, que cabe aos negros a responsabilidade acerca das propriedades mágicas e sobrenaturais da santa, advinda de outros locais, de fora da comunidade, fazendo com que essas propriedades permaneçam entre os humanos, no interior da comunidade. Todas as versões indicam maneiras bastante específicas para se referir a essa questão, a saber: como trazer aquele poder sobrenatural, que aparece fora da comunidade, para seu interior, consolidando-o entre os homens.

Os estilos de ternos, e no caso de M.2/R.2 o estilo de terno, desdobram-se em suas empreitadas de formas diversificadas para consolidar aquele poder externo à comunidade, em seu interior. Fazendo isso, indicam classificações de diferenças e anunciam princípios de reciprocidade entre grupos diversos, o que perpassa os mitos e os ritos. Nos festejos dos congados atuais, os elementos de entronização do poder exterior à comunidade e os princípios de reciprocidades encontram-se condensados!

Na versão M.7, Seu Sinval diz que no Candombe havia muita gente de Moçambique, o que indica que no candombe se agregavam diferentes negros. E também que o candombe é algo que já existia, demarcando assim sua diferença em relação ao Moçambique. O Moçambique é tido como uma variação do Candombe, por isso seria, caso não houvesse um candombe em um local, o responsável pela condução da santa, por ser uma ramificação do candombe e na sua ausência assumiria teu lugar.

Referindo-se ao moçambique, Seu Sinval considera que nesse grupo o ritual seria composto de pessoas do país africano de mesmo nome. Associando então um grupo ritual a um contingente populacional escravizado e enviado para o Brasil ou a um lugar africano. É possível contestar a visão de que Moçambique se refere a uma região africana, já que seu Sinval se refere a “gente de moçambique”. No entanto, não é o caso de compreender moçambique como um lugar geográfico determinado, mas um código geográfico associado a um código cosmológico, os ancestrais.

Cabe indicar a articulação entre discursos míticos e históricos operacionalizada por Seu Sinval [M.7], e não o de tentar questionar sua elaboração, valendo-se de registros históricos que indicam medidas oficiais adotadas pelo sistema escravista com o intuito de dispersar povos africanos oriundos de um mesmo local de origem. Essas medidas oficiais, materiais historiográficos, indicam a improbabilidade de uma mesma população africana se reconstituir no Brasil em torno de um estilo de congado, como já foi apontado aqui.

Deve ser destacado que o moçambique a que se alude se refere a uma África, a uma descendência africana, a uma memória, a uma etnia que estaria em operação. Como

destacamos em outras passagens, sobretudo no terceiro capítulo, consideramos que os estilos de ternos presentes atualmente não se referem exclusivamente a membros de uma eventual etnia existente no continente africano, e que teriam se reencontrado no Brasil, dando origem a estilos de ternos específicos.

Os grupos rituais e estilos de congados atuais são antes reterritorializações operacionalizadas devido à desterritorialização promovida, em larga escala, pelo sistema escravocrata e colonial. Ou seja, quando os estilos de congado se denominam congo, moçambique, vilão, catopé, não estão aludindo a uma pertença étnica ou geográfica determinada, estão, justamente, atuando em um sentido de delimitação de diferenças étnicas, lógica comum às populações africanas e a muitos outros povos. E como bem destacado por Lévi-Strauss (2010), algo universal.

Esses arranjos e rearranjos que se apresentam tanto nas versões míticas quanto nas rituais são mecanismos peculiares de classificação de diferenças que se articularam ao longo de séculos de escravidão no Brasil Colonial, passando, posteriormente, pelo Brasil Império, o Brasil República, até os dias atuais. Esses sistemas de classificações operacionalizam princípios de reciprocidades (LÉVI-STRAUSS, 2012), diante de, e com o qual se articulam classificações, alianças e conflitos entre grupos rituais, que, no caso, atualizam-se por ocasião das festas de congado.

Como já foi discutido antes, os princípios de reciprocidades referenciados nesses festejos articulam não só dinâmicas de interação entre os ternos de congado, mas também entre estes e o mundo sobrenatural. Haja vista que a relação com a santa – dentre outros seres sobrenaturais – está diretamente relacionada à articulação e estabelecimento de diferenças entre os variados grupos, estilos de ternos.

A despeito dessa conclusão preliminar, seria possível relaciona-la ao sistema M.2/R.2, já que aqui não se afiguram outros estilos de ternos e não existe a presença de outros grupos durante o festejo? A versão mítica reforça o aparecimento da santa e as posteriores investidas de um grupo de negros que tenta levá-la para uma igreja. No entanto, as tentativas fracassadas nessa empreitada se referem às constantes reelaborações do próprio grupo na tentativa de obter sucesso na empreitada. A cada nova investida, os grupos se valem de reformulações, adotando elementos e mudando a atitude para obterem sucesso. Temos aqui um acúmulo de características diversas, os elementos se somam ao grupo e o transformam. Em M.3/R.3 o acúmulo de características diversas também está indicado, mas lá, as características são especificidades dos grupos rituais, cada qual com a sua, contribuindo para o êxito final.

A referência em M.2 é sobre a elaboração do que vem a ser o grupo de congado devido à aparição da santa. Motivo que aparece de forma invertida em versões narradas por Couto (2003), pois que, nestas, os grupos já estão prontos, sendo a senhora que aparece é que será construída, elaborada, nomeada. O que é apontado quando da aparição aos negros e/ou quando a santa aceita sair do local de aparição apenas com eles.

#### **5.4. *Translado da Santa***

O plano narrativo do mito se desdobra de maneira que, aqueles que descobrem a senhora ou a santa, tem um acesso direto a ela, ou seja, avistam, vão buscá-la, cantam, tocam, dançam, interagem e “relacionam-se” com a mesma. Os grupos apresentados nas versões do mito pretendem encantar a mesma e convencê-la a acompanhá-los. Devido às atuações desses grupos, é que a santa escolhe, porque convencida e encantada por suas propriedades [M.1, M.5, M.6, M.7, M.8], ou pelo acúmulo de algumas propriedades [M.2 e M.3], ela sai com um ou outro grupo.

A santa aparece sempre fora da sociedade, fora das interações entre os antigos negros escravizados e os senhores. Ela aparece em meio à natureza, seja na água, na rocha, na mata, próxima a um lago e em uma ilha.

O código cosmológico, contato com ser sobrenatural, remete aos eventuais diálogos e negociações entre os homens, aqueles que são seus antepassados e são narrados no mito, e o poder sobrenatural.

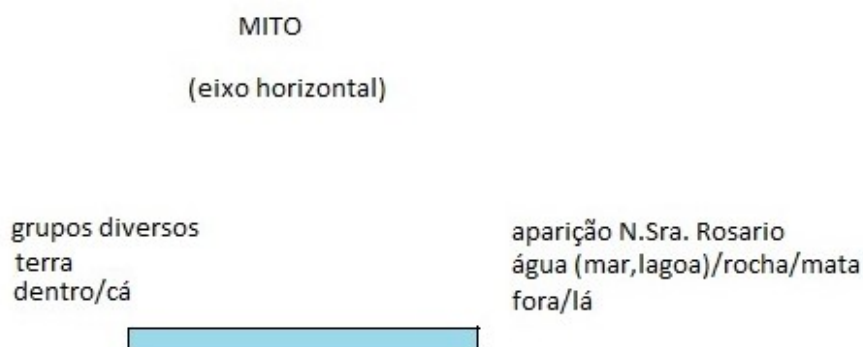
O código geográfico indica o deslocamento até o local de aparição e o retorno desse ser sagrado, dotado de poderes específicos, advindos, ora da água, ora da rocha, ora da mata. Em M.7 e M.8, é ressaltada também a capacidade de libertar os negros da escravidão. A santa, um ser sobrenatural, após encantada e construída, como nas versões [M.5, M.6 e M.7], estabelece também uma ação profilática, terapêutica, se assim podemos dizer. A saber, a de livrar aqueles que ela escolheu, porque a encantaram, de seus sofrimentos, e libertá-los da escravidão.

Em meio às formas específicas de empreendimento de busca da santa, podemos destacar que ela é inserida na comunidade dos homens para aí habitar, auxiliando-os em suas necessidades, inserção possível porque alguns a encantaram, e ela os escolheu. A despeito das especificidades, é significativo o fato de os diferentes agrupamentos de pessoas empreenderem a tentativa de traslado e apenas um obter sucesso.

Queremos destacar que, mais do que apenas afirmar a proeminência dos negros em relação aos demais grupos, já que a santa aceita sair apenas com eles ou com um grupo específico desses negros, todos os grupos estão reunidos em torno de um único ser sobrenatural, e assim empreendem esforços visando trazê-la para seu interior, e ali fazê-la permanecer. É certo, no entanto, que apenas um grupo obtém êxito, mas isto, para além dos benefícios dos que obtiveram sucesso, também é um benefício que se estende aos demais grupos que empreenderam a busca. É possível destacar que o benefício da conquista de uns reverbera para os demais, obviamente, mudando o status daqueles que obtiveram êxito.

No mito de aparição da santa há oposições que se articulam de modo horizontal, entre lá e cá, a saber, rocha/igreja (M.1); ilha(mata)/igreja (M.2, M.3, M.5); água/igreja (M.6, M.7 e M.8). No mito os contatos entre antepassados, entidades sobrenaturais, santos e poderes diversos exteriores à comunidade, estão em um mesmo plano.

Entendemos que é oportuno ilustrar tais considerações com o seguinte esquema:



**Figura. 6**

Podemos afirmar que o lado de cá se refere à comunidade, e lá à natureza, isso devido aos elementos situados em cada lado do eixo sob o qual se desdobra o mito. Como no eixo horizontal, tais acontecimentos se desdobram em mesmo plano, seus “personagens” se situam em posição de diálogo e contato.

Já o esquema representativo do rito seria o vertical, principalmente se levarmos em conta um símbolo ritual, sobre o qual, até o momento, não nos detivemos suficientemente: o mastro dos santos erguidos por ocasião dos festejos. Os mastros demarcam o início e o fim das atuações rituais dos congados, mas não o fim dos “efeitos da festa”, dos “efeitos do rosário”. Assim, os mastros não demarcam apenas o início e o fim das atuações dos ternos de



congado, pois além dessas demarcações de tempo, demarcam a posição diversa que os homens estão em relação às divindades e aos poderes sobrenaturais.

O que no mito está no eixo horizontal, no ritual encontra-se verticalizado, talvez indicando a impossibilidade do contato direto com a santa, aquele mesmo contato que os ancestrais tiveram e que seriam expressas pelo mito.

Demarcando essa posição dos homens em relação às divindades, os mastros indicam também outra, a passagem entre terra e céu, o que remete também à ligação/separação entre antepassados e santos, ou ainda, dentro e fora, terra e água,<sup>195</sup> encoberto e descoberto.

Podemos dizer que o tempo do ritual tenta executar o que foi concebido e narrado pelo mito. Assim, ele busca instaurar uma conjunção com outro plano, pois que, de saída, os congadeiros, os humanos, não estão no mesmo plano dos seres sobrenaturais. Já o mito endica que homens, os antepassados e os santos estariam em um mesmo plano de relações. Há, portanto, uma disjunção inicial entre esses polos que o rito trataria de suprimir.

Assim sendo, podemos dizer que, apesar de o rito buscar instaurar uma conjunção com aquilo que é concebido pelo mito, ele sempre fracassa. No momento ritual as diferenças entre o plano sobrenatural e humano podem até estarem misturadas, indiscerníveis, pois que estariam suspensas as demarcações de sentido, o que seria próprio dos símbolos rituais, como salienta Turner (2005). No entanto ao final do rito ocorre novamente a separação. E é justamente “fracassando”, no sentido de não manter esses mundos diferentes em consonância, que o rito se realiza; suspendendo as oposições e sinalizando agenciamentos possíveis quando de suas execuções – via o instrumento ritual. Indicamos que o rito tenta estabelecer a conjunção entre o mundo sobrenatural e os homens, o mundo da natureza e dos homens, suspendendo tais oposições e possibilitando que potencialidades se agenciem.

Diante dessa perspectiva de sentido, é que podemos dizer que no mito os personagens se situam em um mesmo plano em que está a Nossa Senhora. Os ancestrais se deslocam da sociedade para seu exterior, na busca do poder, simultaneamente, poder da natureza e poder sobrenatural, para introduzi-los entre os seus. Já no ritual, os personagens estão, desde o início, situados em planos distintos, e o que se realiza é a tentativa – fracassada e própria a todo rito, diria Lévi-Strauss – de estabelecer uma passagem, um acesso ou elo entre os

---

<sup>195</sup> Água celeste se refere aqui às águas da chuva, que provêm do céu. Aquela que fertiliza a terra e, quiça, os homens e a sociedade. A santa, que está no alto do mastro, em direção ao céu, no céu, faz contraponto e, ao mesmo tempo, junção à terra. A santa estaria assim no mesmo polo que água da chuva. A água das chuvas faz referência à fertilização da terra, enquanto a Santa poderia sugerir a fertilização da sociedade, da comunidade em questão.

poderes sobrenaturais e naturais diversos – aqui no caso, devido às atuações rituais dos congados –, e os homens, congadeiros, que se colocam no papel de ancestrais.

Isso pode ser materializado através do que é indicado pelo símbolo ritual dos mastros da festa que, na extremidade superior, contam com a figura de um santo católico. A outra extremidade, situada na terra, e mais, no interior desta, é onde se realizam procedimentos específicos para os ancestrais, sobretudo, no buraco cavado para “*fincar o mastro*”, ou seja, durante o “*levantamento do mastro*”.

Os elementos da natureza e do sobrenatural estariam confundidos e indiscerníveis no instante ritual. Poder da natureza e poder sobrenatural estariam condensados, o que pode ser metaforizado pelo mastro, conforme esquema abaixo:



**Figura 7**

Os festejos efetuados pelos congados, seus procedimentos rituais, o mundo da cultura, operacionalizam a passagem/indicernibilidade e se valem dos poderes da santa, no céu, e dos ancestrais, na terra. As atuações rituais do congado fazem passar esses elementos de um a outro lado, ligando-os, convergindo-os. É devido ao plano da cultura, portanto, que tais elementos se perpassam; meio pelos quais são condensados e produzidos, pelo festejo e atuações rituais, pela comunidade e para a comunidade.

Os poderes da natureza e dos seres sobrenaturais estão condensados em ambos os polos, e estão metaforizados por cada extremidade do mastro. Santa, céu e água celeste de um lado, ancestrais e terra de outro. Por meio das atuações do canto, da dança, dos toques musicais, enfim, pelas atuações dos estilos de congado e seu “*estar no rosário*”, promove-se a junção dos elementos que se situam em ambos os polos, elementos que estariam separados no

cotidiano e reunidos no instante ritual. Daí a importância de sua constante realização, em cada localidade, anualmente, fortalecendo-a.

Da mesma forma, o “*estar no rosário*” se refere também à manipulação desses poderes naturais e sobrenaturais. Poderes que se referem à santa, aos ancestrais e aos elementos naturais a eles associados. Vale destacar que tanto a santa quanto a água celeste, condensados, fertilizam a terra, mas também os homens. Podemos indicar que o tema central é, portanto, o da fertilidade primordial que as atuações rituais dos congados almejam instaurar!

Enquanto o mito se inicia por uma oposição já instaurada entre natureza/cultura, no rito isso é diverso. O símbolo ritual, o mastro, indica o deslocamento entre terra e céu, sendo que o plano da cultura aparece, justamente, como um elemento que promove a articulação entre esses polos. A cultura aqui não está situada em uma das extremidades, tal como sugerido pelo mito. No entanto, em ambos, aquilo que promove os deslocamentos, os movimentos, enfim, a sazonalidade, são os elementos que se articulam no plano cultural, no caso, as características dos grupos nas versões do mito, os procedimentos e atuações dos ternos no ritual.

Parece que no ritual o que se pretende demarcar não é uma oposição entre natureza e a cultura, mas a junção de elementos da natureza e do sobrenatural através da cultura. Dessa forma, o rito sinaliza a condensação e indiscernibilidade entre esses elementos. A atuação dos ternos de congado, o “*estar no rosário*” de cada grupo, portanto, faz passar elementos da natureza e do sobrenatural, advindos seja dos céus ou da terra. Destacamos, ainda, que tais procedimentos têm como objetivo promover atuações – que são atuações sociais –, em meio à sociedade, à comunidade em questão.

É importante lembrarmos ainda que a Nossa Senhora do Rosário, poder sobrenatural presente nos céus e no ritual, no mito aparece em locais naturais e exteriores, nas águas, na rocha, na mata ou na ilha. Já os ancestrais estão presentes no mito em um mesmo plano que o ser sobrenatural e o poder natural, pois que existem contatos diretos entre estes. No rito os ancestrais, os santos e os homens estão separados, o que os procedimentos do congado esforçam-se para produzir uma conjunção.

Vale destacar disso tudo que, apesar de todas as aparentes homologias que foram se desdobrando entre mito e rito dos congados, cada uma destes engendra especificidades fundamentais para a compreensão de suas formas discursivas. Ainda assim é possível indicar

que, tanto “nas” como “entre” as versões míticas e rituais, ocorrem aproximações, distanciamentos, simetrias, inversões e transformações. E não uma homologia *stritu sensu*.

### ***5.5. Quem era escravo agora é livre e outras mensagens***

A eventual inversão dos papéis promovidos pelas versões do mito como pelos rituais também precisa ser comentada.

Vemos que, enquanto nos “fatos históricos” os negros são subjulgados pelos brancos, pois que escravizados, o fato de a santa sair apenas com os negros, inverteria essa posição histórica. Aquilo que na “realidade social” estaria expresso de uma maneira, subjulgados, dominados, massacrados, no mito e no rito encontra-se invertido, pois que os negros são os escolhidos. E por sua vez, são os responsáveis por introduzir o poder sobrenatural e da natureza no meio das comunidades, que são compostas pelos mais diferentes grupos sociais. E, ainda, eles é que são auxiliados por um poder sobrenatural para o processo de libertação da escravidão, conforme as versões de Bom Despacho, MG, ressaltam.

Assim, diante da mensagem de que a santa veio para acabar com a escravidão e livrar os negros da dominação dos brancos, vale indicar ainda que ela é a mãe de todos aqueles que empreendem a tentativa de traslado da mesma. E isso, independente do fato de ela aparecer para os negros ou de serem estes os responsáveis por seu encantamento e de retirá-la do local de aparição e conduzi-la ao interior da comunidade.

Nossa Senhora do Rosário é a mãe de todos aqueles que se afiguram nos festejos ou nas versões do mito, pois todos a estimam: o senhor de escravos, os padres, os índios, os negros diversos. Todos se esforçam em buscá-la. E isto, a despeito de ela ter aceitado sair apenas com os negros, os responsáveis por inseri-la na sociedade. Destacamos, então, uma mensagem transmitida em inúmeras festas, seja pelos congadeiros ou pela Igreja Católica: “Maria, nossa mãe”. Isto não é tudo, Maria, Nossa Senhora é ainda a mãe de Jesus, filho de Deus.

Além dessa indicação, podemos fazer outra, já destacada – o fato de Nossa Senhora aparecer sempre em meio à natureza, sendo necessária buscá-la, o que é significativo para considerá-la, simultaneamente um poder sobrenatural e da natureza. No entanto, esse aspecto parece ficar mais evidente quando utilizarmos outras considerações. Retornaremos a esse ponto.

Destacamos aqui que é possível, além de uma leitura do mito ou do ritual como a inversão do que se passa segundo os fatos históricos – nos fatos históricos são os

escravizados, no mito e rito são os escolhidos –, podemos dimensionar que eles comunicam, de forma específica, muitas outras coisas. Muitos outros itinerários podem ser seguidos que não apenas aqueles sobre as inversões de papéis dos negros. É o que procuramos apresentar aqui.

Nesse sentido, as considerações de Lévi-Strauss são significativas, porque ressaltam que, mesmo que não tenhamos acesso às formas mais elaboradas dos elementos de que tratamos – mitos e ritos – sejam eles de populações distintas ou não, é possível empreender uma análise. Isso porque postular uma versão mítica completa para realizar uma análise não faz sentido, conforme esclarecemos. A citação abaixo é ilustrativa, pois destaca as transformações míticas empreendidas pelo próprio mito, no caso, pelo seu sistema de referência, haja vista que são antes os mitos que se pensam entre si, podendo abrir itinerários diversos, que remetem a inúmeros temas:

não existem versões boas ou más de um mito; ou que, de todo modo, não cabe à análise julgar em função de critérios estranhos à matéria de seu estudo. São antes os mitos que se criticam uns aos outros e se escolhem, abrindo na massa confusa do corpus certos itinerários que não teriam sido os mesmos caso um determinado mito tivesse emergido antes de um outro. (LÉVI-STRAUSS, 2011, p. 609) [grifos nossos]

Salientamos que cada versão do mito é passível de análise, e expressa a influência de um duplo determinismo que, de um lado “a liga a uma sucessão de versões anteriores ou a um conjunto de versões estrangeiras” (IBIDEM, p. 606), e, por outro, age de modo transversal “por imposição de origem infraestrutural que exige a modificação de determinados elementos, o que acarreta a reorganização do sistema para acomodar tais diferenças a necessidade de ordem externa” (IBIDEM).

O autor se refere então à estrutura e aos vínculos que os mitos podem elaborar por meio de “seu sistema de referência”. E aponta que as versões de um mito se referem simultaneamente ao conjunto dos mitos do qual faz parte, assim como se modificam devido a situações diversas, sejam elas em decorrência do contato com outros povos e/ou de situações históricas, havendo a necessidade de integrarem diferenças externas em seu sistema, modificando-o. Assim, as modificações de um mito remetem tanto ao próprio conjunto mítico, às versões estrangeiras a esse conjunto, devido às situações diversas, quanto a acontecimentos que não propriamente sejam outros mitos.

O trecho acima dialoga, por exemplo, com as concepções indicadas por Franz Boas (2003) acerca das relações entre mito e história, a saber, de como os primeiros podem se articular aos segundos e ainda assim fazer referência ao conjunto de mitos de uma dada população, transformando-se neste processo.

Para o caso, aqui analisado, das narrativas míticas de aparição de Nossa Senhora aos antigos negros escravizados, percebemos que são resultados de transformações encadeadas no sistema mítico devido ao contato entre povos diferentes ainda no continente africano (africanos e europeus), das dinâmicas de conversão promovidas pela Igreja Católica, do processo escravista, da diáspora, da chegada desses povos à América e seus contatos com populações indígenas, políticas colônias, imperiais e mesmo da república, enfim, rearticulações diversas de ordem externa, além daquelas referentes a um conjunto de mitos dos bantu.

Como é possível notar, salientamos que as articulações diversas de ordem externa não excluem eventuais diálogos e transformações baseadas também no conjunto dos mitos do qual fazem parte. É assim que, além das influências externas, os mitos também possuem sistemas de referência internos.

As versões aqui reunidas para análise parecem estar inseridas em um contexto onde foram rearticuladas concepções referentes a um sistema mítico e ritual existente, sobretudo, entre os povos bantu da África Centro-Occidental, e que continuam em transformação. Nesse sentido, pretendemos apontar que as versões atuais de aparição de Nossa Senhora nos congados são rearticulações de sistemas míticos e rituais que estiveram em transformação durante alguns séculos. Com isso, pretendemos indicar que a adoção de Nossa Senhora do Rosário pelos negros no Brasil não se deve apenas a uma imposição da catequese católica e/ou do colonizador europeu, mas depende também, de um conjunto de mitos em transformações, estes, entendidos como um sistema de referência.

Percebemos que são significativos alguns motivos destacados por Heusch (2000) sobre os mitos e rituais dos bantu da Costa Ocidental da África, sobretudo os *Kongos* setentrionais, os *Yombe* e os *Vili*. Alguns ritos e mitos destacados por Heusch se referem à mãe primordial, simultaneamente responsável pela fertilidade da terra e da sociedade, pois, além de estar associada ao poder das águas (*kalunga*), a mãe primordial, conforme sugere o nome, é também a mãe de inúmeros seres, sejam eles, monstros, humanos, ancestrais, albinos, etc. O status de mãe primordial é indicado pelo próprio Heusch (2000) a partir de motivos míticos e rituais. O status dessa mãe primordial seria produzido nos rituais pela junção dos poderes

*simbi e nkita*. George Balandier (2013) também apresenta alguns materiais acerca da mãe primordial entre os kongo.

Vale destacar que, entre os bantu da costa ocidental africana, há uma séria de mitos e rituais que articulam os poderes da fertilidade da terra e da sociedade e que estes, condensados em um objeto de poder, *Nsanga Nkita*, são concebidos como a mãe de todos os seres e clãs que, por ventura possam existir.

Passamos então àquilo que Lévi-Strauss considera como interno a alguns mitos, uma concepção acerca da “abertura para o outro”, tema indicado pelos mitos reunidos em *História de Lince*. O tema da “abertura para o outro” se afigura na obra a partir da reunião de um conjunto de mitos de populações ameríndias que sugerem mecanismos específicos de conceber “o outro”. E que foi por meio dessa chave que teriam concebido a chegada dos europeus neste continente.

Procuraremos apontar como esse motivo, o da “abertura para outro”, pode ser dimensionado em outros contextos etnográficos, como os apresentados por Luc de Heusch (2000) acerca dos bantu, por exemplo. Assim, destacamos que esse motivo também está transformado nas versões míticas de aparição de Nossa Senhora do Rosário. É isso que os diferentes personagens que aparecem nas narrativas míticas e nas versões rituais parecem sugerir.

## **6. Da “abertura para o outro”: *Nsanga Nkita* e Nossa Senhora do Rosário**

A discussão sobre como povos de diferentes locais conceberam o contato com os europeus e com o mundo ocidental, resultado das grandes navegações e da expansão mercantil e colonial entre os séculos XV e XIX, é explorada por diferentes etnólogos. Cada qual apresenta uma abordagem peculiar acerca dos métodos de análise, mas o *leitmotiv* é a interação entre povos diferentes quando se encontram em situações sociais, momentos históricos e culturais específicos de contato com o outro.

A articulação dos diferentes povos a um sistema transoceânico de comércio, em contextos de contato e consolidações coloniais, conduziu à reflexão antropológica para o clássico tema das relações entre mitologias, rituais, histórias, técnicas e concepções de mundo distintas. Dimensionar essas relações foi uma tarefa que mitos de diferentes povos também empreenderam, assim como o fez a Antropologia. Percebemos que não é necessário indicar que essas formas do conhecer, expressas, seja por povos diversos e por ocidentais, abordam de forma peculiar as concepções sobre “o outro”.

Lévi-Strauss (1993b) aponta alguns motivos mitológicos dos índios da América do Norte, pelo quais os mesmos poderiam ter concebido a chegada dos europeus à América. Trata-se, segundo o autor, do tema da “abertura para outro”, que pode ser identificado em motivos de mitos diferentes ou em variações de um mesmo mito.

Como exemplo de outras argumentações sobre o tema, Marshall Sahlins (1990 e 2008) aborda o contato entre havaianos e ingleses, realizado pela frota comandada pelo capitão James Cook. O autor ressalta as interações culturais em meio a contextos culturais vividos por cada grupo social no momento do contato. E aponta, assim, a leitura feita por ingleses e havaianos acerca de um mesmo evento. O argumento geral é que a participação dos havaianos nesse contato cultural não se resume a serem espectadores ou sujeitados aos processos históricos ocidentais, mas que foi através de uma concepção de mundo específica que leram e conceberam esse contato e, ao mesmo tempo, reelaboraram suas concepções de mundo (SAHLINS, 2008).

Manuela Carneiro da Cunha (2009), no texto *Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela*, indica através de algumas transformações como o mito de Aukê, dos índios Ramkokamekra-Canela, do estado do Maranhão, influenciaram o movimento messiânico dos mesmos em 1963. Apesar dos importantes apontamentos das interações entre rito e mito destacados pela autora, importa enfatizar que aqueles índios viveram um messianismo influenciado por um modelo preexistente. E sobre o culto messiânico destaca:

Meu intuito é mostrar que, enquanto esse culto é a contrapartida da estrutura social canela, o desenrolar das ações, tal como foi entendido pelos atores, refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado às avessas para o triunfo indígena e a derrocada final dos brancos. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, pp.15-16)

O mito de origem do homem branco acima referido está fundado na conceitualização de uma situação de desigualdade entre povos, e, citando George Balandier sobre os momentos que ocorrem em uma situação colonial, a autora destaca o reconhecimento, a interpretação do fato colonial e a conseqüente reação ao mesmo.

Além das concepções desses outros, quando do contato com um outro, Carneiro da Cunha utiliza um arcabouço reflexivo para tratar de outro tema que também nos interessa, da aplicação de um tratamento mitológico a algo que diz respeito à história:



Dizer de uma história que ela é mitológica, como Lévi-Strauss assinala, não significa que ela contenha erros ou omissões – pode ou não contê-los – mas implica, isso sim, que ela *transborde de sentido*, um sentido que lhe é anterior, já que remete a uma classificação, a uma ordem que preexiste e o determina. (IBIDEM, pp.16) [destaques no original]

Esta reflexão se insere naquelas sobre as articulações entre mito e história nos mais diferentes contextos, e como populações com concepções específicas, ao entrarem em contato com os europeus e suas tecnologias, sobretudo com aquelas da narrativa sobre o tempo, o fazem a partir de elementos próprios. Elementos estes que se rearticulam de forma a conceberem este contato.

Outra ênfase importante é aquela que se refere ao transbordamento de sentido presente no mito, o que Lévi-Strauss (2003) destaca como sendo o sentido da linguagem mítica que decola do fundamento linguístico de onde começou se desdobrando, ou seja, a potencialidade que pode se desdobrar na narrativa mítica. E, ainda, o que permite aos mitos se pensarem.

Apresentados os exemplos acima, passaremos a outros.

O contato com o outro concebido pelos africanos da costa ocidental, são detalhadas por Luc de Heusch (1982 e 2000), inclusive no que se refere às concepções cosmológicas desses povos em meio ao contato com o europeu, sobretudo com os portugueses. Procuraremos então contrapor a “concepção sobre o outro”, destacada por Heusch entre alguns povos bantu, àquela que parece se desdobrar nos festejos do congado.

No que se refere aos bantu, Luc de Heusch (1982 e 2000) aponta como o ritual de iniciação, *kimpasi*, e as concepções, de alguns desses povos, sobre os “*albinos que vinham do mar*” (espécie de ancestrais mortos) e a “*mãe dos albinos*”, foram articuladas no contexto de contato com os europeus e devido a este. Assim, valendo-se desses motivos, além de diversas outras concepções cosmológicas indicadas pelo autor, eles conceberam o contato com os europeus.

Luc de Heusch (2000) demonstra uma série de nomes e definições de propriedades que são as forças a animarem e a potencializarem os *nkisi*. As forças que animavam cada um desses artefatos eram bem nomeadas entre diferentes povos bantu, a ponto de existirem inúmeras especificidades e diferenças entre eles. Seria difícil, portanto, precisar um sistema de força *nkisi* devido às especificidades das definições bantu, sejam elas referentes às concepções de força, e quais poderes passariam a animar um *nkisi*, ou aos mitos e rituais a eles associados. Alguns *nkisi* se referem aos poderes que advêm da água, outros aos poderes da mata, outros, dos ancestrais. Esses poderes eram canalizados através de rituais, para serem as

forças que animavam um determinado *nkisi*. Esses objetos fe(i)tiches, diria Bruno Latour (2002).

Os poderes que os animavam também poderiam passar a dar nome ao objeto, como seria o caso do poder advindo da água, gênios da água, *nkita*, que também poderia se referir ao próprio objeto construído a partir da manipulação desse poder. Aquele que nos interessa é o composto pela junção de *simbi* e *nkita* por meio de rituais específicos. É o que procuraremos destacar como sendo *Nsanga Nkita*

Heusch (2000) afirma que os europeus que chegaram à África foram chamados de *bisimbi*, o que indicaria albinos. Para alguns povos kongo, os albinos não são a reencarnação dos ancestrais, mas espíritos aquáticos, espécie de gênios da natureza (*nkita* ou *simbi*). Vemos que os espíritos da água, *nkita*, por meio de rituais específicos, *kimpasi*, teriam seu poder conferido a um fe(i)tiche, que se refere a toda a fertilidade; cujo nome é *Nsanga Nkita*.

É destacado que nos ritos de iniciação *kimpasi*, os noviços entrariam em contato com alguns peixes, que seriam os mediadores entre os homens e os espíritos da água. Esses rituais se desdobram na presença do grande “fetichê” do *kimpasi*, *Nsanga Nkita*. No caso, ele é composto por elementos vegetais e minerais de origem aquática e também de grãos de bananeira selvagem, identificada pelo autor com o nome de *Ensete Giletti*.

Vale destacar que a palavra *nsanga* pode designar a descendência do homem, e também a um fe(i)tiche que tem esse nome, que se refere, por excelência, a toda a fertilidade (HEUSCH, 2000, p. 171).

Heusch (2000) aponta, ainda, algumas versões de um mito dos kongo coletadas em 1936, que se referem às tentativas de uma jovem heroína, *Nkenge*, que empreende algumas buscas, sem êxito, aos *nkita*.<sup>196</sup> O autor destaca o motivo da pesca mítica informada em outras versões reunidas pelo autor que, inclusive, dedica um capítulo ao tema *La pêche aux esprits 'nkita'*. E chega mesmo a afirmar que *nkita* são os deuses clânicos. E, mais, destaca que a junção *simbi-nkita*, conforme destacaremos adiante, refere-se a procedimentos xamânicos e não a uma possessão.

Vemos, então, que o encanto *Nsanga Nkita* resume os poderes dos gênios da água, *nkita* e *simbi* confundidos. Heusch destaca alguns materiais apresentados por Van Wing sobre os Bacongo acerca desses pontos<sup>197</sup> e apresenta também a posição de outros intelectuais

<sup>196</sup> Os mitos são por ele designados como M 74, M 75 e M 76 (HEUSCH, 2000).

<sup>197</sup> Sobre estes pontos ver HEUSCH, 2000, p. 172. Sobre tudo a citação de Van Wing, que indica a imbricação de *simbi nkita*, o homem *nkita*, o deus criador *Nzambi* e o poder da água.

kongo, como Fu Kiau e, também, Mata Makala. Por fim, o autor passa a destacar a existência do seguinte motivo, o de uma água original, habitat primitivo de *simbi* e *nkita*.

Fu Kiau indica que entre os kongo a origem de todas as coisas é a água, que é também a vida, pois tudo vem da água e também tudo vive da água, apontando que sob a água do oceano, e também sob a dos rios, outro mundo replica o inverso do nosso.<sup>198</sup> Vale destacar que *kalunga* aqui se refere à água dos oceanos e à dos rios, assim como a passagem para o outro mundo. Voltaremos a esse ponto logo adiante.

Sobre *Nsanga Nkita* vemos que é um poder terapêutico que poderia ser conferido aos iniciados, tendo um caráter de proteção. Está ligado aos clãs, ao seu surgimento e à sua proteção; é um poder construído e consolidado coletivamente. Os poderes que o animam advêm da natureza, especificamente das águas, mas a depender da população, poderia advir da mata ou da terra. É responsável ainda pelas chuvas e pela fertilidade da terra, e é responsável também pela produção dos diferentes seres, que não apenas os humanos, pois é a mãe original, primordial, da qual todos são filhos. *Nsanga Nkita* é tanto a produtora dos humanos e dos demais seres que esses povos concebiam, tal como os albinos, os “monstros” diversos – pois são seres com a falta de alguns membros ou o excesso destes. Também é a mãe original dos clãs que podem surgir. Os kongo também fazem rituais nas águas para *Nsanga Nkita* com intuito de proteção dos diferentes clãs.

Dentre os usos e poderes associados a *Nsanga Nkita* há o de mãe primordial ou original, da qual tudo se origina. Está associada, portanto, à fertilidade da terra e da sociedade.

Essa fertilidade é indicada de forma exacerbada, uma hiperfertilidade, por outras versões míticas, tal como a da mãe original dos kongo (*Mbangala Muanda*). Ela dá origem a nove ancestrais de clãs e possui também nove seios, como destaca a versão M 69 (HEUSCH, 2000, p.137). Dentre esses há Nzondo, que são homens incompletos fisicamente (uma orelha, um braço...), mas dotados de poderes mágicos, os Nzondo, são representantes da primeira humanidade. Em M 65, Nzondo ou o povo Nzondo está na origem da dispersão do povo kongo. Passamos então ao tema da dispersão dos kongo, assim com da dispersão dos clãs.

Ainda citando Van Wing, Heusch indica a presença de *Mpemba Nzinga* como a mãe original que envia um homem de cada clã a se exilar com suas mulheres e crianças para conquistar uma nova terra (HEUSCH, 2000, p. 98).

---

<sup>198</sup> A argumentação de Fu Kiau prossegue, inçando ainda o signo da cruz como um esquema bio-cosmogônico. O argumento é que esse objeto já teria um significado preciso entre esses povos. Sobre esse ponto, ver Heusch (2000, p. 173).

George Balandier (2013) também aponta a dispersão desses povos, e que em certo momento teria ocorrido uma ordem emitida pelo reino Mbanza-Kongo para que a população empreendesse uma migração, indicada como sendo em direção a nordeste. Segundo Balandier, é o clan *Mpungo* que dirige esse movimento de expansão que irá culminar com o surgimento de outros clãs e de expansão do Reino do Kongo.

Nota-se que George Balandier indica a mãe original como sendo Ma Mpolo e seus respectivos descendentes Ma Lengi, Ma Mpemba e Ma Nkengi. A segunda parece ser a indicada acima por Van Wing.

Destacamos que *Nsanga Nkita* é um fe(i)tiche construído coletivamente através da busca dos gênios da água. A água está presente como a força que consolida a fertilidade de dar e manter a vida, a fertilidade, seja da sociedade confundida também com a da terra. Os gênios da água, *simbi-nkita*, espécie de poder simultâneo dos ancestrais e da natureza, são buscados para serem introjetados em *Nsanga Nkita*. Essa garante a proteção de todos os clãs e é concebida como a mãe primordial. Ora, todos os seres, sejam eles humanos e não-humanos, são concebidos como filhos dessa *Nsanga Nkita* a que, como indicam os kongo, também a concebiam como a mãe dos albinos.

Junto ao objeto *Nsanga Nkita*, o poder da fertilidade primordial, temos também a figura da mãe original, que está diretamente relacionada à dispersão mítica dos clãs e que fundamenta também a expansão do reino Mbanza-Kongo, como evidencia Balandier (2013). Há, portanto, inúmeros motivos associados aqui à mãe original, dentre os quais os da dispersão dos clãs, dos poderes das águas e dos ancestrais, da fertilidade da sociedade e dos poderes terapêuticos.

É importante destacar ainda que desde a chegada dos europeus, vindos do mar (*kalunga*), não é de se estranhar que os africanos da costa ocidental os concebessem, eventualmente, também como oriundos da mãe primordial. Esta que é responsável seja pelo surgimento dos clãs e dos diferentes seres. A associação feita pelos kongo para os europeus, indicada por Heusch, é *bisimbi* (espécie de albinos que vinham do mar), o que parece corroborar com a ideia de que também os europeus eram vistos com filhos dessa que indicava a fertilidade primordial.

É significativa então a figura, o objeto mesmo, de Nossa Senhora do Rosário. A imagem da santa tendo em suas mãos um Rosário e uma criança, no colo, é sugestiva. A figura alude a santa como a mãe, no caso do catolicismo, de Jesus Cristo, filho de Deus, mas também é mãe dos homens.

Podemos apontar que os albinos eram concebidos pelos bantu como os ancestrais, aqueles que vinham do mar, e a mãe dos albinos de lá advinha, pois se confunde com o poder dessas águas. Água é denominada como *kalunga* e os poderes que de lá advêm, os gênios da natureza, por *nkita*. As águas ainda remetem à passagem entre este mundo e outro.

Segundo Alexis Kagamé (2004), esses sentidos diversos estão articulados ao termo *kalunga* entre diferentes povos bantu da costa ocidental. *Kalunga* pode ser tanto o mar, como aquilo que liga o mundo dos vivos ao outro mundo (dos mortos, dos ancestrais), mas também pode estar associado ao poder que irá animar um *nkisi* ou um *nkita*, após ser ali depositado por meio de práticas específicas – normalmente coletivas.

As concepções dos bantu sobre a mãe original ou primordial, pode ser percebida pela materialização de um fe(i)tiche, *Nsanga Nkita*, que, por sua vez contém os poderes da natureza, da água, da fertilidade primordial [...]. Assim como há a existência de outros motivos míticos acerca da dispersão dos clãs associados à mãe original, podemos indicar que havia entre aqueles povos concepções específicas pelas quais eles poderiam ter concebido e dialogado com o catolicismo. E, assim, eventualmente associando algumas de suas concepções a alguma imagem de santo católico. Nossa Senhora do Rosário seria uma delas.

O fato de a imagem da santa aparecer, nas versões míticas dos congados atuais, na água, na mata e na rocha, portanto, na natureza, é bastante sugestivo. Há o fato de ela ser a mãe de todos aqueles que empreendem a busca da mesma. Busca que se estabelece a um local da natureza, seguido da tentativa de introdução da santa em meio à comunidade em questão, sendo que a mesma encarna, de certa forma, os poderes exteriores à comunidade, e que serão nela introjetados devido à atuação dos grupos rituais – ponto que indica a introjeção de poderes da natureza na comunidade através da permanência da santa na mesma.

A associação de Nossa Senhora do Rosário como a mãe de todos os grupos indicados nas versões míticas dos congados é bem significativa. Tanto a busca empreendida pelos diversos grupos quanto o fato de todos se reunirem na saudação à santa, configura Nossa Senhora do Rosário como a mãe de todos os grupos sociais que, por ventura, se apresentam nas versões míticas e também nas rituais; vigário, índios, brancos, negros, tipos específicos de negros...

A associação da santa como vindo das águas e a saudação da mesma em um festejo que se realiza antes do período das chuvas, demarca o início da primavera e sugere ainda a associação com a fertilidade da terra. Sugere-se, então, que o culto a Nossa Senhora do Rosário entre os festejos do congado se refere àquela que provê todos os grupos. A associação

entre fertilidade da sociedade e fertilidade da terra, das colheitas, indicada pelo elemento da água, também é significativa.

A concepção que as versões míticas e rituais dos congados atuais sugerem acerca de Nossa Senhora do Rosário, possuem paralelos com algumas daquelas concepções dos povos bantu em torno da lógica que organiza os elementos de *Nsanga Nkita*, e também em torno do tema da mãe original que dá origem à dispersão dos clãs.

Entre os bantu da Costa da África Ocidental, o fe(i)tiche *Nsanga Nkita*. Refere-se então à concepção sobre a mãe primordial, da qual tudo provém, que concentra em si poderes da natureza, sobretudo das águas, a ser inserido na comunidade para a boa existência desta, sendo a protetora dos diferentes clãs... Essas articulações também se desdobram no esquema festivo do congado em meio à posição que Nossa Senhora do Rosário sugere, devido à análise dos rituais do congado e das versões míticas de sua aparição aos antigos negros escravizados.

Podemos ver que tais articulações não são possíveis apenas devido às semelhanças formais ou estéticas – entre os fe(i)tiches Nossa Senhora do Rosário e *Nsanga Nkita* –, mas são referentes também às mensagens e às lógicas que ali se desdobram, e que podem ser extraídas dos *elementos* míticos e rituais dos congados, por um lado, e dos bantu, por outro. Mas isso, desde que ambos tenham sido reduzidos a suas formas estruturais para fins de análise e comparação<sup>199</sup>.

### **6.1 Os congados e os bantu: reverberações cosmológicas**

Levando-se em conta que entre os bantu há concepções cosmológicas que indicam paralelos com as saudações feitas pelos congados atuais a uma santa, como podemos considerar alguns dos argumentos que indicavam eventuais razões para a consolidação do culto de Nossa Senhora do Rosário como a santa dos negros no Brasil?

Dentre aqueles argumentos temos: o culto de Nossa Senhora do Rosário na África, e, mais tarde, nas senzalas do Brasil, teria sido devido à imposição da catequese católica; o culto à santa teria sido introduzido pelos europeus que iam lidar na África, pois eram devotos da mesma e teriam disseminado por lá o culto da santa. Essas posições indicam uma espécie de imposição religiosa europeia devido às suas instituições e aos eventuais controles coloniais, econômicos, políticos, etc.

---

<sup>199</sup> Para os povos bantu, Luc de Heusch reduziu uma enorme série de mitos e ritos, e foi o que procuramos fazer aqui, não sem dificuldades e problemas, acerca das versões míticas e rituais dos congados.

No entanto, a visão de que os europeus que foram lidar na África tinham como santa de devoção Nossa Senhora do Rosário, é significativo. Disseminando o culto desta santa, ou pelo menos desta imagem<sup>200</sup>, na África, povos africanos bem poderiam ter tomado contato com a mesma, reformulando-a a partir de suas cosmologias.

Ainda é importante considerarmos que, apesar dos muitos cultos a santos negros que a catequese apregou entre os africanos escravizados no Brasil, foi uma santa branca, com o seu filho branco no colo e com o Rosário de Maria em mãos, que predominou entre as populações negras no Brasil. Entendemos que tal fato tem a ver não com uma imposição de uma santa pelos europeus aos bantu, mas de preceitos cosmológicos que se articulavam entre estes últimos, pelos quais puderam dialogar e abarcar o outro – o catolicismo europeu – a partir de elementos que lhes eram próprios, que lhes eram dimensionáveis.

É possível apontar então que o culto a Nossa Senhora que se disseminou, reflete menos uma imposição cristã e europeia aos bantu do que eventuais paralelos com temas cosmológicos existentes entre eles. As cosmologias que foram transformadas nesse processo.

Enfatizamos que preceitos cosmológicos bantu foram transformados no contato com preceitos cristãos, o que ocasionou a adoção de Nossa Senhora do Rosário como a santa dos negros no Brasil. Santa que apresenta elementos de cosmologias bantu e europeia, rearticuladas pelos negros africanos e seus descendentes no Brasil.

Nesse sentido, não estamos afirmando que os congados atuais sejam bantu ou não. Eles são e não são ao mesmo tempo. O mesmo pode ser dito acerca de serem e não serem ao mesmo tempo católicos, brasileiros, afro-brasileiros. Essas definições dependem de como as concebemos. Atribuir tais definições a eles conduz a não tomarmos suas próprias designações.

Eles são, portanto, congadeiros, suas classificações nativas é que importam na definição de suas identidades, pois são os moçambiqueiros, vilãozeiros, catupezeiros, e outros mais que possam ali se desdobrar, de tal ou qual lugar. A etnicidade que ali se apresenta – identidades nada estanques – é múltipla, pois engendram virtualidades sempre possíveis de serem dimensionadas e consolidadas, seja quando das execuções rituais ou quando das narrativas míticas.

Vemos que o mais importante são aquelas concepções nativas articuladas pelos congados acerca do que fazem, de como fazem e do que são. Como articulam suas reciprocidades, seja internamente, com outros grupos, com instituições diversas e com os não-

---

<sup>200</sup> Como já indicado em outro lugar, eram distribuídas na África pelos padres franciscanos estampas de pano com a imagem de Nossa Senhora do Rosário...

humanos. Suas concepções pode-nos permitir pensar suas relações. Importa destacar então o moçambiqueiro de um grupo, o catupezeiro de outro, enfim, o congadeiro de tal ou qual grupo, para a clássica paráfrase a Marcel Mauss (2003).

As concepções desses atores acerca de suas relações e classificações sociais não podem ser subsumidas em decorrências da utilização de outras categorias. As concepções nativas articulam considerações mais importantes sobre o que são e como se pensam, do que as eventuais tentativas de defini-los, valendo-se de rótulos teóricos que eles não têm conhecimento ou, ainda, se têm, o utilizam com aspas. Daí a importância de percebermos o que os estilos de terno sugerem para pensar as relações entre os ternos nos festejos do congado, e não tentarmos vê-los como grupos de procedência, etc. Podemos afirmar que os estilos de ternos de congado remetem às estruturas de reciprocidades. É isso que também se desdobra entre os bantu quando observamos suas dinâmicas de clãs, dinâmicas indicadas por Balandier (2013), mas que, obviamente, em cada caso apresenta formas específicas.

Assim com se tem o congado de tal ou qual lugar, é possível dizer também que há a Nossa Senhora do Rosário de tal ou qual lugar que, apesar de ser uma única santa, ela também é múltipla. Destaque também para as diferentes imagens de Nossa Senhora do Rosário que existem, pois ao serem produzidas, podem ter sido evidenciados alguns nuances, algumas saliências, uma cor, um elemento. Muitas das vezes as mãos que esculpiram esses santos foram as mesmas mãos negras que garimpavam ouro e diamante ou, ainda, os descendentes destes.

Destaque aqui para a imagem de Nossa Senhora do Rosário no distrito de Milho Verde [M.3/R.3], que foi feita pelos negros do quilombo próximo, e que hoje atuam no Catopé de Milho Verde [R.3]. Os moradores destacam que a santa na igreja de Milho Verde é dos negros, foi feita com a madeira de lá, e sendo, ainda, uma imagem oca.

“Santo do pau oco” é uma expressão comum em muitas cidades de Minas Gerais, como em Ouro Preto, Mariana, São João del-Rei, e outras mais. Conta-se que os santos eram feitos dessa forma para ali esconderem ouro. Guardadas nas igrejas, essas imagens literalmente garantiriam futuras alforrias!

Relembramos que já os *nkisi*, feitos em madeira e adornados com inúmeros elementos vegetais, minerais e animais, como já destacado aqui, eram ocos. Havia aberturas nas costas dos mesmos, no centro do tronco, etc. Temos que, as “concavidades internas” também eram realizadas quando da produção dos *nkisi* na África, pois eram ali depositados os elementos que iriam garantir o poder do *nkisi*.



Retornamos, mais uma vez, ao contraste entre mensagens e princípios que se articulam nos congados e na cosmologia bantu, isto porque tais mensagens e princípios também podem ser contrastados entre os mais diferentes povos. Podemos dizer, não são exclusividade dos bantu os princípios de reciprocidade, assim como não o são a realeza, ou ainda concepções acerca da fertilidade atreladas à figura materna, a matrilinearidade, a produção de estatuetas com saliências internas, etc. Dito isso, apontamos que elementos presentes entre mitos e ritos dos congados poderiam ser contrastados com materiais relativos a outros povos. No entanto, o que se vê aqui é a tentativa de organizar também toda uma discussão sobre “o negro no Brasil”, discussão que não conseguia conceber e/ou rastrear elementos dos bantu em meio às manifestações afro-americanas.

Vemos que as comparações aqui estabelecidas pretendem saudar a que pode ser vista como uma dívida histórica dos estudos braisleiros para com as populações da África Ocidental. Importância destacada por J. Vansina no prefácio do livro organizado por Linda Heywood (2012).

Para finalizar, é óbvio que modificações diversas ocorreram em um sistema cosmológico devido a acontecimentos históricos variados, mas importa dizer que as populações dominadas e massacradas, valeram-se de mecanismos próprios que foram rearticulados, permitindo experienciar e conceber de forma peculiar acontecimentos diversos, ou seja, mesmo sob um aparato escravagista, colonial e opressor.

As rearticulações operacionalizadas nos festejos do congado, indicadas pelas versões rituais e do mito de aparição da santa, são discursividades que compreendem tanto outras cosmologias quanto acontecimentos históricos diversos.

É isso que as diferentes manifestações de matriz africana existente no continente americano também parecem indicar. Elas também são meios de, no decurso dos acontecimentos históricos, conceberem e atuarem no mundo a partir de elementos cosmológicos diversos; e mesmo que sejam peculiares, encontram-se em constante transformação. É importante que essa história, que esse mito e essa experiência sejam dimensionados, pois possuem conteúdos e formas discursivas bastante próprias de se produzirem e se rearticularem. As manifestações afroamericanas precisam ser entendidas enquanto espaços onde se articulam conhecimentos específicos acerca do Novo Mundo.

Para destacar a multiplicidade que se desdobra quando da análise dos motivos diversos indicados por mitos e ritos, pois seus temas se desdobram ao infinito, não havendo um

término para a análise dos mesmos, atemo-nos, por fim, à indicação de Lévi-Strauss na abertura do *O cru e cozido*:

O estudo dos mitos efetivamente coloca um problema metodológico, na medida em que não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-lo. (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 24)

## CONSIDERAÇÕES

Desde a presença de europeus, sobretudo de portugueses, na África Centro-Ocidental em fins do século XV, relações foram estabelecidas entre os diferentes reinos locais, suas populações e a coroa portuguesa. Missionários católicos de diferentes países também estavam na região no período indicado, atestando a forte articulação entre o catolicismo europeu, ibérico, e as concepções de mundo dos nativos africanos. O encontro entre reinos africanos e os europeus, assim como seus desdobramentos, foi trabalhada por diferentes autores, como Alfred Adler (1980), Luc de Heusch (1982 e 2000), George Balandier (2013), dentre vários outros.

As interações iniciadas no século XV culminaram, anos mais tarde, na escravidão de diferentes grupos étnicos africanos, que foram enviados em pequena escala para a Europa e em grande escala, de forma massiva e compulsória, todas elas muitíssimo violentas, entre os séculos XVI e XIX, para o sul, centro e norte do continente americano, sendo empregados como escravos nas colônias que se constituíam.

Na África Subsaariana os europeus negociavam com os reinos lá existentes e também promoviam a evangelização cristã, propagando irmandades católicas e construindo Igrejas diversas, principalmente na região do que hoje é o Congo e Angola. O diálogo promovido entre a religiosidade cristã e as experiências e práticas mágico-religiosas dos diferentes povos africanos, tal como os bantu, em um contexto de guerras e posteriores configurações coloniais, resultaram em confrontos e especificidades culturais diversas. Assim, a consolidação de uma espécie de “catolicismo africano”, ainda no século XVI é indicada por pesquisadores como J. Vansina (2010) Linda Heywood (2012), Marina de Mello e Souza (2002) e Célia Borges (2005). Certo é que já no século XVI haviam se disseminado práticas católicas que foram reformuladas segundo concepções específicas dos mais diferentes povos da África Centro-Ocidental.

Compreendemos que as interações entre povos diferentes, mesmo em meio às relações de dominação econômica, física e simbólica, constituem processos nos quais novos arranjos sociais se configuram a partir de sistemas socioculturais inicialmente em contato. Sabe-se que estes novos rearranjos são, portanto, transformações de transformações.

É neste sentido que Luc de Heusch (2000) indica que populações bantu da África Centro-Ocidental consideraram a chegada dos portugueses na África por meio de concepções sociais, culturais e cosmológicas próprias. Concepções que podem ser dimensionadas quando

se analisa a mitologia, os rituais e a organização social dos diferentes povos africanos. Povos que, antes mesmo da chegada dos europeus, já se encontravam em interações diversas. A cosmologia, as práticas mágico-religiosas, os mitos, a língua e os diversos reinos se interpenetravam, havendo dinâmicas específicas de interação entre os mesmos.

De maneira geral, é possível indicar que quando alguns povos bantu entraram em contato com os europeus; foram suas cosmologias que se rearticularam de forma a conceber estes últimos, este outro que chegava do mar. Luc de Heusch destaca que os bantu da costa ocidental associaram os europeus aos albinos, que tinham sua morada no mar. Ele também aponta as concepções daqueles povos a partir de um grande conjunto de mitos de povos vizinhos e, seguindo as sugestões das análises míticas de Lévi-Strauss, destaca mensagens, inversões, simetrias e transformações entre os materiais míticos e rituais da África Bantu, extraíndo sentidos diversos e contrastando-os.

Assim, Luc de Heusch formula algumas mensagens extraídas dos mitos, acerca da mãe primordial entre os kongo, aquela que vinha das águas e que detinha tanto o poder de fertilidade da terra como de produzir diferentes povos, sejam eles monstros, ancestrais, albinos, clãs e outros mais (HEUSCH, 2000). Temos aqui alguma das concepções bantu mobilizadas e transformadas nesse processo, quando do contato com os europeus. Consideramos que através de suas cosmologias e das possibilidades que elas lhes ofereciam, foram articulados meios e concepções para dar conta de conceber o contato com outros povos. Este processo, obviamente, resultou em transformações.

Destacamos que os diferentes povos, africanos e europeus, rearticularam esse encontro de maneiras particulares, reelaborando-as no processo. Importa apontar que sistemas culturais conceberam o contato com o outro a partir de mecanismos específicos do próprio arcabouço cultural, o que, todavia, não impediu readaptações, reformulações e invenções, no sentido dado por Roy Wagner (2010), pois esses sistemas culturais passaram a se reelaborarem.

Não se trata de indicar que os povos africanos se envolveram de maneira ingênua ou que tenham sido colonizados devido a uma possível leitura enviesada (mítica) em relação à chegada dos europeus em seu continente, como alguns poderiam supor de antemão. Trata-se de enfatizar que acontecimentos – sejam da chegada dos europeus na África, da posterior escravização e envio para América, das experiências da escravidão nas colônias americanas, da abolição, etc – podem ser concebidos segundo perspectivas de mundo bastante peculiares, ocasionando modificações específicas quanto ao entendimento acerca dos mesmos, o que transforma, simetricamente, as próprias concepções de mundo, ou seja, as cosmologias.

A explanação acima é para apontar que povos diversos conceberam momentos marcantes da história mundial de maneiras específicas, rearticulando suas concepções de mundo para dar conta de acontecimentos diversos. Procedendo desta maneira, pretendemos demonstrar que as versões míticas e rituais que se atualizam nos festejos dos congados atuais, articulam discursividades sobre temas diversos que envolvem a diáspora africana para a América. As concepções apresentadas ali sobre o negro no Brasil remetem a perspectivas que não compreendem os mesmos como atores passivos e sujeitados ao processo histórico ocidental de conquista e ocupação do Novo Mundo.

Através desse percurso, podemos destacar que as reflexões sobre as concepções de povos africanos acerca da chegada dos europeus naquele continente, sugerem diálogos e ressonâncias com aquilo que é indicado nas análises das versões míticas sobre a aparição/descoberta de Nossa Senhora do Rosário aos antigos negros escravos e narradas nos festejos dos congados atuais. Também a análise das versões rituais e das lógicas que ali se desdobram oferece paralelos quando contrastado com aqueles materiais. Dentre os temas aqui destacados, temos as reciprocidades que se articulam, sejam entre humanos e entre humanos e não humanos, e entre religiosidades, bem como das dinâmicas com a realeza e/ou com instâncias diversas – o poder público ou eclesiástico, só para citar alguns.

Pretendemos destacar que das versões míticas e rituais do congado podem ser extraídas lógicas acerca dos princípios de reciprocidade que ali se articulam. Princípios de reciprocidade que Lévi-Strauss (2012) destaca como presente, de maneira específica, entre diferentes povos. Princípios que articulam diferentes grupos sociais e ainda estes grupos e sua cosmologia. Os festejos do congado indicam que regras de diferenciações e classificações estão em operação, sejam elas em relação aos grupos sociais diversos, os estilos de congado, bem como destes com entes sobrenaturais e com os poderes da natureza.

Lévi-Strauss (2012) demonstra como princípios de reciprocidade, sujeitos à materialidade disponível para serem atualizados, operam de forma estruturada. E aponta, ainda, que, inseridas na história, as estruturas de reciprocidade dialogariam com aquelas e, ainda, assim, se manteriam enquanto estruturas. Este ponto é fundamental, vejamos:

O contraste, diríamos, quase a contradição aparente entre a permanência funcional dos sistemas de reciprocidade e o caráter contingente do material institucional que a história coloca à disposição deles, e que aliás remodela incessantemente, é mais uma prova do caráter instrumental dos primeiros. Sejam quais forem as mudanças, a mesma força esta sempre em ação e é

sempre no mesmo sentido que reorganiza os elementos que lhe são oferecidos ou abandonados. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.115)

Os elementos diversos que podem vir a ser rearticulados em um sistema podem ser infinitos, ainda mais devido a acontecimentos históricos que podem sugerir outros elementos que até então estariam inarticulados em um dado sistema.

Percebemos que essas formas de apresentação – mitos e ritos – auxiliam a compreender o esquema festivo do congado que se desdobra em diferentes regiões do Brasil. Ora, as diferenças entre estilos de ternos de congado e como se configuram, localmente – apontado aqui como distinto de um local para outro, assim como distintas são as versões do mito de aparição da santa –, sugerem que, à primeira vista, a única maneira de dar conta dessas especificidades seria “apenas” analisando-as localmente.

É notório que a independência do princípio de reciprocidade, indicado pelo motivo das diferenciações entre estilos de ternos de congado, possibilita articulações locais bastante próprias; com regras também próprias. E isto ocorre ao mesmo tempo em que sinalizam, convincentemente, que estão articuladas enquanto estrutura, enquanto estruturas de reciprocidades. É importante citar: “esta independência respectiva do princípio de reciprocidade e das instituições temporárias pelas quais este princípio se exprime em tal ou qual sociedade e num ou noutro momento de sua historia” (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.117).

E mais, essas estruturas são dimensionáveis apenas quando indicamos as variações entre elas, enfim, as formas consolidadas localmente, por meio das quais estão articulados sentidos e elementos variados.

Devido à variabilidade entre os estilos de ternos, as narrativas do mito e os elementos e recursos simbólicos, estes últimos o que valemos para conceber estas variabilidades, o que por sua vez podem se desdobrar ao infinito, acreditamos ter sido possível apontar que estruturas de reciprocidade, entre grupos sociais e destes com a cosmologia, estão em operação nos festejos aqui estudados. No que se refere às articulações das estruturas de reciprocidade aos contextos e variabilidades históricas, citamos novamente:

Ninguém duvida que na maioria dos casos não se possa explicar o aspecto atual de uma estrutura social por acontecimentos do mesmo tipo. Mas seria preciso ser singularmente míope para não ver nada mais além disso. Apesar dos incidentes, conflitos e destruições, as estruturas consideradas permaneceram estruturas de reciprocidade. Sua verdadeira natureza está ligada aos fatores que as fazem subsistir como tais e não à histórica

anedótica que lhes impõe um contínuo esforço de readaptação. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p.119)

Sobre as constantes readaptações e rearticulações referentes aos significados e sentidos que elementos culturais possam assumir, quando passam a operar dentro de um sistema de relações que possui uma estruturação, recorreremos, ainda, a outra passagem de Lévi-Strauss, desta vez em *Antropologia Estrutural II*:

pois, os signos e os símbolos não podem desempenhar seu papel senão na medida em que pertençam a sistemas regidos por leis internas de implicação e exclusão; e porque a característica de um sistema de signos é ser transformável, ou ainda, traduzível na linguagem de um outro sistema com a ajuda de substituições. (LÉVI-STRAUSS, 1993a, p. 26)

Para a análise dos congados, temos então a linguagem nativa operacionalizada nos festejos e nas versões do mito acerca das diferenciações entre estilos de grupos, de suas dinâmicas específicas e de suas rearticulações pautadas por um sistema estruturado, mas que, nem por isso define, de antemão, a posição que estes elementos ocuparão localmente!

Ocorre que os acontecimentos históricos ou contingências de ordem diversa que podem se desdobrar, fornecem materiais que serão articulados pelas estruturas de reciprocidade, rearticulando-as. Assim, o sentido daquilo que será articulado não está garantido, seja pelas estruturas ou pelos materiais, como elementos culturais e simbólicos relacionados a essas estruturas assim dispostas. É neste ponto que consideramos que as elaborações acerca do “*estar no rosário*” (SILVA, 2009) se desdobram.

Propomos que a noção “*estar no rosário*” esteja situada próxima àquela “*casa vazia*” que faz a estrutura funcionar, diria Deleuze (2003), a saber, aquela que permite que duas séries se articulem de formas específicas, garantindo, assim, a produção de significados.

Uma dessas séries seria o universo das regras, das leis ou dos princípios de reciprocidade. A outra seria a dos elementos materiais e simbólicos reunidos em contextos específicos, devido a contingências diversas. Elementos simbólicos que advêm de outros lugares, no caso do congado, da África, do imaginário e das memórias sobre essa mesma África.

O que garante os agenciamentos que se operacionalizam nos festejos do congado é justamente as dinâmicas de atuação ritual que, vinculadas aos segredos e aos “fundamentos”

do congado, remetem a um espaço-tempo próprio do rito, mas que não se restringe apenas a este tempo ritual. Assim, tudo aquilo que um grupo mobiliza para “*estar no Rosário*”, assim como as atuações neste espaço – nos cortejos dos grupos –, é o que permitiria a passagem dos signos aos significados.

As estruturas de reciprocidade no congado, os elementos diversos ali articulados – tal como os fornecidos inicialmente pelos bantu ou por “uma África”, os articulados em meio aos contextos específicos da escravidão, da abolição, do pós-abolição, etc, além do que se denominou por “*estar no Rosário*” nos festejos atuais –, foram abordados neste trabalho de forma a abarcar a multidimensionalidade que é o esquema festivo aqui considerado. Longe de pretender abarcá-lo totalmente, intencionamos sugerir alguns nuances.

Esperamos que algumas mensagens ali veiculadas, e que continuam a se desdobrar, tenham sido bem destacadas, dentre as quais as dinâmicas entre ternos, destes com seres sobrenaturais, das condensações entre poderes sobrenaturais e da natureza e outras mais. Pretendemos destacar, sobretudo, o modo como as mensagens são veiculadas, levando em conta os mecanismos próprios de fazê-lo, por meio das versões do mito e das atuações rituais.

Assim, sugerimos que mensagens articuladas em meio aos motivos míticos e rituais dos festejos dos congados atuais, podem ser percebidas por meio de suas transformações. E ainda, são rearticuladas devido a acontecimentos históricos, tais como a escravidão, a diáspora africana, a abolição, as tentativas de consolidação dessas populações no território, etc.

Os motivos, mensagens e lógicas extraídas das versões míticas e rituais dos festejos dos congados indicam então, contrastes com outros conjuntos de mito estudados entre outros povos. É este o caso da “abertura para o outro”, tema que se desdobra em mitos ou conjunto de mitos de diferentes locais<sup>201</sup>.

A ideia de que por meio dos mitos ou conjunto de mitos se poderia ter acessos a aberturas cosmológicas de alguns povos (comumente acionada de forma específica para abarcar e rearticular o contato com povos distintos), é estimulante. Pensar o motivo de abertura para o outro seria um exemplo interessante da articulação dos elementos internos para dar conta do diferente, assim como dos meios específicos pelos quais diferentes povos se rearticularam para conceber esses outros. Chegamos a perguntar se tal possibilidade de pensar

---

<sup>201</sup> Alguns destes são: os analisados por Lévi Strauss (1981) entre ameríndios norte-americanos; os que Luc de Heusch indica entre os bantu da costa ocidental africana; o que se desdobrou entre os havaianos estudados por Sahlins; dos desdobramentos e rearticulações do naven, ente os iatmul, devido aos contatos com outros povos. A indicação aqui é antes das rearticulações internas feitas por povos diferentes, e em diferentes contextos, sobre a situação de contato com outros povos, sobretudo com os europeus. Indicando assim que a tarefa antropológica de pensar o outro é articulada aqui via a abordagem das transformações míticas e rituais.



o outro, o estrangeiro, o diferente, o que é interno às culturas, poderia ser tomado como universal a todas elas.

Como já destacado, repetidas vezes, as transformações presentes nas versões do mito e dos rituais do congado referem-se, simultaneamente, tanto a conjuntos míticos e cosmológicos, quanto a situações de ordens externas, tais como: encontro entre povos distintos e suas religiosidades; da escravidão passada e o traslado para a América; do povoamento forçado deste continente; das articulações que se sucederam, seja para a obtenção de alforrias e após às mesmas; seja das submissões, conversões, resistências, conflitos e alianças; seja das dinâmicas recentes com a Igreja Católica e demais setores da sociedade; seja das interações entre populações de um mesmo bairro e destes com outras camadas populacionais; etc.

As inúmeras dinâmicas anunciadas nos festejos do congado versam, de forma própria, sobre a elaboração e a rearticulação daquilo que veio a se consolidar como o Brasil. As discursividades que se articulam nos festejos e no mito são entendidas aqui como versões nativas sobre a constituição de uma nação e dos diversos temas aí envolvidos, tal como o dos diferentes povos que aqui se rearticularam. Nos festejos dos congados atuais temos, portanto, uma versão nativa, por meio dos ritos e dos mitos, sobre etnicidade, religiosidade, políticas, reciprocidades...

A partir dos conteúdos e mensagens ensinadas e dimensionadas por esses festejos, procuramos propor alternativas às clássicas e lúcidas considerações de Darcy Ribeiro sobre nós, brasileiros. Após comentar sobre o destino e os suplícios dos negros no Brasil, Darcy descreve:

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios suplicados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz que se conjugara, para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria. A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz do torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviziar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária. (RIBEIRO, 2006)

Obviamente, os ritos e os mitos dos congados articulam inúmeras outras coisas, dentre as quais, a possibilidade de apontar proposições acerca da constituição de uma nação. Nação esta, que poderia conceber esses saberes articulados no festejo, não apenas com respeito ou como patrimônio cultural, mas, talvez, como teorias nativas referentes à miscigenação, às dinâmicas étnicas, às religiosidades, etc. A saber, tomar os saberes acerca da festa a partir de um mesmo grau epistemológico, considerando tais lógicas e saberes como epistemologias acerca de temas ligados à ocupação e desenrolar do Novo Mundo.

Entendemos que muitos dos saberes, manifestados nos festejos, podem estar presentes e incorporados entre nós, o que poderia ser dimensionado pelas interações específicas – nossa etnicidade – sobre o que é o povo brasileiro. É bem propositivo pensar que o brasileiro é o índio, o negro e o branco; um pouco de cada um destes e ao mesmo tempo, nenhum destes exclusivamente. Tal lógica nos remete à máxima de que, apesar das diferenças, e as incluindo, tudo é congado.

É certo que, se temas diversos se desdobram e se atualizam nos eventos rituais, festivos e nas versões do mito, eles também encontram paralelos com dinâmicas sociais da realidade brasileira. Estes mitos e ritos podem inverter alguns conteúdos ou criá-los, e, talvez até mesmo permitir reflexões sobre temas até então impensados no cotidiano, o que é próprio a muitos rituais. Isto ocorreria devido à polissemia tão própria aos rituais nos quais os sentidos e significados, sempre intercambiáveis, estão em constante processo de devir – espaço ritual, espaço de agenciamentos possíveis.

Para finalizar, se Roberto DaMatta destacou os carnavais, as paradas militares e as festas religiosas como os grandes eventos públicos do Brasil, e que auxiliam a pensar este país, o que dizer então sobre os festejos do congado?

Em contraponto aos eventos indicados por Roberto Da Matta para dar conta da especificidade da sociedade brasileira – sugerindo o eixo religião, civismo/estado e festa do povo –, a especificidade do festejo do congado seria a de que os três eixos estariam nele condensados.

E mais, os estilos de ternos e associações étnicas autônomas são articulações de povos historicamente subsumidos e dominados. Nem por isso, esses povos deixaram de se articular, daí os estilos de ternos que se organizam a partir de etnicidades próprias. Ora, as populações que se associam em meio aos festejos, valendo-se destes recursos são, sobretudo, populações

negras, mas também outros que podem ser classificados de forma diversa<sup>202</sup>, tais como agricultores, lavradores e também os trabalhadores informais das cidades, conforme expõe brilhantemente Carlos Rodrigues Brandão (1981). Também tentamos destacar aqui, timidamente, a articulação de diferentes camadas sociais em um ou outro festejo.

Retomando o argumento, os povos que se desdobram e se rearticulam em torno do esquema festivo do congado são, na grande maioria dos casos, aqueles que sempre foram invisíveis às instâncias oficiais de diferentes períodos. Invisíveis à Metrópole Colonial, à Igreja Católica, ao Império e à República. Esses povos foram impactados pela escravidão, e seus descendentes jamais foram absorvidos completamente como cidadãos. É considerável pensarmos que durante mais de 300 anos, populações trabalharam como escravas, e, passado mais de 100 anos após o fim da escravidão – muitíssimo recente –, a desigualdade entre negros e brancos seja tão grande no país.

A teoria social brasileira, entre vários argumentos fundamentais, parece não incluir esses outros saberes, estas lógicas articuladas nestes eventos públicos, enquanto formas do conhecer. Estas lógicas são passíveis ao mesmo estatuto epistemológico da ciência. Aliás, isto é bastante próprio das ciências modernas, diria Latour (2009) e outros mais, a saber, do suposto privilégio científico na produção de discursividades, de saberes acerca do mundo e de como habitá-lo.

Compreendemos que os festejos que se articulam em torno do esquema festivo aqui destacado possuem meios e discursividades próprias para abarcar temas abordados amplamente pela teoria social. Ressaltamos, então, a importância de não tomar o esquema festivo do congado e os elementos aí articulados apenas como arcaísmos, exotismos, memórias ou patrimônios, mas justamente como discursividades e teorias nativas acerca de diferentes temas. Dentre estes, o de pensar uma nação, a articulação de seu povo, a cosmologia e a história.

Por fim, consideramos que os diferentes estilos de congado que se desdobram nos festejos atuais como virtualidades, parecem atuar não como resistências, aos colonialismos e a outras formas de dominação, mas atuam contra os aparatos de controle e os mecanismos de poder vigentes ao longo do tempo. Não é que assim eles estejam fora da história ou tenham uma visão errônea ou ilusória acerca de acontecimentos históricos, mas que estão articulados de tal modo que, ao conceberem e atuarem em meio a esses acontecimentos, consolidam-se de

---

<sup>202</sup> Que não apenas pela cor da pele.

forma distinta daquelas que o Ocidente moderno, incluindo aí seus preceitos filosóficos, espera dos mesmos.

As etnicidades que se atualizam em meio aos estilos de ternos de congado apontam, portanto, multiplicidades estruturadas que não se furtam às virtualidades. E neste processo de estruturação das reciprocidades entre os estilos de ternos, povos, seres e forças diversas, são concebidos, manuseados, criados e utilizados de forma a garantirem a existência de associações atuais (os ternos, as guardas, as nações) e da memória sobre aquelas passadas, assim como da possibilidade das demais que possam vir a se consolidar.

## REFERÊNCIAS

- ADLER, Alfred. “Fazedores de chuva, fazedores de ordem. Reflexões sobre as relações da magia e do poder na África Negra”. In. *Guerra, Religião, Poder*. – Póvoa de Varzim: Edições 70, 1980.
- ANDRADE, Mário de. *Danças Dramáticas do Brasil*, 1º e 3º tomo. – São Paulo: Livraria Martins Editora, S/D.
- \_\_\_\_\_. “Os Congos”. In: CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia do Folclore brasileiro*, vol.2. 5ªed. – São Paulo: Global, [1935], 2002.
- BALANDIER, Georges. *Les royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle*. Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. Editora Brasiliense; São Paulo, 1988.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo, Difusão Europeia do livro. Ed. da USP, 1974.
- BATESON, Gregory. *Naven*. São Paulo: Edusp, [1936], 2008.
- BLOCH, Maurice. “Le cognitif et l’ethnographique”. In. *Gradhiva*, 17, p.45-54, 1995.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora. Editora da UFJF, 2005.
- BRASILEIRO, Jeremias. *Congadas de Minas Gerais*. Brasília: Fundação Palmares, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*. Goiânia, Oriente, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O Divino, O Santo e A Senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Sacerdotes da viola*. Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis:Vozes, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A Festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: UFG, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: UDUFU, 2007
- CALÁVEA SÁEZ, Oscar. “O que os Santos podem fazer pela Antropologia?” In. *Religião e Sociedade*, v.29 n.º. 2, p.198-209, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura “com aspas”*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2ª ed. São Paulo: Companhia da Letras, [1985], 2012.
- CARNEIRO, Edson (Org.). *Antologia do Negro Brasileiro: de Joaquim Nabuco a Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país*. Rio de Janeiro: Agir, [1950], 2005.
- \_\_\_\_\_. *Dinâmica do folclore*. 3ªEd. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1950], 2008.
- CASTRO ALVES, Frederico. *Os Escravos*. Klick Editora, s/d.
- CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. *Descrição Histórica dos três reinos do Congo, Matamaba e Angola*. Pelo Padre António Cavazzi de Montecúccolo. Tradução, notas e índices pelo Padre Graciano Maria de Leguzzano. 2vols. Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, 1965.

- CEZAR, Lilian Sagio. “Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais.” In: *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n.38, p.187-212, 2012.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As Raízes da Congada: a renovação do presente pelos Filhos do Rosário*. Curitiba: Appris, 2012
- COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói: EdUFF, 2003.
- DAL POZ, João. *No País dos Cinta Larga*. Uma etnografia do ritual. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07112006-101647/pt-br.php>. Acesso em: 10 de março de 2012.
- \_\_\_\_\_. “Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga”. *Revista de Antropologia*, 36, p.177-206, 1993.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 3ªed., 1983.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles. “Da estrutura”. In. *Lógica do sentido*. São Paulo, SP: Perspectiva S.A., 2003.
- DIANTEILL, Erwan. “Kongo à Cuba. Transformations d’une religion africaine”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 117, E.H.E.S.S., p.59-80, 2002.
- DURKHEIM, Émilie. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo : Martins Fontes, [1912], 2003.
- DURKHEIM, É. & MAUSS, M. Algumas Formas Primitivas de classificação (pp.399-455). In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- EVANS-PRITCHARDT, E. E. “Introduction”. In: *African political systems*. MEYER FORTES e EVANS-PRITCHARDT (org.) – 1940.
- \_\_\_\_\_. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, [1976], 2005.
- FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. “Negros do Guaporé: o sistema escravista e as territorialidades específicas”. In: *RURIS*, Campinas, vol.5 n. 2, p.85-116, 2011. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1467/984>. Acesso em: 15 de maio de 2014.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “‘Ser afetato’, de Jeanne Faveet-Saada.”. Tradução de Paula Siqueira. In. *Cadernos de campo*. n.1, p. 155-161, [1990], 2005 .
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Coleção: Interpretes do Brasil, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, [1933], 2002.
- GABARRA, Larissa Oliveira e. “O Destino do Reino do Congo no Brasil de Minas Gerais”. In: *Projeto História*, São Paulo, n.44, p.85-113, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, [1909] 2011.
- GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. *Sortilégios do Registro: Aires da Mata Machado, os vissungos e os negros do garimpo em Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

- GOLDMAN, Marcio. “História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica”. In: *Análise Social*, v. XLIV (190), p. 105-137, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”. In: *Revista de Antropologia*, v. 54, nº1, p. 407-432, 2011.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: Os Arturos*. Belo Horizonte: Mazza Edições, [1988], 2000.
- GUIMARÃES, Reginaldo de. “Breve esboço sobre a vida e obra de Manuel Querino” In: *Revista Brasileira de Folclore*, v.12, nº35, 1973.
- HEYWOOD, Linda M.(organizadora). *Diáspora negra no Brasil*. 2ªed. São Paulo: Contexto, 2012.
- HEUSCH, Luc de. *Estructura y Práxis*. Siglo veintiuno editores s.a., 1973.
- \_\_\_\_\_, *Rois nés d’un coeur de vache*. Mythes et rites bantous II. Paris: Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Le roi Kongo et les monstres sacrés*. Mythes et rites bantous III. Paris : Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Charisme et royauté*. Conférence Eugène Fleischmann II. Nanterre: Société d’ethnologie, 2003.
- HOUSEMAN, M. et SEVERI, C. *Naven ou le donner à voir*. Essai d’Interpretation de l’Action Rituelle. 2ª ed. Paris: CNRS-Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2009.
- KAGAMÉ, Alexis. *La Philosophie Bantu comparée*. Paris: Présence Africaine [1976], 2004.
- KLEIN, Herbert S. “A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas”. In: *Afro-Ásia* 45, p. 95-121, 2012.
- LATOUR, Bruno. “Referência circulante: Amostragem do solo na floresta Amazônica”. In: *A esperança de Pandora*. Bauru: EDUSC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe[i]tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Changer de société. Refraire de la sociologie*. Paris: Éditions La Découverte, 2006.
- LEACH, Edmund. *Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Um estudo da estrutura Social Kachin*. São Paulo: Edusp, [1954], 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A via das máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, [1979], 1981.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1973] 1993a.
- \_\_\_\_\_. *História de Lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Companhia das Letras, [1991], 1993b.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1958], 2003.
- \_\_\_\_\_. *O cru e o cozido*. (Mitológicas v.1). São Paulo: Cosac & Naify, [1964], 2004.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pelegrini, Campinas SP. Papyrus editora: 5ª edição, [1962], 2005.
- \_\_\_\_\_. “Avant-propos” in: *L’identité*. 6ª edition, Paris: Quadrige/PUF, [1977], 2010.
- \_\_\_\_\_. “Finale”. In: *O homem nu*. (Mitológicas v.4). São Paulo: Cosac & Naify, [1971], 2011.
- \_\_\_\_\_. *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª Ed. Petrópolis, Vozes, [1949], 2012.
- LIMA, José Leonildo. *Vila Bela da Santíssima Trindade: sua fala, seus cantos*. 2000. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade de Campinas, Campinas, 2000.

- LOSONCZY, Anne-Marie. *Les Saints et la Forêt*. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó. Paris : L'Harmattan, 1997.
- MACHADO FILHO, Ayres da Matta. *Introdução ao estudo do congado*. Belo Horizonte. PUC-MG, Ed. Litera Maciel LTDA, 1974.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. (Introdução e Conclusão). São Paulo : Abril Cultural, [1922], 1984.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MARC CORD, Marcelo. Identidades Étnicas, Irmandades do Rosário e Rei do Congo: sociabilidades cotidianas recifenses – século XIX. *Campos* 4, p. 51-66, 2003.
- MATORY, J. Lorand. “Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1850”. In: *Horizontes Antropológicos*, Ano 4,(9), p. 263-292, 1998.
- MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis Negros no Brasil Escravista*. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX”. In: *Revista de Historia* 152 (1º), p. 79-98, 2005.
- MINTZ, Sidney Wilfred e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.
- MORAIS FILHO, Alexandre José de Mello. *Festa e Tradições Populares do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1888], 2002. Disponível em: <[www.senado.gov.br/publicacoes/conselho/asp/pdfS.asp?COD\\_PUBLICACAO=36](http://www.senado.gov.br/publicacoes/conselho/asp/pdfS.asp?COD_PUBLICACAO=36)>. Acesso em 10 mar.2013.
- OLIVEIRA, Sueli. *O Reinado nas Encruzilhadas do Cristianismo*. A dinâmica das Comunidades Congadeiras em Itaúna/MG. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.
- ORTIZ, Fernando. *Los Bailes y el teatro de los negros em el folklore de Cuba*. Editorial letras cubanas. Ciudad de La Habana, Cuba, 1981
- \_\_\_\_\_. *Los cabildos y la fiesta afro-cubanas Del Día de Reyes*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Los negros brujos*. Pensamiento cubano. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1995.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe*. Juiz de Fora: Funalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.
- PEREZ, Léa Freitas; MARTINS, Marcos da Costa e GOMES, Rafael Barros (Organizadores). *Variações sobre o reinado: um rosário de experiências em louvor a Maria*. Porto Alegre: Medianiz, 2014.
- PIERSON, Donald. *Branços e prêtos na Bahia: estudo de contacto racial*. 2ª Ed. São Paulo. Editora Nacional, [1942], 1971.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. Coleção Intérpretes do Brasil, vol. III – Rio de Janeiro: Nova Aguilar, [1942], 2002.



- RABAÇAL, Alfredo João. *As congadas no Brasil*. São Paulo, Conselho Estadual de Cultura, 1976.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 1ºvol.: etnografia religiosa, 5ª Ed. Rio de Janeiro: Graphia, [1934], 2001.
- \_\_\_\_\_. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*, 3ª Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, [1935], 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, [1995], 2006.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. Biblioteca virtual de ciências sociais. Rio de Janeiro, [1932], 2010. Disponível em: <[www.capeiravadiacao.org/attachments/382\\_Os%20africanos%20no%20Brasil%20%20Raymundo%20Nina%20Rodrigues.pdf](http://www.capeiravadiacao.org/attachments/382_Os%20africanos%20no%20Brasil%20%20Raymundo%20Nina%20Rodrigues.pdf)>. Acesso em 10 mar. de 2014.
- RODRÍGUEZ, Jorge Luis y ORTIZ, María Esther. “Transnacionalización de los cabildos afrocubanos (comunidades transnacionales afrocubanas)”. Apresentado na *Conference on Cuban and Cuba-American Studies*. Florida International University, Miami, Florida, p.1-19, 2003. Disponível em: <<http://www.afrocuba.org/Antol2/Book/Cabil.pdf>>. Acesso em 23 ago. de 2013.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990
- \_\_\_\_\_. *Cultura na Prática*. 2ªed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- SAMPAIO, Neide Freitas (Org.). *Vissungos: cantos afro-descendentes em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Edições Viva Voz, 2ªed. 2009
- SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Livraria Letra Livre, [1992], 2013.
- SILVA, Daniel Albergaria. *O ritual da Congada e o “estar no rosário”*: um estudo acerca das festas e das mediações em São João del-Rei. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal e Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.
- SILVA, Rubens Alves da. *Negros católicos ou Catolicismo Negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A atualização das tradições: performances e narrativas afro-brasileiras*. São Paulo: LCTE Editora, 2012.
- SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2ªEd. Campinas, SP: Editora da Unicamp, [1999], 2011.
- SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- STOCKING, JR. George W. (Org.). *A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia/Franz Boas*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.UFRJ, 2004
- TAVARES DE LIMA, Rossini. *O Folclore do Litoral Norte de São Paulo*. FUNARTE, 1981.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os Sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguedos: origens. 3ªEd. São Paulo: Editora 34, 2012.
- TRINDADE, Liana. *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Ed. Vozes LTDA, 1974
- \_\_\_\_\_. *Floresta de Símbolos*. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.
- VANSINA, J. “O Reino do Congo e seus vizinhos” In. *História Geral da África*, vol. V: África do século XVI ao XIII. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001902/190253POR.pdf>>. Acesso em 7 de jan. de 2014.
- VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo” In: *Mana*, 8(1), p. 113-148, 2002a.
- \_\_\_\_\_, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.
- \_\_\_\_\_, “Xamanismo e sacrifício” In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, [1981], 2010.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar editores S.A., 1983.

## APENDICE I – Caderno de Fotografias



*“Saudação no cruzeiro”* antes de *“levantar o mastro”* da Festa do bairro São Dimas, 2007.



Preparando o buraco para *“levantar o mastro”*.



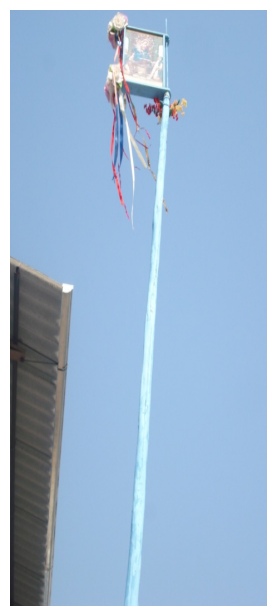
Quadro a ser colocado no mastro



*“Imantando o buraco”* com vinho, abaixo, o mastro.



**“Levantando o mastro” em frente à Capela de Nossa Senhora do Rosário do bairro São Dimas construída por antigo capitão local.**



**Mastro de N.Sra. do Rosário erguido**



Rei Congo dentro da capela junto do Terno de Congado. Destaque para a imagem da santa, que dá nome à capela, no altar principal.



Cozinheira da festa recebe bandeira de terno de congado.



**Congo Vilão de São Gonçalo do Amarante (Caburu) na Festa local em 2007. Detalhe da sacola vermelha para esmolas nas mãos do capitão**



**Moçambique de vara realiza atuação na festa do Caburu, 2007.**



Vista da praça em frente à igreja de São Gonçalo do Amarante, Caburu, 2007. Os dois mastros estão levantados em frente à igreja. Alguns grupos saúdam os mesmos, enquanto o terno do bairro São Dimas, à direita, chega no local.



Corte do Rei Congo do grupo Moçambique e Catopé do bairro São Dimas, no Caburu, 2007.



Dentro da igreja no Caburu, 2007. Detalhe para o andor com a imagem de Nossa Senhora do Rosário.



**Bairro São Dimas (SJDR). Capela de Nossa Senhora do Rosário. Festa de 2007. Os mastros, dois de Nossa Senhora do Rosário e um de São Benedito, estão erquigos à frente da capela. O cruzeiro fica ao lado da mesma.**



**Missa Conga/Inculturada realizada no palanque montado ao lado da capela do bairro São Dimas. O padre Raimundo celebra a missa com sua roupa dourada. Os andores dos santos católicos estão à frente do andor, assim como as bandeiras, e as respectivas bandeiras, do Terno de Moçambique e Catopé do bairro São Dimas.**





Missa Inculturada no São Dimas, 2007. Na foto da esquerda é possível visualizar a imagem de Nossa Senhora do Rosário da capela local no andor, que será conduzido em procissão após a missa. À direita, andores e comidas à frente do palanque. Os alimentos serão distribuídos após as bençãos do padre como parte da comunhão da missa.



“Descida do mastro” da Festa do São Dimas. O Capitão Zé Mineiro segura seus bastões e comanda o grupo na atuação ritual.



Mastro é levado para a casa de Maria Auxiliadora e será guardado até o próximo ano.



Capitão ajoelhado em frente à Maria Auxiliadora, de touca branca.



Saudação entre capitães. Festa do bairro São Geraldo, 2007. Detalhe para a troca dos chapéus.



Detalhe das bandeiras de um terno, junto do bastão do capitão, encostadas no mastro: “saudação no mastro”.



“Saudação no mastro” de um grupo na Festa do bairro São Geraldo, 2007.



Igreja do bairro São Geraldo, 2007. A igreja fica de frente para o salão onde é servido o almoço da festa. Entre a Igreja e o salão são erguidos os mastros da festa.



**Terno do Raimundo Camilo, grupo do bairro São Dimas. Ao fundo, salão onde é compartilhado o almoço da Festa do bairro São Geraldo.**



**Terno Marujo da cidade de Congonhas, MG. Realizam execução ritual e frente ao palanque onde será realizada a missa inculturada. O capitão está entre os tambores e segunda capitã atrás deste.**



**Palanque para celebração da Missa Conga/Inculturada. Foi montado de frente para os mastros, entre a igreja do bairro e o salão paroquial. O andor com Nossa Senhora do Rosário está à frente do mesmo e será conduzida em procissão ao termino da missa.**



Antes da Missa Incultrada, a Coroação do Rei Congo da Festa do bairro São Geraldo, 2007. O Padre Raimundo e o Pai de Santo de Candomblé coroaam o Rei Congo e a Rainha Conga da festa daquele ano.



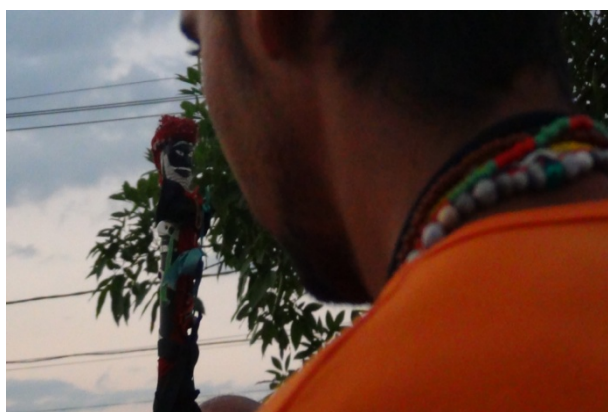
Após a missa, procissão com o andor de Nossa Senhora do Rosário circula pelas ruas do bairro São Geraldo, 2007. Os grupos de congado, o padre, o pai de santo e a comunidade local percorrem as ruas próximas à igreja até entram com o andor na mesma, sob grande queima de fogos.



Cortejo após busca do Imperador do Divino e do andor de Nossa Senhora do Rosário, ambos aguardavam os ternos de congado em uma gruta. O cortejo se dirige para a Igreja de Bom Jesus do Matosinhos. Festa do Divino, bairro de Matosinhos, 2008 (SJDR).



Um dos bastões de capitão do “Moçambique Kincongo”.  
Festa do Divino, 2008 (SJDR)



Bastão de um capitão. Festejo em Ijaci, 2013. Detalhe para a figura de um “preto-velho” adornado.



Moçambique da Cidade de Bom Sucesso – MG na Festa do Divino, maio de 2008. Acima, detalhe das gungas e das saias de contas de lágrima usadas pelas mulheres.



Detalhe da bandeira do Congado Nossa Senhora do Rosário, do Rio das Mortes. O grupo participou desta festividade fora de seu distrito. Festa do Divino, 2008 (SJDR). Nesta ocasião os Mouras não correram atrás das pessoas, levantando-as com suas espadas. Segundo os mouras, não o fizeram porque não estavam coroando os seus reis neste dia.



**Saudação da própria bandeira feita pelos congadeiro do Rio das Mortes em frente à igreja do bairro Matosinhos.**



**Dança específica deste congado.**



**Grupo de percussão de maracatu chegando para o festejo do Caburu, 2007**



**Bastão de capitão, Moçambique de Ibituruna-MG**



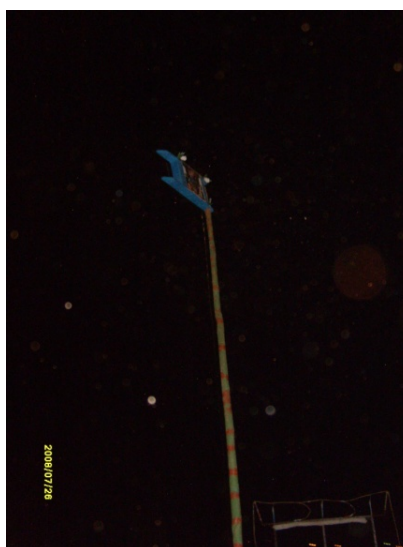
Igreja da localidade de Três Barras, MG, 2008, na noite anterior ao festejo principal de domingo.



O Catopé de Milho Verde, sem indumentária, realiza procedimentos rituais para “*levantar o mastro*” da festa de Nossa Senhora do Rosário em Tres Barras, 2008. O mestre Ivo está de costas, de chapéu marrom. De dentro da igreja, moradores locais saem com a imagem da santa que será colocada no mastro.



Em frente a igreja, moradores locais inserem o quadro da santa na extremidade superior do mastro que será erguido.



Após a missa realizada no sábado a noite, um dia antes da festa de domingo, moradores locais e o Catiopé de Milho Verde “*levantam o mastro*” de Nossa Senhora do Rosário.





No domingo da festa, o Catopé de Milho Verde dentro da igreja em Três Barras, 2008.



Busca do Rei Congo. Varas do mestre e contra mestre de catopé e do bastão ou lança do chefe dos caboclinhos de Milho Verde.



Três Barras em 2008, subindo a rua chega-se na igreja local. Nota-se as pinturas em azul feitas para o festejo. A Marujada da cidade do Serro desce a rua após visitar a igreja.



**Marujada de Serro**



**Igreja de Três Barras, no domingo da festa. OS caboclinhos do Serro estão em primeiro plano e os Marujos aguardam na porta da Igreja.**



**Dança de fita dos caboclinhos de Serro.**



**Trançado realizado pelos caboclinhos  
Durante a dança de fita.**



**Adornos e idumentaria dos caboclinhos. Detalhe do  
arco com o qual se executa a musicalidade do grupo.**



**Detalhe do adorno nos tornozelos,**



**Caboclinhos do Serro em cortejo até à igreja do  
Rosario em Milho Verde, 2013.**

## APÊNDICE II – Quadro de algumas festas registradas

Apresentamos as festas em ordem cronológica, os grupos registrados na ocasião e um pequeno esquema das sequências das festas na coluna “descrição sumária”.

Festa	Grupos	Descrição sumária
<p><b>Festa em São Gonçalo do Amarante, 2005</b> (Vilarejo próximo a SJDR, também denominado por Caburu)</p>	<p>-“Congado Vilão de São Gonçalo do Amarante”;</p> <p>-“Terno de Moçambique e catopé ” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-outros não registrados</p>	<p>Meu primeiro contato com a festividade, fotos e relatórios.</p>
<p><b>Festa de N. Sra. do Rosário no Rio das Mortes 2005</b> (Distrito de SJDR)</p>	<p>Terno de Congado de N. Sra do Rosário.</p>	<p>Exploração inicial para possibilidade de campo. Missa Campal com presença de Reis Congos da Festa, Banda de Musica, Terno de Congado e fiéis.</p> <p>Um senhor, antigo membro do grupo e morador da localidade, narra o mito de aparição de N. Sra. do Rosário, após fazer referência da cura de sua doença graças à devoção a N. Dra. Do Rosário.</p>
<p><b>Trindade, agosto de 2007</b> (Localidade de SJDR)</p>	<p><i>“Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito”</i> (bairro São Dimas de SJDR;</p>	<p>Acompanhamento de um terno no festejo de lugarejo próximo a SJDR</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1-Entrada em uma casa para almoço;</li> <li>2-saudação a uma rainha conga de outro grupo;</li> <li>3-Saudação para Oxossi na mata;</li> <li>4-Saudação no cruzeiro;</li> <li>5-Entrada na igreja;</li> <li>6-Lanche recebido;</li> <li>7-Missa Local;</li> <li>8-Retorno a SJDR.</li> </ol>
<p><b>Festa do bairro ao Geraldo, setembro de 2007</b></p>	<p>-<i>“Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito”</i> (bairro São Dimas de SJDR;</p> <p>-<i>“Terno do Capitão Moacir”</i> (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p><i>“Terno do bairro Mercês”</i> (SJDR);</p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1-“Levantamento de mastro” Terno do Capitão Moacir do bairro São Dimas, SJDR,no domingo, uma semana antes da festa;</li> <li>2-“Saudação no mastro”;</li> <li>3-Almoço;</li> <li>4-Busca de andores de santos e corte dos reis congos;</li> <li>5-Missa Conga;</li> </ol>

(SJDR)	<p>-“<i>Terno do bairro de Matosinhos</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Raimundo Camilo</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-<i>Terno da cidade de Santa Rita de Cássia – MG (Cassiterita)</i>;</p> <p>-“<i>Congado Marujo N. Sra. do Rosário e Santa Efigênia</i>” (Congonhas – MG)</p> <p>-“<i>Grupo de Percussão de Maracatu Àbafú.</i>” (SJDR).</p>	<p>6-Procissão;</p> <p>7-Entrada na igreja;</p> <p>8-“entrega da bandeira”;</p> <p>Festa com a presença de vários ternos e sequências rituais que iria se repetir em festas do bairro São Dimas de SJDR.</p>
<p><b>Encontro entre grupos no bairro das Mercês, 2007.</b> (SJDR)</p>	<p>-“<i>Terno do bairro das Mercês</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p>	<p>Encontro entre dois grupos. Grupo do bairro das Mercês convidou grupo do bairro S.D. para almoço.</p> <p>-Almoço;</p> <p>-Visita a cruzeiro;</p> <p>-Visita em casas e terreiros locais.</p>
<p><b>Festa em São Gonçalo do Amarante 2007</b> (Caburu)</p>	<p>-“<i>Congo Vilão de São Gonçalo do Amarante</i>” (São Gonçalo do Amarante – MG ou Caburu);</p> <p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>“<i>Terno do bairro Mercês</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do bairro de Matosinhos</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Raimundo Camilo</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno da cidade de Santa Rita de Cássia – MG</i>” (Cassiterita);</p>	<p>-Antes do -“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” do capitão Zé Mineiro se dirigir a esta festa, no domingo pela manhã, “levantaram o mastro” referente à festa do bairro São Dimas a ocorrer no domingo próximo.</p> <p>Festa com a presença de diversos grupos</p> <p>1-Saudação nos mastros;</p> <p>2-entrada na igreja;</p> <p>3- almoço;</p> <p>4-Busca dos Reis Congos;</p> <p>5-Missa Conga;</p> <p>6-Procissão;</p> <p>7-Entrada na igreja.</p>

	<p>-“<i>Moçambique de Vara</i>”</p> <p>-“<i>Terno de Resende Costa</i>” (Resende Costa – MG)</p> <p>-“<i>Grupo de Percussão de Maracatu Abafú.</i>” (SJDR).</p>	
<p><b>Festa de N. Sra. do Rosário no bairro São Dimas, 2007</b> (SJDR)</p>	<p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>“<i>Terno do bairro Mercês</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do bairro de Matosinhos</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Raimundo Camilo</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Moçambique de vara</i>”</p> <p>- “<i>Os Marinheiros de Itaú e Minas</i>” (Itaú de Minas – MG)</p> <p>-“<i>Grupo de Percussão de Maracatu Abafú.</i>” (SJDR).</p>	<p>1-“<i>Levantamento de mastro</i>” de N. Sra. do Rosário pelo - “<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” do capitão Zé Mineiro no domingo anterior.</p> <p>-Outros mastros foram erguidos para esta festa, mas não acompanhei.</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” e o “<i>Terno do Raimundo Camilo</i>”, ambos do bairro São Dimas levantaram outros mastros. Na festa havia quatro mastros. Três de N. Sra do Rosário e um de São Benedito.</p> <p>2- Chegada dos grupos e saudações nos mastros, entrada na igreja;</p> <p>3-cortejo pelas ruas do bairro;</p> <p>4-almoço;</p> <p>5-Saudação de alguns grupos na varanda da casa de Maria Auxiliadora;</p> <p>6-busca dos reis congos e dos andores;</p> <p>7-cortejo pelas ruas do bairro;</p> <p>8-condução dos andores e da corte para o palanque da “<i>Missa Conga</i>”;</p> <p>9-Procissão com andores e corte dos reis</p> <p>10-entrada na igreja;</p> <p>11-“<i>descida do mastro</i>” realizado pelo terno de Zé Mineiro do mastro que havia levantado;</p> <p>Os demais mastros permaneceram no local por uma semana, sendo retirado pelos respectivos ternos que os ergueram.</p>
<p><b>Festa na cidade de Resende Costa – MG, 2007.</b></p>	<p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>?</p>	<p>Fui para a festa no ônibus que transportou o grupo</p> <p>Festa com presença de diversos grupos.</p> <p>1-Saudação nos mastros e entrada na igreja;</p> <p>2-Almoço;</p> <p>3-Cortejo pelas ruas locais;</p> <p>4-Missa Conga;</p> <p>5-Procissão;</p> <p>6-Entrada na Igreja.</p>

		Retorno para SJDR em ônibus fretado pelo grupo.
<b>“Final de ano”, bairro São Dimas. 2007, (SJDR)</b>	-“ <i>Terno de Moçambique e Catopê de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i> ” (bairro São Dimas de SJDR);	Comemoração organizada pelo terno de Maria Auxiliadora e do capitão Zé Mineiro para o próprio terno.
<b>Festa do Divino Espírito Santo no bairro de Matosinhos, maio de 2008 (SJDR)</b>	-“ <i>Terno de Moçambique e Catopê de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i> ” (bairro São Dimas de SJDR);  -“ <i>Terno do Capitão Moacir</i> ” (bairro São Dimas de SJDR);  “ <i>Terno do bairro Mercês</i> ” (SJDR);  -“ <i>Terno do bairro de Matosinhos</i> ” (SJDR);  -“ <i>Terno do Raimundo Camilo</i> ” (bairro São Dimas de SJDR);  -“ <i>Congo Vilão de São Gonçalo do Amarante</i> ” (São Gonçalo do Amarante – MG ou Caburu)  -“ <i>Terno de Congado N. Sra. do Rosário</i> ” (Rio das Mortes – MG)  -“ <i>Moçambique</i> ” da cidade de Bom Sucesso – MG  -“ <i>Moçambique Kincongo</i> ” (de Ijaci e Ponta Negra – MG)  -“ <i>Grupo de Percussão de Maracatu Àbafú</i> .” (SJDR).  -Terno marujo(?)	Presença de diversos grupos de congada e Coroação do Imperador do Divino;  1-Saudação aos mastros da festa e entrada na igreja;  2-Almoço;  3-Busca do imperador e da imagem de N. Sra. do Rosário com cortejo dos ternos até uma gruta;  4-Cortejo retorna até à igreja com Imperador e a imagem da santa;  5-Missa com a coroação do Imperador do Divino;  6-Procissão com andores dos santos. Santo Antonio, N. Sra. do Rosário, ( havia ainda outro santo que não foi registrado);  7-Entrada na igreja.  8- dispersões dos grupos
<b>Três Barras – MG Julho de 2008 (Distrito da cidade de Serro – MG)</b>	-Terno de Catopê (Milho Verde)  -Caboclinhos (Milho Verde)  -Caboclinhos (Serro)	Distrito da cidade de Serro, pertencente à região central de Minas Gerais. A região fica na divisa com a região do “Rio Doce” e do “Mucuri”. Localiza-se próximo à nascente do rio Jequitinhonha.  -Festa com grupos de catopê (negros), caboclinhos (índios) marujada (branco).  1- Na noite anterior à festa de domingo, missa na igreja com “Levantamento do mastro” de N. Sra. do Rosário ao final. Grupo de Catopê único

	<p>-Marujos (Serro)</p>	<p>presente e sem indumentária;</p> <p>2-manhã da festa: cortejo do catopé e recebimento de lanches em algumas residências, grupo com indumentária;</p> <p>3-encontro com caboclinhos (Milho Verde) que aguardavam em uma residência;</p> <p>4- juntos, buscam o rei que os acompanha em cortejo;</p> <p>5-busca de outro rei em outra residência, aqui houve o encontro entre catopé, caboclinhos, (de Milho Verde) e caboclinhos (Serro), estes últimos realizaram uma dança com pau de fita em frente a casa.</p> <p>6- Posteriormente a marujada vem em cortejo da igreja e encontra com estes em frente à residência onde foi realizada a dança dos caboclinhos;</p> <p>7-Cortejo vai até à igreja, acredito que apenas o catopé entrou, não possuo registros sobre esta passagem.</p> <p>8- após saída do catopé grupos se destinam ao almoço, marujos realizam uma batalha de espadas na porta da igreja enquanto o cortejo de catopé e caboclinhos continua pelas ruas locais</p> <p>9-almoço e descanso. Momento onde me foi narrado o mito pelo capitão do catopé;</p> <p>10-novo cortejo pelas ruas até que retornam à igreja (novamente não tenho dados sobre a entrada dos grupos na mesma), Missa.</p> <p>11-Procissão com andor de santo, registrei apenas N. Sra. do Rosário. Reis e todos os grupos acompanham o cortejo com evoluções específicas, catopé à frente do andor;</p> <p>12-Entrada na igreja do catopé com a santa, novamente não sei se os demais grupos entraram na igreja. Queima de fogos.</p> <p>13- dispersão dos grupos, o mastro lá permaneceu.</p>
--	-------------------------	---



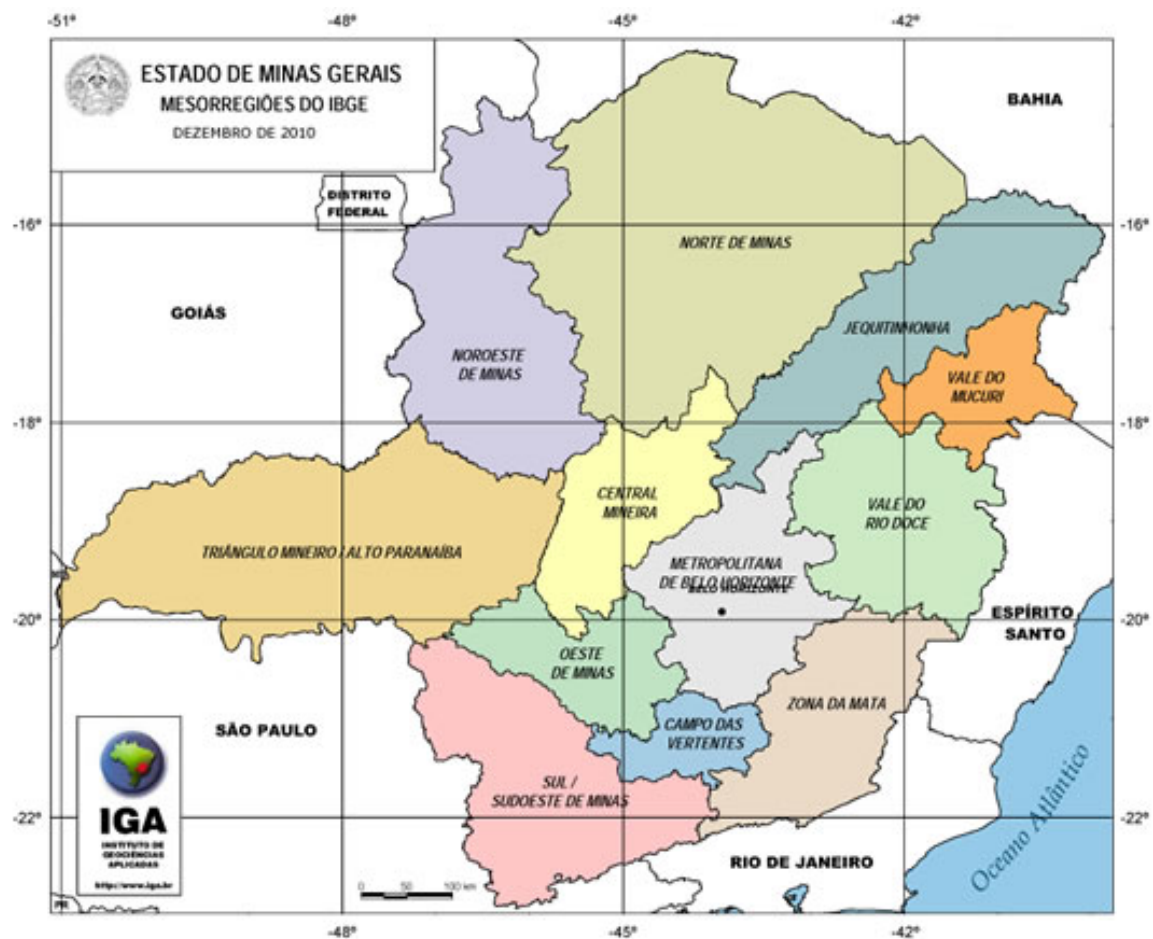
<p><b>Sítio no lugarejo denominado por Jaguará, 2008.</b> (Próximo a SJDR)</p>	<p>- <i>“Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito”</i> (Bairro S.D de SJDR);</p> <p>“Membros do Terreiro do Pai Cláudio.”</p>	<p>Encontro organizado pelo pai de santo e rei congo do grupo</p> <p>Almoço ofertado pela dona da residência, um sítio em área rural, que era filha de santo do Rei Congo e Pai de Santo. Parece-me que a dona prestava um compromisso com o terreiro deste pai de Santo</p> <p>Alguns moradores da localidade Jaguará, (remanescentes de quilombo) ajudaram na organização.</p> <p>Os filhos de santo do rei congo prestaram “consultas” aos moradores da localidade e aos membros do grupo de Zé Mineiro.</p>
<p><b>“Festa de amarrar Capitão”, 2008.</b> (Festa na cidade de Itapecerica, localizada na região centro-oeste de Minas Gerais.)</p>	<p>- <i>“Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito”</i> (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>- Presença de vários grupos de Moçambique e de congado da cidade e da região do entorno da cidade.</p> <p>Grupos da cidade de Oliveira, Formiga, Arcos, além dos grupos de Itapecerica.</p> <p>- Vários ternos não registrados.</p>	<p>Viagem de ônibus acompanhando o terno de SJDR até à cidade. Neste local, a associação de congadeiros conseguiu financiamento para os grupos e para as festividades através de patrocínio da Petrobrás. O que permitia, além de gastos com indumentárias, organizar a festa de foram a ter muitos convidados e desdora-la em diversos dias diferentes. O Dia aqui acompanhado foi o domingo de festa, dia denominado por: <i>“Festa de amarrar capitão”</i>.</p> <p>1-Recebimento do lanche pela manhã;</p> <p>2-Visita ao “quartel general” local;</p> <p>3-Celebração da abolição da escravidão na praça onde estavam os mastros e palanque, procissão e cortejo pelas ruas da cidade com grupos de congado e alguns personagens como cavaleiros, carruagem com a Princesa Isabel, escravos acorrentados, capataz, etc;</p> <p>4-Almoço;</p> <p>5-Busca dos reis congos e rainhas congas da festa e condução até um cruzeiro, o que não foi completado pelo grupo que acompanhei;</p> <p>6-Rainha jogava nota de dinheiro no chão e pisava, o cortejo do grupo parava e capitão cantava para a rainha até que esta tirasse o pé da nota. O rei não realizava esta ação;</p> <p>7-Vários grupos, cada qual responsável por um rei, buscavam-no em sua residência e o conduzia até um cruzeiro afastado da cidade;</p> <p>O grupo de SJDR não conduziu a Rainha até o referido local, já era por volta de meia noite de domingo para segunda. O ônibus do grupo agarrou o fundo em um dos morros da cidade e o grupo só conseguiu partir por volta das três horas da madrugada quando conseguiram acionar um guincho. Momento este onde acaba a festa, os congadeiros disseram que os reis teriam amarrado o grupo deles ali, já que não quiseram conduzi-los até o local designado.</p>

<p><b>Festa de N. Sra. do Rosário do bairro São Geraldo, 2008</b> (SJDR)</p>	<p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do bairro Mercês</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do bairro de Matosinhos</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Raimundo Camilo</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Moçambique de N. Sra. do Rosário</i>” (Ibituruna – MG)</p> <p>-Congado da cidade de Coronel Xavier Chaves – MG</p> <p>-Marujos (?) (não registrei ou então o registro foi insuficiente)</p> <p>-“<i>Grupo de Percussão de Maracatu Abafú</i>”</p>	<p>Cheguei quase na hora do almoço, grupos já haviam saudado os mastros e estavam saindo da igreja local.</p> <p>-almoço</p> <p>-Esquema realizado na festa do ano de 2007se repetiu.</p>
<p><b>Festa de N. Sra. do Rosário no Rio das Mortes 2008.</b> (Distrito de SJDR)</p>	<p>“Terno de Congado N. Sra. do Rosário” (Rio das Mortes – MG)</p>	<p>- “Levantamento de mastro” na madrugada de sábado para o domingo do dia da festa, o grupo estava sem a indumentária.</p> <p>1-Dia principal do festejo</p> <p>2-Visita a residências pelo grupo.</p> <p>3-Almoço</p> <p>4-Condução dos reis congos pelo grupo até à igreja para a missa.</p> <p>5-Doações dos reis à igreja</p> <p>6-Procissão e entrada na igreja com a santa</p> <p>7-Cortejo conduzindo os reis, “moura” tenta “tirar a coroa do rei”. Danças e lutas simuladas entre congadeiros.</p>
<p><b>Festa de N. Sra. do Rosário no bairro São Dimas, 2008</b> (SJDR)</p>	<p>-“<i>Terno de Moçambique e Catopé de N. Sra. do Rosário e São Benedito</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Capitão Moacir</i>” (bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>“<i>Terno do bairro Mercês</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do bairro de Matosinhos</i>” (SJDR);</p> <p>-“<i>Terno do Raimundo Camilo</i>”</p>	<p>Presenciei a manhã, quando os grupos acabavam de saudar os mastros e entravam na igreja;</p> <p>-o almoço</p> <p>-Busca de reis congos e andores para a Missa Conga</p> <p>-Missa Conga.</p> <p>Neste dia não acompanhei a procissão realizada após a missa conga.</p>

	<p>(bairro São Dimas de SJDR);</p> <p>-“<i>Moçambique Kincongo</i>” (das cidades de Ijaci e Ponta Negra – MG)</p> <p>-“<i>Grupo de Percussão de Maracatu Àbafú</i>”</p> <p>-outros grupos não registrados.</p>	
--	--	--

## ANEXOS

### Mapas



Mapa 1 - Mesorregiões de Minas Gerais



Mapa 2 – “A expansão banta”, p. 173. In. *História Geral da África*, vol. V: África do século XVI ao XIII. Editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília: UNESCO, 2010.

## Cartaz de uma festa:

*Festa de Nossa Senhora do Rosário 2013*  
*Milho Verde - MG*

*Feliz aquela que acreditou. (Lc 1.45)*  
*Pela Fé, Maria se fez serva.*



**PROGRAMAÇÃO**

27/09/2013 - SEXTA-FEIRA  
19h – Orações do último dia da novena com Terço Meditado

28/09/2013 - SÁBADO  
19h30 – Santa Missa Festiva  
21h – Levantamento da Bandeira ao Mastro  
22h – Show com a dupla “Rodrigo & Thiago”

29/09/2013 - DOMINGO  
8h – Reinado de Nossa Senhora do Rosário  
10h – Santa Missa Festiva  
16h – Procissão Solene com a imagem de Nossa Senhora do Rosário

**FESTEIROS**  
Rei: Gelbem Ribeiro dos Santos  
Rainha: Maria das Dores Coelho  
Juizas: Maria Auxiliadora P. Faria, Josiana Cristina P. Faria e Joana Açucena P. Faria  
Mordomo do Mastro: Ivanildo Geraldo Morais

Dom João Bosco Óliver de Faria – *Arcebispo Metropolitano de Diamantina*  
Cón. Manuel Quitério de Azevedo – *Pároco*

ARQUIDIOCESE DE DIAMANTINA  
PARÓQUIA SÃO GONÇALO – SÃO GONÇALO DO RIO DAS PEDRAS  
COMUNIDADE DE MILHO VERDE

## Convites de festas trocados entre Ternos de Congado:

MOÇAMBIQUE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE IBITURUNA

SALVE MARIA!

A diretoria do Terno do Moçambique de Ibituruna tem o prazer e a honra de convidá-los, a participar conosco das comemorações do Reinado em honra a Nª Sª do Rosário, festa que será realizada no dia vinte e nove de junho de 2008 (29/06/2008).

Terá início com alvorada às 03h00min h da madrugada  
Café às 07h30min às 09h30min h  
Almoço de 11:00 às 12h30min h

Pedimos por gentileza, que o capitão colabore em reunir seus congadeiros, moçambiqueiros e demais guardas (ternos,) que tão logo acabem de almoçar, para formarmos o cortejo e seguirmos em procissão. O encontro de reis e rainhas será às 14h00min h pedimos que se possível, trazer um rei e uma rainha com as roupas próprias do reinado e coroas, pedimos que nos ajude a cumprir os horários com ordem, respeito e sem atrasos.

Estamos certos que a presença dessa respeitada Guarda muito abrilhantará o festejo, colaborando para que o mesmo seja grandioso em graças e louvores.

Para que seja confirmada a presença, peço que entre em contato pelo tel (035 3844 -1192). Falar ou deixar recado para Vera Lucia ou Rosilene

Desde já somos gratos.  
Atenciosamente

*Vera Lucia Mariano*  
Vera Lucia Mariano  
Rus do Padreiro, 190  
Ibituruna.

**GRANDE FESTA EM LOUVOR A NOSSA SENHORA DA GUIA, NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SANTA LUZIA**  
Rua Doutor Eustáquio Peixoto, 540 - Asteca - Santa Luzia/MG  
Telefone: (031) 36352995 ou 97852874

**PROGRAMAÇÃO**

**Dia: 17 Levantamento da bandeira de aviso.**  
**Dia: 17 Ao dia 10 Novena.**  
**Dia: 17 Abertura da festa com levantamento das Bandeiras Festeiras.**

**Dia 30 de 01 Setembro : 2008**

**Bandeiras de aviso: Santa Luzia às 21:00**  
**Sede: Nossa Senhora da Guia e Nossa Senhora do Rosário**

**Dia da Grande Festa 30 e 01 de setembro de 2008**

05:00 Alvorada  
08:00 Chegada dos Congados visitantes  
08:00 Será servido o café  
12:00 Será servido o almoço  
16:00 Seguimento a procissão  
17:00 Missa conga celebrada pelo Padre João  
22:00 Término da festa

A diretoria da Guarda de Moçambique de Nossa Senhora da Guia agradece a todos que vieram participar conosco desta festa e que Nossa Senhora da Guia ilumine seus caminhos de vinda e retorno, Salve Maria.

**Rei congo: Alberto Eustáquio Soares**  
**Rainha conga: Maria Alves Anteiro**  
**Presidente: Elias Hilário da Silva**

**Apoio: Paróquia São Raimundo Nonato**  
**Realização: Guarda de Moçambique de Nossa Senhora da Guia**  
**Responsável: Eva Aparecida Alves**  
**Capitão Mor: João Lúcio Alves**

## Materiais e Folhetos locais:



### ESTATUTO

ESTATUTO reformado pela Assembléia Geral Extraordinária da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Serro-MG, aos 06.05.1990, e aprovado pelo Revmo. sr. Arcebispo de Diamantina-MG, Dom Geraldo Magela dos Reis, aos 03.05.1995, e pelo Revmo. Mons. Geraldo Vieira de Gusmão, Vigário da Paróquia de Serro-MG, aos 06.05.1995.

Registrado no Livro nº 5A, às Fls. 122, sob nº 178, aos 01.06.1995, no Cartório de Registro de Títulos – Documentos – Protestos – Registro Pessoas Físicas e Jurídicas de Serro-MG.

**ESTATUTO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE SERRO**  
**CGC(MF): Nº 20.129.821/0001-30**

**CAPÍTULO I**

**DA ORIGEM HISTÓRICA**

**Art. 1º** – No dia 7 de outubro de 1571, o Papa São Pio V, estava trabalhando com alguns de seus auxiliares, quando, levantou-se e disse: em momento de contemplação: “É tempo agora de agradecer a Deus: a nossa esquadra acaba de vencer os muçulmanos”. Alguns dias mais tarde o fato é confirmado, conforme presentira o Papa. Uma vitória humanamente impossível, porém alcançada não pela força das armas, mas pela estratégia dos comandantes e assistência de Nossa Senhora do Rosário. O mesmo Papa dirigiu ardente exortação a todas as confrarias e associações, como aos fiéis em geral, para que rezassem o terço nessa intenção, ou seja, pela vitória dos cristãos. O Santo Pontífice quis que se perpetuasse na Igreja a memória da batalha de Lepanto, em que o Islão foi completamente vencido pelos cristãos, protegidos pela Virgem do Rosário. Foi estabelecida a festa litúrgica de Nossa Senhora do Rosário a 7 de outubro de cada ano, por determinação do Papa Gregório XIII para determinadas Igrejas, mas, o Papa Clemente XI estendeu-a ao mundo católico em geral, em ação de graças por um novo triunfo alcançado por Carlos VI da Hungria sobre os turcos, em 1716. Tendo a Península Ibérica, da qual Portugal faz parte, sido dominada por invasores mouros/africanos, perpetuou-se no espírito dos colonizados brasileiros, quer por parte de escravos, quer por parte dos portugueses, a idéia de render culto à mãe de Deus, sobre o título de Nossa Senhora do Rosário. E não tardou que a religiosidade popular Serrana, transformasse fatos históricos em linda lenda.

**A LENDA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO**

Diz uma lenda histórica que em certa época Nossa Senhora do Rosário apareceu sob as águas do mar. Imediatamente, os Caboclos, já devotos da Santa Virgem através de catequese dos Jesuítas, rezaram, dançaram, cantaram, tocaram seus instrumentos, para que a Santa Virgem viesse até eles. Mas Ela não veio. Em seguida, os Marujos, também devotos, foram até a praia e empreenderam sua tentativa de trazer a Virgem do Rosário até eles. Após rezarem, dançarem, cantarem, tocarem seus instrumentos, não conseguiram trazê-la. Por último, vieram os Negros ou Catopês até a praia e após louvarem a Virgem do Rosário, Ela veio até eles. Por isto é que se diz que a Virgem Nossa Senhora do Rosário é a protetora dos negros. Em razão disto, é que todos os anos, na praça principal da Cidade de Serro, os dançantes são orientados a representar tal lenda. Para tal, todos os irmãos do Rosário são obrigados a auxiliar o Sr. Vigário e ao Presidente da Irmandade, para que tal representação não prejudique o curso da procissão e coroação.

2

Estatuto da Irmandade do Rosário de Serro, MG. Gentilmente cedido pleos irmãos da mesma. Nota-se o que seria o registro da origem histórica do culto à santa e a lenda local, a saber, que articula a realização do festejo local.



**JUBILEU DO DIVINO**  
De 09 a 19 de maio de 2013

1774 2013

SALVE O DIVINO

ANO DA FÉ 50 J&J

**“É o dom do Espírito Santo que prepara para a missão e fortalece o nosso testemunho, tornando-o franco e corajoso”**  
(Papa Francisco)

Paróquia/Santuário Diocesano do Senhor Bom Jesus de Matosinhos  
Diocese de São João del-Rei/Minas Gerais  
Comissão Organizadora da Festa do Divino Espírito Santo

### Jubileu do Divino 2013

Fazemos unidade com toda a Igreja, convocada pelo papa emérito Bento XVI, a celebrar o **Ano da Fé**, cujo objetivo é: “que este Ano suscite, em cada crente, o anseio de confessar a fé plenamente e com renovada convicção, com confiança e esperança.

Com a nossa Igreja do Brasil, aguardamos o acontecimento do ano: a **Jornada Mundial da Juventude**, a ser celebrado em Julho no Rio de Janeiro, quando esperamos a presença do papa Francisco e alguns milhões de jovens de todos os países católicos do mundo. A CNBB propôs a temática da Campanha da Fraternidade: **Fraternidade e Juventude**, com o lema: “Eis-me aqui, envia-me” (Is 6,8). Será de igualmente valor a realização da **Semana Missionária** na Diocese, com nossa juventude e aqueles que vierem de outros países como nossos hóspedes.

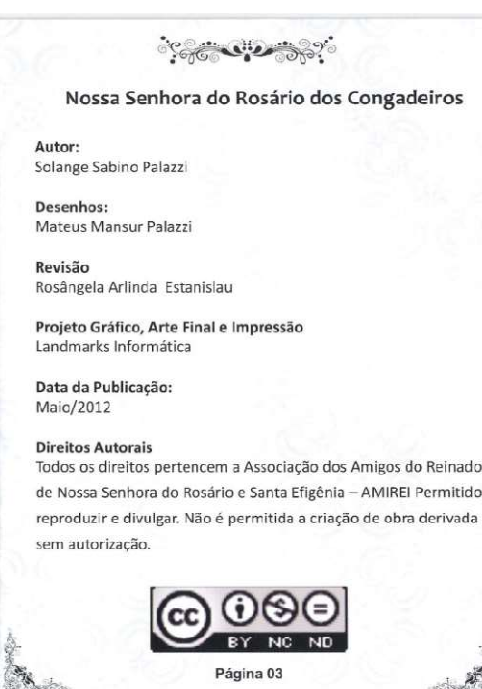
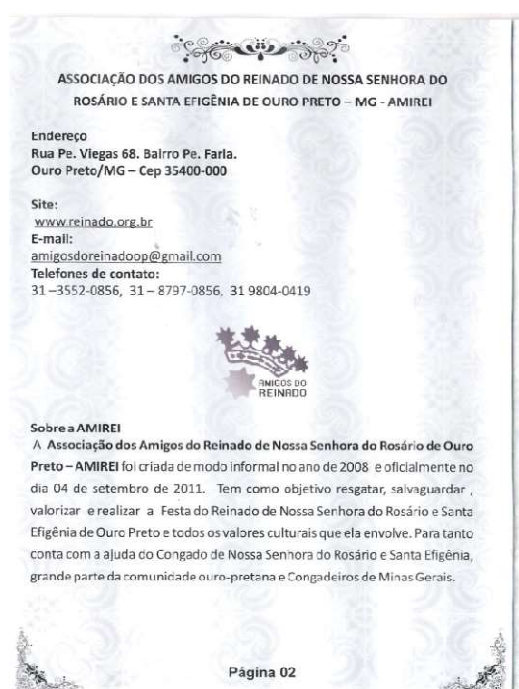
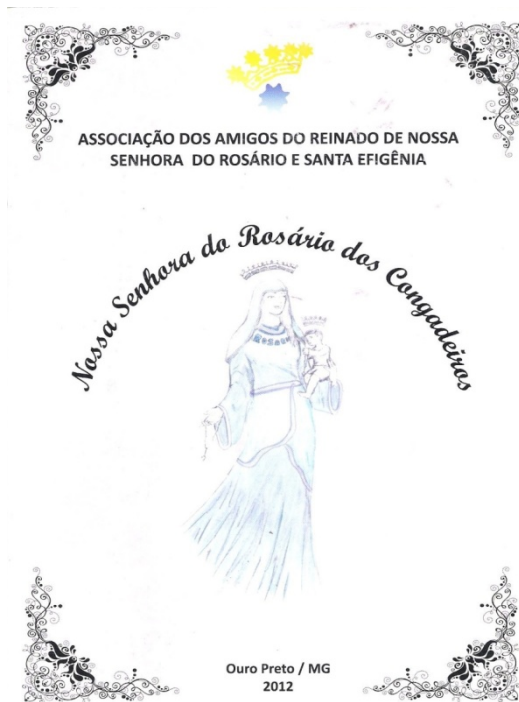
E a nossa Igreja particular de São João del-Rei realizará a **Assembléia Diocesana de Pastoral**, acolhendo as avaliações e propostas feitas em cada Paróquia, procurando fazer de nossa Igreja uma casa de acolhida e de crescimento na fé.

Também tivemos uma reação de alegria e de acolhimento muito grande com a pessoa do **Papa Francisco**. O primeiro momento de aparição do papa, assim que eleito, despertou em nós, que (Francisco) é uma pessoa acolhedora, alegre, feliz e comunicativa. O Papa Francisco também demonstra um pouco desse carisma e alegria, mas ele terá um papado único, diferente de todos, até mesmo por sua origem latina americana e formação franciscana.

(Dom Célio de Oliveira Goulart – bispo diocesano de São João del-Rei)  
Fontes: Cronograma Diocesano 2013 e site: Vertentes Agência de Notícia.

#### Imperadores do Divino no passado

1810- Cel. Inácio Corrêa Pamplona	1905- Major Antônio G. de Coelho
1868- Tomaz Antônio Gonçalves	1923- Antônio Balbino de Souza
1879- Dr. Belizário Augusto de Oliveira (Barão de Carandai)	1927- Capitão Avelino Guerra Cel. Delphino B. Castanheira Cel. Arnóbio Caldeira Franco
1884- Herculano de Assis Carvalho	
1892- Dr. Aureliano Martins de Carvalho Mourão	
1893- Comendador Francisco de Paula Leite	* Em 1927, foram escolhidos 3 imperadores para a festa.
1894- Ernesto Rodrigues de Assis e Silva	
1895- Ernesto Rodrigues de Assis e Silva (reeleito)	





## Os Cabildos Cubanos:

Imagens reproduzidas a partir das obras de Fernando Ortiz (1981 e 1995)



Fig. 112. Proceção o *beromo* de los ñáñigos. (Dibujo por un abakuá.)



Figura 1. Danza guerrera de los negros del Congo en Cuba.



Figura 11. Un rey de cabildo.