

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

NORTHON CHAPADENSE PEREIRA

**A CONGADA: O REINO DO KÔNGO, RELIGIÕES E
AFRICANIDADES**

**GOIÂNIA
2021**

NORTHON CHAPADENSE PEREIRA

**A CONGADA: O REINO DO KÔNGO, RELIGIÕES E
AFRICANIDADES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. Luiz Antônio Signates Freitas.

Linha de pesquisa: Religião e Movimentos Sociais.

**GOIÂNIA
2021**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL E PARCIAL DESTES
TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

P436c Pereira, Northon Chapadense
A congada : o reino do Kôngo, religiões e africanidades
/ Northon Chapadense Pereira.-- 2021.
102 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores
e Humanidades, Goiânia, 2021
Inclui referências: f. 94-102

1. Brasil - Civilização - Influências africanas. 2.
Congadas. 3. Religiões. 4. Africanidades. I. Freitas,
Luiz Antonio Signates. II. Pontifícia Universidade
Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências
da Religião - 2021. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 398.33(043)



**PUC
GOIÁS**



A CONGADA: O REINO DO KÔNGO, RELIGIÕES E AFRICANIDADES

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 31 de março de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Antonio Signates Freitas / PUC Goiás

Profa. Dra. Rosinalda Correa da Silva Simoni / UFT

Profa. Dra. Thais Alves Maranhão / PUC Goiás

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás

Profa. Dra. Ângela Teixeira de Moraes / UFG

Para minha esposa, Rosilda,
e meus filhos, Petherson, Samuel, Sofia, Saulo e Sara,
pelo sentido dado à minha existência.

In memoriam de Odília Chapadense Pereira,
Assistente Social (mãe).

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida.

Aos professores do corpo docente do Curso de Pós-Graduação *Stricto sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), pelas aulas ministradas com tanta competência.

Ao Dr. Luiz Antônio Signates Freitas, pela orientação e profissionalismo.

Ao Prof. Dr. Valmor da Silva, por nos ceder uma parte de seus conhecimentos.

Ao Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, por sua imensa competência e sabedoria, proporcionando, a mim e à minha, turma experiências fundamentadas que me ajudou muito nos meus trabalhos acadêmicos.

Ao Prof. Prof. Dr. Clóvis Ecco, por sua contribuição na minha formação com uma imensa empatia e ajuda aos acadêmicos como eu.

Às Profas. Dras. Carolina Teles Lemos e Ivoni Richter Reimer, pelo empenho em nos oferecer formação de qualidade com muita competência.

Ao Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira e à Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva, pela disponibilidade em nos ajudar com suas formações fundamentais para o nosso crescimento profissional e acadêmico.

Ao Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira, que me ajudou descobrir como meu tema e minha pesquisa poderá ter desdobramentos em futuras formações e, em especial, agradecer sua empatia com minhas dificuldades acerca das técnicas na construção de um artigo que escrevemos juntos.

À professora Dra. Thais Alves Marinho, pelas contribuições durante suas aulas e na minha banca de qualificação. Suas considerações me ajudaram muito.

À Profa. Dra. Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, professora convidada para minha banca, pela dedicação nas leituras e contribuições cedidas, com enorme competência sobre congada; nas orientações linha por linha de meus capítulos e pelas valiosas contribuições.

Ao grupo de pesquisa Memória Social e Subjetividade, sob a direção da professora Dra. Thais Alves Marinho. Vocês foram essenciais na motivação da pesquisa”

Aos colegas de mestrado da PUC-GO, pelo convívio durante as disciplinas do curso, onde aprendi muito com todos e todas vocês.

Um obrigado especial ao Padre Dr. José William Barbosa Costa. Se cheguei até aqui, devo muito a este amigo.

Outro agradecimento ao senhor Roberto Martins Alves, por estar sempre pronto para servir com alegria, profissionalismo e empatia ao meu ser. Que Deus sempre te abençoe!

Aos movimentos negros, que contribuíram para o fortalecimento da minha negritude durante o cargo/função de representante regional de instituições negras pelo Fórum Estadual de Entidades Negras de Goiás (FENEGO).

A todos e todas, que, direta ou indiretamente, participaram desse processo de pesquisa.

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Figura 1	Alguns africanos bantos que vieram para o Brasil.....	32
Quadro 1	Ternos formados na cidade de Goiânia entre 1942 e 2010.....	77

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

FENEGO	Fórum de Entidades Negras de Goiás
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ONG	Organização Não-Governamental
OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PUC-GO	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

RESUMO

PEREIRA, Northon Chapadense. **A congada**: o Reino do Kôngo, religiões e africanidades. 2021. 102 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

Trabalho tem como objetivo responder à questão: Quais contribuições o Reino do Kôngo trouxe pela diáspora africana e estão contidas na congada em Goiânia? Sendo uma pesquisa bibliográfica na forma de um 'estado do conhecimento' da produção científica. O autor desta dissertação participa do grupo de pesquisa Memória Social e Subjetividade na IES PUC Goiás. As fontes bibliográficas têm como base nos trabalhos selecionados e discutidos sobre a congada. Do ponto de vista teórico-metodológico escolhido é a hermenêutica da Ciência da Religião contemplando também as discussões de outras linhas teóricas. A seleção de 136 trabalhos no site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) ligada ao (CNPq) e (CAPES). Desses trabalhos foram selecionadas nove teses e cinco dissertações. Os capítulos foram divididos em três: no primeiro sobre o Reino do Kôngo, seu contexto histórico, geográfico, político, social, cultural e religioso, as etnias suas identidades e a sua africanidades. No segundo capítulo sobre o Reino do Kôngo, suas culturas e suas religiões, sobre a diáspora africana. No terceiro capítulo, sobre a congada, seus símbolos, catolicismo popular, a religiosidade africana na religiosidade afro-brasileira da congada. Tendo como conclusão, os desdobramentos da diáspora africana com o sincretismo cultural e religioso europeu e africano trazidos para o Brasil, contidos na congada em Goiânia. Percebido que o sentido de pertencimento dos congadeiros a uma ancestralidade africana no Reino do Kôngo e sua humanidade ressignificada na congada de Goiânia. Resultando no fortalecimento de sua identidade afro-brasileira perpetuada pela tradição.

Palavras-chave: O Reino do Kôngo. Religião. Africanidades.

ABSTRACT

PEREIRA, Northon Chapadense. **Congada**: the Kingdom of Kongon, religions and Africanities. 2021. 102 f. Dissertation (Master of Science in Religion) - Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia.

The objective of this paper is to answer the question: What contributions did the Kingdom of Kôngo bring to the African diaspora and are contained in the congada in Goiânia? Being a bibliographic search in the form of a 'state of knowledge' of scientific production. The author of this dissertation participates in the research group Social Memory and Subjectivity at IES PUC Goiás. The bibliographic sources are based on the works selected and discussed on the congada. From the theoretical-methodological point of view chosen, it is the hermeneutics of Science of Religion, also contemplating the discussions of other theoretical lines. The selection of 136 papers on the website of the Brazilian Digital Library of Theses and Dissertations (BDTD) linked to (CNPq) and (CAPES). From these works, nine theses and five dissertations were selected. The chapters were divided into three: the first on the Kingdom of Kôngo, its historical, geographical, political, social, cultural and religious context, the ethnicities, their identities and their Africanities. In the second chapter on the Kingdom of Kongon, its cultures and its religions, on the African diaspora. In the third chapter, about congada, its symbols, popular Catholicism, African religiosity in the Afro-Brazilian religiosity of congada. As a conclusion, the unfolding of the African diaspora with the European and African cultural and religious syncretism brought to Brazil, contained in the congada in Goiânia. Perceived that the sense of belonging of the congadeiros to an African ancestry in the Kingdom of Kôngo and their humanity re-signified in the congada of Goiânia. Resulting in the strengthening of his Afro-Brazilian identity perpetuated by tradition.

Keywords: The Kingdom of Kongon. Religion. Africanities.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	O REINO DO KONGO: HISTÓRIA, CULTURA, RELIGIÃO E IDENTIDADE.....	15
1.1	BREVE CONTEXTO HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E CULTURAL.....	16
1.2	A FUNÇÃO DO REI E DA RAINHA DO KONGO.....	20
1.3	DA CULTURA RELIGIOSA À RELIGIOSIDADE AFRICANA.....	22
1.3.1	Cultura religiosa e o mundo moderno.....	29
1.3.2	A religiosidade africana como base para as congadas.....	31
2	O REINO DO KONGO, AS DIÁSPORAS E A CULTURA RELIGIOSA BRASILEIRA.....	36
2.1	A ORALIDADE E AS DIÁSPORAS AFRICANAS.....	36
2.2	AS DIÁSPORAS E A RELAÇÃO INTERCULTURAL E RELIGIOSA	41
2.3	AS DIÁSPORAS E AS EXPRESSÕES DE RESISTÊNCIA NA CONGADA.....	44
2.4	SINCRETISMO, HIBRIDISMO E RELIGIOSIDADE.....	51
2.5	O CATOLICISMO POPULAR.....	55
2.6	AFRICANIDADES.....	59
3	AS CONGADAS: RELIGIOSIDADE, CULTURA E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA.....	63
3.1	DA DIÁSPORA AFRICANA ÀS CONGADAS.....	63
3.2	AS CONGADAS NO BRASIL: IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA.....	67
3.2.1	Influência da cultura africana na cultura religiosa brasileira.....	71
3.3	AS CONGADAS E SUAS IRMANDADES EM GOIÂNIA.....	74
3.3.1	A aproximação da Igreja Católica na congada de Goiânia.....	77
3.3.2	Os uniformes e as cores nos ternos de Goiânia.....	80
3.3.3	A devoção na congada.....	81
3.4	SÍMBOLOS E ELEMENTOS DA CONGADA.....	83
3.4.1	O mastro.....	84
3.4.2	A bandeira.....	85
3.4.3	O bastão.....	85
3.4.4	A coroa.....	87
3.4.5	Os instrumentos musicais.....	87
3.4.6	As danças e as músicas.....	88
3.4.7	O congadeiro.....	88
3.4.8	A devoção e a coroação.....	89
	CONSIDERAÇÕES.....	90
	REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

Partindo do desejo de compreender a minha fé e de minha comunidade, propus-me a pesquisar a religiosidade popular e levantar os significados para a crença no complexo mundo das culturas religiosas populares brasileiras. Buscando, também, contribuir com um tema ainda pouco pesquisado, pois pesquisas com o tema 'congada' reúnem, geralmente, temas próximos, como africanidades e religiões afro-brasileiras.

No mundo atual, pesquisar sobre cultura negra no Brasil tem uma carga simbólica de preconceito por ela estar ligada a um grupo étnico explorado por mais de 300 anos sob um regime de escravidão. Regime este que até hoje afeta gerações preenchidas por vivências racialmente preconceituosas, que refletem nas ações e nas práticas de instituições como o Estado, que se torna racista por praticar os desdobramentos das práticas preconceituosas, tornando a sociedade brasileira promotora de desigualdades educacionais e de renda, com saúde pública desumana e segurança pública despreparada.

Assim, pesquisou-se sobre a cultura religiosa brasileira visando conhecer mais sobre a congada, os povos bantos e suas religiosidades, mitos, crenças, ritos e costumes; buscou-se ainda sobre a cultura religiosa africana, mas com a atenção voltada para a cultura religiosa brasileira. Pretende-se, com esta pesquisa, ampliar os debates acadêmicos para que se tenha cada vez mais estudos com este tema. Também se busca enaltecer esse grupo étnico e suas contribuições sociais e culturais para a sociedade brasileira.

No planejamento da pesquisa foi preciso analisar e identificar a produção bibliográfica acerca do tema com base em dissertações e teses defendidas no Brasil entre 2015 e 2020. Bem como artigos e livros, alguns dentro deste recorte temporal e outros com datas anteriores a ele, utilizando os termos de busca: congada, reinado, festejos, irmandades, ternos, africanidades, Reino do Kôngo, religião afro-brasileira e sincretismo religioso, entre outros. Foram localizados 136 trabalhos no site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) ligada ao Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), que, por sua vez, é vinculado ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações (MCTI).

Metodologicamente se trata de um estudo bibliográfico do tipo 'estado do conhecimento', uma ferramenta científica que serve para identificação, registro e

análises para refletir sobre a produção científica de uma determinada área, abrangendo um determinado espaço de tempo, reunindo periódicos, dissertações, teses e livros sobre uma temática específica (MOROSINI; FERNANDES, 2014). No levantamento de conteúdos aqui apresentados estão contempladas minhas experiências acadêmicas durante o mestrado, os conhecimentos reunidos a longo prazo e o entendimento de ciência e tecnologia para contemplar as habilidades analíticas do curso de Ciências da Religião.

Seguindo esse método, após muitas buscas na base do currículo Lattes, localizei a pesquisadora Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, que defendeu sua tese de doutorado na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), em 2017, com o tema 'Congada da Vila João Vaz em Goiânia'. E que, no início da minha pesquisa estava realizando estágio de pós-doutorado e atuando como professora convidada na mesma instituição. Posteriormente enviei a ela um convite para avaliar a qualificação deste trabalho, tendo em vista que sua tese contém uma vasta bibliografia direcionada que em muito contribui para a qualidade dos debates teóricos sobre as raízes culturais e religiosas das congadas e suas implicações.

Simoni (2017) engendrou uma reformulação do método científico inicialmente apresentado que melhorou as investigações empíricas por mim realizadas e que exigiu maior foco sobre a diáspora africana e suas contribuições para a congada em Goiânia. Utilizando a ciência, a partir de instrumentos teóricos-metodológicos para reunir conhecimentos sobre os eventos das congadas, busquei compreender esse fenômeno sociocultural histórico e religioso que apresenta práticas culturais e religiosas sincréticas. Para compreender as congadas recorri a fontes sobre o Reino do Kôngo¹, região no continente africano no qual o termo congada teve origem, conforme afirma Patrício Batsíkama (LUZ, 2015).

Os desdobramentos que as diásporas promoveram nas expressões artísticas, culturais e sociais afro-brasileiras têm contribuições nas congadas, formadas, em sua maioria, por um povo descendente de africanos, historicamente marginalizados, empobrecidos e fiéis devotos (FERREIRA, 2006, 2009). A pesquisa foi direcionada para responder à questão problema: Quais contribuições o Reino do Kôngo trouxe pela diáspora africana e estão contidas na congada em Goiânia?

¹ O Reino do Kôngo está situado em uma região do continente africano.

O referencial teórico apresentado contempla a ciência da religião de modo diferente de outras áreas do conhecimento, pois alguns pesquisadores estão preferindo usar os termos bricolagem e hibridismo, afirmando que esses termos têm o mesmo objetivo: o de misturar culturas, e, portanto, não são diferentes do termo sincretismo. Registra-se que, nesta pesquisa, optei por adotar o conceito de sincretismo, mesmo acreditando que o colonizador, durante sua dominação no Brasil, tenha deixado lacunas², como diz a pesquisadora Thaís Alves Marinho (CURSO FEMINISMOS..., 2020), e as culturas trazidas com as diásporas utilizaram essas lacunas para alicerçar seus deuses, seus reis, suas culinárias, seus ritmos e instrumentos, suas religiosidades, seus mitos e crenças. Para Marinho e Ecco (2020), há um lócus fragmentado em que o empenho civilizatório não é perfeito. Eles (os colonizadores) deixaram fragmentos, fraturas, dando espaços para que essas diferenças culturais pudessem emergir.

O que permitiu construir, no Brasil, manifestações sincréticas dessas memórias em forma de cantos e danças, símbolos unidos de uma devoção a santos católicos, como nas congadas – que são a fonte de pesquisa desta dissertação. Utilizei as fontes bibliográficas como material principal, mas busquei também palestras, seminários e encontros virtuais sobre congadas ou temas próximos, tais como diásporas, religiões de matrizes africanas e/ou afro-brasileiras.

Optei pela pesquisa bibliográfica por compreender que as fontes públicas contemplando o tema de estudo são as mais apropriadas para este momento em que o mundo se encontra – estávamos em meio à pandemia de Covid-19³ exatamente no período da pesquisa. Utilizei, assim, publicações digitais, como artigos, livros, teses, dissertações, monografias e revistas eletrônicas disponíveis na internet (LAKATOS; MARCONI, 2007). Seguindo o que diz Manzo (1971) *apud* Lakatos e Marconi (2003), sabe-se que a pesquisa bibliográfica não pode ser uma compilação sobre ou daquilo que já foi escrito, mas sim um novo olhar, a partir de um novo ponto de vista, iluminando, como um farol, uma nova ótica de pesquisa, resultando em considerações inovadoras para explorar melhor a temática em questão.

Segundo Lakatos e Marconi (2003), a bibliografia pertinente oferece meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas

² Lócus fraturado, conceito usado por Lugónes (2014).

³ Sobre o período de pandemia devo comentar que se previa, para este trabalho, uma pesquisa de campo, o que não foi possível incluir no planejamento após o mês de março de 2020.

áreas onde os problemas não se cristalizaram suficientemente. Um dos principais autores do referencial utilizado é o antropólogo Kabengele Munanga, juntamente com os editores da coleção História Geral da África, construída por meio de um longo projeto iniciado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e publicada no ano de 2010.

1 O REINO DO KÔNGO: HISTÓRIA, CULTURA, RELIGIÃO E IDENTIDADE

Neste capítulo trato sobre o surgimento do Reino do Kongo e a relação com o colonizador, seu projeto comercial: o tráfico negreiro, e sobre a diáspora africana. Comento sobre como o Reino do Kongo chegou ao seu apogeu e como as transformações políticas em todo o continente africano foram enfraquecendo-o e tornando os povos nativos colonizados, levando o Reino do Kongo a ser uma colônia de Portugal.

Para Batsíkama (2011) o Reino do Kongo é um referencial histórico-cultural que a academia toma como o principal reinado africano para compreender a identidade cultural dos afrodescendentes nas Américas, em especial no Brasil. Neste sentido, o Brasil tem muito a ver com as tribos dos kôngos, presentes em muitas expressões culturais afro-brasileiras, como o folgado e a congada⁴, dentro de um balaio chamado sincretismo religioso, onde o catolicismo popular também está presente – como se verá no desenvolvimento deste trabalho.

Sendo assim, para compreender de onde parte esta pesquisa é preciso falar de nossa atualidade, século XXI, onde as lideranças negras – seja nas comunidades tradicionais rurais ou nas comunidades urbanas, como as congadas nas metrópoles, promovem formações ou eventos culturais que permitem prestigiar as mais variadas manifestações da cultura negra no Brasil visando, principalmente, a manutenção de uma resistência cultural.

Dos anos de 1980 até 2018 eu doeí meus serviços de militância negra, ajudando na formação de multiplicadores e de líderes/gestores negros diretamente nas instituições negras goianas. Naquele período a instituição promotora era a organização não-governamental Fórum de Entidades Negras de Goiás (ONG FENEGO) – atualmente denominada Organização da Sociedade Civil de Interesse Público Fórum de Entidades Negras de Goiás (OSCIP FENEGO). Ao longo daqueles anos fui participando, observando e ouvindo vários sons negros das caixas, tambores, berimbaus, cantos de rodas de samba, cantigas, ladainhas que foram gerando, em mim, um fortalecimento da minha identidade negra e, com ela, minha negritude.

⁴ Ressalto que, conforme Costa (2006), pode-se encontrar os termos congadas e congados, sendo que ambos estão corretos.

A ancestralidade negra mexe não só comigo, mas com toda uma sociedade de maioria negra e afrodescendente. Esses sons pertencem a uma tradição popular que pulsa de geração em geração unidos às religiosidades africanas e europeias – como na congada, que tem raízes além-mar e tornou-se a expressão negra mais próxima da minha devoção e religiosidade afrocatólica.

Assim, buscando resgatar o fio da história da África Negra até os dias atuais, neste capítulo abordo acerca do Reino do Kôngo e de suas estruturas sociais, econômicas e políticas, que sofreram mudanças por fatores internos e influências externas entre os séculos XVI e XIX. Para falar da multirreligiosidade das 12 tribos que fundaram o Reino do Kôngo é necessário fazer um breve panorama histórico do contexto político e territorial vivido antes e durante a colonização portuguesa. A seguir discorro sobre o contexto histórico, geográfico e sobre as principais culturas e religiões existentes. Abordo ainda sobre as influências do catolicismo no Reino do Kôngo, o comércio escravo e a diáspora para compreender e apresentar pesquisas sobre africanidades, bem como investigar as raízes das congadas.

1.1 BREVE CONTEXTO HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E CULTURAL

O olhar aqui apresentado sobre o Reino do Kôngo compreende as estruturas sociais entre os séculos XVI e XIX. Conforme Daibert (2015), o reino surgiu entre os séculos III a.C. e XVIII d.C. e teve grande influência nas expressões de cultura, religiosidade e tradição popular na colônia portuguesa, desde a diáspora até os dias atuais.

De acordo com Batsíkama (2011), as tribos da região próximas ao Rio Congo, 12⁵ no total, formaram um conselho de líderes – denominado Lûmbu, em um acordo democrático, e conselho este definiu que essas tribos deveriam, a partir daquele momento, unirem-se para serem mais fortes contra futuras invasões e guerras. Mesmo com muitas diferenças, as tribos encontraram semelhanças e fundaram o Reino do Kôngo. Segundo Patrício Batsíkama, os africanos já conheciam a democracia, e quando os portugueses chegaram o Kôngo era um Estado muito influente. “Já havia democracia, como comprovavam os relatórios de viagens em

⁵ As 12 tribos simbolizam as 12 nascentes de Mbânz'aKôngo e na catedral estão sepultados os 12 líderes fundadores do Reino do Kôngo.

1491.” (BATSÍKAMA, 2011, p. 97-98). Para a pesquisadora Irene Dias de Oliveira, “Religião é, e sempre foi, cultura. Ou seja, está inserida naquilo que compreendemos como fruto de produção simbólica humana.” (OLIVEIRA, 2015, p. 11). A religião, nesta pesquisa, é utilizada para compreender melhor a sociedade africana e brasileira antes, durante e depois de um processo diaspórico.

O volume 5 da coleção História geral da África registra que entre 1500 e 1800 foi estabelecido um novo sistema geoeconômico triangular, ligando a Europa, a África e as Américas. A abertura do comércio atlântico permitiu, à Europa Ocidental, aumentar a sua dominação sobre as sociedades das Américas e da África (OGOT, 2010).

De acordo com Ogot (2010), consta que as estruturas políticas, econômicas e sociais africanas, durante o período considerado, não pararam de sofrer mudanças entre os séculos XVI e XIX, impulsionadas tanto por fatores internos, ecológicos, geográficos ou de ordem demográfica; quanto por forças externas, tais como o comércio de escravos, o cristianismo, o islã e o capitalismo. Segundo Ogot (2010), as principais mudanças aconteceram na área social, na filosofia e nas religiões europeias e do Oriente Médio. Essas mudanças se expandiram principalmente a partir de influências de posicionamentos filosóficos, políticos e religiosos.

Na área religiosa, as filosofias e as religiões da Europa e do Oriente Médio começaram sua expansão. O cristianismo e o islã tornaram-se forças políticas em regiões onde eram até então desconhecidos. A questão religiosa tornou-se crucial para civilizações que, em razão de sua visão de mundo, tinham até esse momento ignorado esse tipo de conflito. (OGOT, 2010, p. 28).

O cristianismo cresceu por influência dos portugueses a partir de 1560 nas áreas costeiras da África oriental, enquanto o islamismo chegou à Etiópia, ao Saara e ao Sudão ocidental no período de 1531 a 1535. A segunda maior mudança foi a substituição do sistema próprio da África Negra, o do jonya⁶, por um sistema importado da Europa e do Oriente Médio, o da escravidão. No sistema antigo da África Negra o termo jonya tem origem etimológica a partir do termo mande Jon, e significa cativo (OGOT, 2010).

⁶ O Jonya caracterizava um escravo ligado a uma linhagem, preso ao seu sistema político. O jon era um escravo que não poderia ser comprado ou cedido, e tinha até mesmo o direito de parte do que produzia. Esses escravos desempenharam papel importante para o crescimento de Estados e impérios de Gana, Tacur, Mali, Canem, Axânti e Iorubá.

Ferracini (2012) conta que, na África Negra, antes da colonização e após a união das 12 tribos, houve um fato histórico que influenciou muito a diáspora africana: o enfraquecimento do estado do Kôngo. Fato que ocorreu por meio das interferências políticas de um líder não eleito pelo conselho das 12 tribos, o Lûmbu. Esse líder político africano teve formação religiosa católica, recebeu o título de Arcebispo Mvêmb'aNzinga Dom Afonso I, como afirma Batsíkama (2011), e, com o apoio da coroa portuguesa, venceu a batalha contra as tribos, tornando-se o principal líder à frente do Reinado do Kôngo e sendo nominado Rei Afonso I⁷.

Conforme Boahen (2010), o tráfico negreiro pouco a pouco foi se tornando mais praticado e, segundo as fontes históricas, estima-se que durou de 1500 a 1900. Também se estima que mais de quatro milhões de africanos foram transportados para trabalhos em plantações nas ilhas do Oceano Índico e que aproximadamente oito milhões foram comercializados para outras colônias na região do Mediterrâneo.

Segundo Ogot (2010), os documentos portugueses⁸ e espanhóis disponíveis no Arquivo Histórico Ultramarino descrevem que 11 milhões de escravizados sobreviveram ao tráfico negreiro para a colônia Terra de Santa Cruz, que tinha também a denominação de Novo Mundo. Mas, segundo relatórios de navegadores portugueses e espanhóis, esses dados podem não conter a quantidade exata de mortos e vivos, pois as perdas, para os navegadores, já eram previstas. Foi neste contexto que o Reino do Kôngo se tornou colônia de Portugal no século XIX.

Em seu texto Boahen (2010) descreve as passagens das antigas e novas formas do tráfico humano clandestino entre os séculos XVII e XIX. Apresenta também detalhes sobre a ascensão e o apogeu do tráfico e os acordos ilícitos entre portugueses, ingleses e franceses na tentativa de manter o comércio de escravizados.

⁷ Afonso I do Congo. Mvemba a Nzinga ou NzingaMbemba (1456-1542 ou 1543), também conhecido como Rei Afonso I, ou Bisnaga, foi um governante do Reino do Congo na primeira metade do século XVI. Ele reinou sobre o Império do Congo de 1509 até sua morte.

⁸ O Arquivo Histórico Ultramarino é um serviço dependente da Direção-Geral do Livro, dos Arquivos e das Bibliotecas (Portugal), que tem como objetivo o tratamento e comunicação ao público de documentação textual e de imagem relativa aos portugueses e aos povos com quem se relacionaram entre o séc. XVII e 1975. O acervo de arquivo Histórico Ultramarino é majoritariamente constituído por obras sobre a história da presença dos portugueses no mundo e das comunidades com as quais se relacionaram, nas suas várias vertentes. Abrange, atualmente, cerca de 15.900 monografias e 720 títulos de publicações em série, algumas remontando ao século XIX, em um total aproximado de 35.000 volumes. Entre as publicações ressaltam-se as coleções dos Boletins Oficiais dos governos das ex-colônias portuguesas e as coleções de legislação colonial.

Ferracini (2011), citando Elikia M'Bokolo, em *África Negra*⁹, traduzida para o português em 2011, apresenta, nesta obra, as guerras santas, políticas e de fronteiras no período colonial que desarticularam o Reino do Kôngo e que levou à divisão do território das 12 tribos entre os países Angola e República Democrática do Congo no século XIX. Essa divisão territorial foi firmada pelo tratado de Simulambuco, em 1885, que estabeleceu os países que seriam colônias portuguesas com a aprovação da Conferência de Berlim¹⁰. Esse tratado dividiu o território do continente africano para que as potências europeias da época se tornassem administradoras das terras que viessem a ser transformadas em colônias europeias (FERRACINI,2011).

De acordo com Ferracini (2011) estes eram o reinos africanos existentes em 1884: Ancolé, Benim, Buganda, Bunioro, Imamato de FutaJalom, Império Axânti, Império de Oió, Império de Congue, Império Etíope (Abissínia), Império Tuculor, Império de Uadai, Império de Uassulu, Marrocos, Reino de Burundi (no território do atual Burundi), Reino de Caragué, Reino de Cuba, Reino do Daomé (queda em 1894 para os franceses), Reino Dendi, Reino Ieque, Reino de Luba, Reino Lunda, Reino de Merina (corresponde ao território do atual Madagascar), Reino de Toro, Sultanato de Bagirmi, Sultanato de Damagaram, Sultanato de Geledi, Sultanato de Hobio, Sultanato de Migiurtinia, Sultanato de Uarsangali e Sultanato de Zanzibar.

A divisão espacial da África Negra em colônias não respeitou a tradição, nem a história, tampouco as relações étnicas e familiares das comunidades ali estabelecidas por gerações. Elikia M'Bokolo (FERRACINI, 2011) registrou dados estatísticos das comunidades comercializadas separadas por amostras da população masculina, feminina e de crianças que, foram arrancados e transpostos à força pelo Atlântico para as Américas.

O escritor/pesquisador africano Ndaywel è Nziem afirma que na África, no século XVIII, foram os povos migratórios que formaram os estados de Luba e Lunda, que, geograficamente, é onde está localizada a atual República Democrática do Congo (OGOT, 2010). A evolução comercial nesta região funcionava com um mesmo sistema político para todos, unindo povos.

⁹ O livro *África Negra*, do pesquisador e professor congolês Elikia M'bokolo, publicado pela Editora da Universidade Federal da Bahia, em 2011, é fruto do projeto editorial *Histórias ao Sul*, coordenado por José Murilo de Carvalho, Lília Moritz Schwarcz e Valdemir Zamparoni.

¹⁰ A Conferência de Berlim foi promovida entre os dias 15 e 26 de fevereiro de 1884 para definir as normas de divisão e ocupação territorial da África Negra, criando colônias para serem distribuídas entre os países europeus (FERRACINI, 2011).

Pode-se afirmar que tal fato constitui uma forma de demonstração da capacidade de unificação dos povos africanos que já existia na idade pré-colonial. A expressão do que aproxima e do que diferencia os Estados Luba e Lunda é entendida por meio de seus próprios nomes, os quais mais designam duas redes político -culturais, no seio das quais surgiu uma multiplicidade de referências étnicas distintas, do que fatos étnicos precisos. (OGOT, 2010, p. 695).

Segundo o citado pesquisador, a história dos estados Luba e Lunda reúne agrupamentos como os Shaba e os Kasai.

Deste modo, a história luba, quando evocada, recobre tanto as realidades concernentes aos luba atuais do Shaba (os luba shankadi) e do Kasai (os luba lubilanji), quanto às relativas aos songye, kanyok, kete, sala, mpasu, bindji e lulua; a história lunda, por sua vez, invoca tanto agrupamentos rund (os lunda, no sentido restrito) quanto agrupamentos lozi, ndembo, luena, imbangala etc. (os lunda, no sentido amplo). (OGOT, 2010, p. 695).

Ndaywel è Nziem comenta que “[...] a classificação linguística da qual as línguas luba e lunda são objeto, revela estas relações entrecruzadas. Os povos tradicionais de matriz africana trazidas em maior quantidade para o Brasil são os bantu, fon e yorubá.” (OGOT, 2010). Sem deixar de citar os povos jejes, nagôs, malês, hauçás, sudaneses, éwés, axântis, quimbundos, congos, umbundos, macuas, lundas e diversos outros que contribuíram para originar, tempos depois, no Brasil, as religiões afro-brasileiras, cada uma com sua própria cosmologia.

1.2 A FUNÇÃO DO REI E DA RAINHA DO KÔNGO

De acordo com Boahen (2010), no Reino do Kôngo as províncias e seus vilarejos votavam para eleger quem seria seu próximo monarca. Durante essa seleção o povo acreditava que, ao definir um rei e sua rainha, eles receberiam dons divinos e poder político nas províncias. A função do Rei e da Rainha do Kôngo era a de cuidar do povo, defendendo e garantindo a oportunidade de plantio, a organização social, militar e religiosa. A realeza deveria ser justa, promover a paz, ter empatia durante as audiências comunitárias e abençoar as fases de plantios e de colheitas. Após a definição de quem seria o próximo monarca tradicionalmente acontecia um festejo que durava mais de dez dias, culminando em um grande banquete comunitário (OGOT, 2010).

Essa tradição do festejo abrangia todas as comunidades existentes nos vilarejos da região central do continente africano. A função da realeza para suas províncias ia além dos benefícios materiais, eles recebiam continuamente orações e devoção religiosa de suas comunidades. A família real, ao ser escolhida, tornava-se detentora de admirável poder religioso, o que constituía um fortalecimento da identidade cultural ancestral, onde o *ethos* transcendental estava sendo praticado nas atividades, no comércio e nas relações entre os reis, bem como nos valores familiares de lealdade, natalidade, casamento e fidelidade.

No que diz respeito à lealdade, o povo do Kôngo devia obediência a todas as normas criadas pelo Rei. Lealdade e respeito aos líderes e suas funções, que seria um sinônimo do que hoje é o ministério da guerra e o ministério da agricultura; lealdade aos cerimoniais e às datas festivas, do comércio, das trocas de produtos e outros. Essa lealdade também era praticada durante as relações familiares, sociais e comerciais e os ritos religiosos (OGOT, 2010).

No quesito natalidade, segundo lendas africanas, o Rei e sua família abençoavam todas as natalidades que aconteciam em todo o território do Kôngo. Para o povo dessas províncias a natalidade era o resultado da gestação de um presente divino; os anciões das províncias apresentavam ao sol os novos nascidos na comunidade e o sol, naquele momento, era uma divindade, como se fosse verdadeiramente o Rei do Kôngo presente naquele rito religioso, contemplando uma forma de batismo banto (OGOT, 2010).

O Rei também concedia, aos representantes locais, na função de diretor provincial, o poder de abençoar um casamento, uma cerimônia com um ritual específico cheio de simbologia e único; não havia o que se conhece como divórcio, as famílias eram extensas, com muitos filhos e filhas, que significavam bênçãos para plantar, colher, construir e comercializar (SOUSA, 2016). Essa fidelidade transcendia a família e refletia também nas relações sociais, bem como na fidelidade ao Rei e aos líderes locais.

Em relação ao comércio e às relações com outros reinos, o Rei do Kôngo praticava o comércio de produtos com vários outros líderes, inclusive com o Rei de Portugal, sem nunca o ter conhecido pessoalmente (SOUSA, 2016). Trocavam presentes, especiarias, ouro, peças decorativas, pedras decorativas e também preciosas, com diamantes brutos. Em uma dessas trocas na forma de presente, o rei de Portugal enviava um sacerdote da Igreja Católica para que ele tivesse a experiência

religiosa dos ritos do povo amigo; essa experiência era a devoção ao rosário, uma prática de religiosidade nuclear, familiar e, às vezes, individual, que consiste em fazer orações na forma de cinco terços à Santíssima Virgem Maria (Nossa Senhora do Rosário) e que pode ser realizada individualmente ou em coletivo.

1.3 DA CULTURA RELIGIOSA À RELIGIOSIDADE AFRICANA

Ao estudar sobre os símbolos religiosos, observei, a partir de Eliade (2002), que o símbolo oferece possibilidade de experimentar aquilo que não está palpável em uma proposta hermenêutica capaz de oferecer novas categorias de linguagens simbólicas. Segundo Eliade (2002), o ser que ativar essas novas possibilidades de encontrar significados para utilizar novas concepções de símbolos através de interpretações mais livres, estará mais preparado para perceber as influências do sagrado em sua vida. Para o autor o símbolo é flexível e aberto permitindo, por meio desta linguagem uma diferente forma de olhar, sentir e de ressignificar o sagrado para si. Sodré (1998) afirma que o mundo espiritual não é separado da vida social e nem das coisas vivenciadas nas cosmologias africanas.

O sagrado, a partir de seu novo significado, oferece, ao religioso, um sentido de tempo mais amplo, mas sem muita influência do tempo (ELIADE, 2002). Seria um tempo aberto, atemporal, dando novos significados na sua vivência, no seu contexto de pensar, de se encontrar no tempo com uma nova consciência. Sousa (2016), em sua dissertação, afirma que,

[...] as primeiras manifestações das religiosidades negras foram realizadas no interior das irmandades e confrarias, sobretudo de devoção ao Rosário. Essas associações foram alvo de múltiplas interpretações, dentre as quais se destacam o caráter associativo e solidário como um princípio regulador da sociedade no período colonial, sobretudo, nos séculos XVII e XIX. (SOUSA, 2016, p. 147).

Eliade (2002), em sua perspectiva, considera que o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade; tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações. Esse sistema preciso pode ser percebido dentro de uma perspectiva onde o universo não é fixo e fechado. No mundo de hoje o símbolo oferece condições para que o pensamento

possa ser ampliado, tornando-se mais dinâmico e sociável, explodindo do privado para o público. Oferecendo, para o homem arcaico, novos significados.

O homem das sociedades arcaicas tomou consciência de si mesmo em um “mundo aberto” e rico de significados. Resta saber se essas “aberturas” são meios de fuga ou se, ao contrário, constituem a única possibilidade de alcançar a verdadeira realidade do mundo. (ELIADE, 2002, p. 178).

Na cosmovisão africana não há distinção do privado do público. Mas na perspectiva eliadiana a interpretação do sagrado é muito anterior à da razão empírica. Para Eliade (2002) a linguagem simbólica é transmitida por imagens, mitos e símbolos que dão sentido ao desenvolvimento do espírito. Ele critica o jeito que a mentalidade moderna enxerga o sagrado. O autor desvela uma lacuna que necessita de uma nova direção para ampliar as possibilidades, utilizando a hermenêutica como um veículo para novos horizontes mais elevados sobre religiosidades, partindo da antropologia das religiões para uma mentalidade mais filosófica. Isso seria o uso da hermenêutica mais próxima do jeito de pensar a história das religiões.

Para o citado autor a interpretação de mitos e culturas e as pesquisas deveriam utilizar o método hermenêutico, onde o pesquisador Antropólogo ou Historiador das Religiões compreendesse que em cada cultura devem ser valorizados seus símbolos e mitos, com toda sua complexidade, todo o seu saber e valores culturais. Assim, uma hermenêutica criativa poderá revelar significações que, após ter assimilado a consciência, não será mais a mesma (GUIMARÃES, 2000).

O mito é construído e praticado para explicar a criação e com uma explicação de um início de tudo. Surge a necessidade de um *ethos* para dar sentido e significado a um conjunto de hábitos, comportamentos e costumes praticados coletivamente ou individualmente, construindo e influenciando hábitos, costumes e caráter; é o conjunto de modos de comportamento durante o rito de proteção ou devoção. Para Pereira (2005) o *ethos* está em todas as religiões, todas possuem,

[...] um conjunto de práticas que são pautadas por compromissos livremente assumidos pelos seus adeptos. O que difere uma religião de outra ou de outras é, na maioria das vezes, a maneira de interpretar esses códigos, ou a maneira de estimular seus membros a cumprirem os seus ensinamentos. Sobretudo a educação das crianças tem um significado marcante na manutenção daqueles princípios morais que são transmitidos como valores éticos e não apenas como fruto de uma tradição ou cultura. (PEREIRA, 2005, p. 35-36).

A noção de cultura fomenta debates teóricos desde o século XIX. Como o criado por Laraia (2002 *apud* GEERTZ, 1989, p. 94), ao citar Edward B. Taylor, que define cultura como ‘um todo complexo’, ampliando aspectos como “[...] conhecimento, leis, crenças, artes e moral incluindo hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

Laraia (2002 *apud* GEERTZ, 1989, p. 95) afirma que “[...] a cultura é a mediação entre o poder e o objetivo de sua ação”. O que pode ser entendido como um conjunto de significados transmitidos durante o tempo, ou seja, admitidos através de símbolos que são expressos em comportamentos. Já Geertz (1989), que é antropólogo, afirma que sem o homem certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante, sem cultura não haveria homens. Diz ainda que o estudo etnográfico sobre o conceito de cultura traz reflexões na busca pela melhor maneira de compreendê-la. E traz, como objeto da etnografia, uma hierarquia estratificada de estrutura significativa sem as quais os fatos não existiriam. O autor orienta que antes de questionar o que seja cultura, primeiro se deveria perguntar: Para que serve? Qual a sua importância?

Para o antropólogo a cultura consiste em uma sequência de padrões de acontecimentos comportamentais, de estruturas psicológicas construídas e praticadas por indivíduos de grupos (GEERTZ, 1989).

O citado autor comenta que um sistema de comunicação já era utilizado entre os australopitecíneos, que era um tipo de ‘homem’ diferente dos macacos até aquele momento, por ser capaz de reproduzir e assimilar alguns signos de cultura. Também comenta sobre o *homo sapiens*, que surge depois, apresentando um tamanho corporal e craniano três vezes maior que o dos australopitecíneos, o que permitiu, ao homem daquele tempo, uma ampliação do seu desenvolvimento da cultura e, conseqüentemente, de sua linguagem. Ou seja, o homem é basicamente movido pelos recursos culturais do seu pensamento humano, movido pela cultura. O antropólogo defende que a cultura faz o homem, e não o homem faz a cultura (GEERTZ, 1989).

Santos, J. (2006) apresenta várias formas de compreender o termo, também cita algumas formas culturais existentes na sociedade global, respeitando seu recorte temporal e concepções de mundo, e como aconteceram as relações sociais e políticas em civilizações diferentes. Para este autor, o tema ‘cultura’ é cheio de peculiaridades e, por isso, ele sugere olhar para a temática a partir de vários lados; e, assim, pouco a pouco se pode expandir a discussão para desconstruir e desmistificar equívocos

sobre o tema, no desejo de esclarecer o motivo por que as culturas possuem muitas variações.

Santos, J. (2006) segue analisando o termo cultura como sendo tudo aquilo que caracteriza uma população humana e apresenta duas possibilidades muito diferentes: a primeira é a divisão hierárquica das culturas, onde uma cultura é mais avançada que outra por ter maior capacidade de produção de produtos e serviços. A segunda possibilidade consiste em uma negação da possibilidade de que seja viável fazer qualquer hierarquização entre culturas, pois cada cultura já traz seus próprios critérios de avaliação que impossibilitam uma hierarquização e, para isso acontecer, seria necessário que uma cultura subjugassem a outra. O autor dá um exemplo sobre a visão europeia de uma evolução das sociedades com o olhar sobre o termo cultura:

[...] sociedades indígenas da Amazônia poderiam ser classificadas no estágio da selvageria; reinos africanos, no estágio da barbárie. Quanto à Europa classificada no estágio da civilização, considerava-se que ela já teria passado por aqueles outros estágios. (SANTOS, J., 2006, p. 14).

Essa visão evolucionista única para todas as sociedades humanas até hoje é percebida como preconceituosa, vista como uma forma de discriminação cultural e racial. Tal visão já foi desmistificada pelas Ciências Biológicas, que afirma que a espécie humana, em sua genética, possui uma unidade e não uma divisão, tornando esse argumento teórico inválido como pressuposto para justificar uma dominação – argumento este muito utilizado entre os séculos XV e XVIII. Santos, J. (2006) apresenta sobre cultura e relativismo e explica que aconteceu uma transição de conceitos entre o século XVIII e XIX, onde, a partir de uma segunda visão, observa-se que tudo é relativo na avaliação de culturas e de traços culturais.

Santos, J. (2006) acredita na existência de equívocos ao se observar a cultura por meio do método da Antropologia e comenta, a partir do contexto sociológico, sobre as relações entre culturas de sociedades com muitas ou poucas diferenças. Onde a diversidade cultural, segundo o autor, é unida por vários fatores que permitem utilizar as afinidades e divergências culturais em várias linhas de pesquisas para o enfrentamento dos preconceitos entre grupos e categorias de seres humanos.

Segundo Santos, J. (2006), o conceito de cultura ainda não alcançou uma definição que atenda a todas as áreas do conhecimento, a ciência precisa criar várias categorias com definições claras sobre cultura. Assim, o termo cultura ainda pode ser

compreendido como sendo muita coisa. No entanto, este autor considera que, talvez, o conceito mais aceito seja o de refinamento pessoal, onde uma erudição seja acumulada ao longo do tempo, através da transmissão entre gerações usando variados recursos e meios. E o principal desses meios seria a alfabetização, a reflexão filosófica, a interpretação textual, a contagem das ciências exatas, ou seja, o estudo.

Mas, para Santos, J. (2006), cultura deve ser percebido como algo muito mais amplo e subjetivo, pois sociedades antigas ou aborígenes que nunca tiveram acesso a bens e serviços públicos não podem, segundo o autor, ser consideradas como sociedades sem cultura. Pois têm seus mitos, costumes, tradições, culinárias, idiomas, expressões e manifestações artísticas e religiosas, teatrais, musicais, esculturas e pinturas, os quais fazem parte deste grande universo chamado 'cultura'.

Santos, J. (2006) defende que é impossível afirmar que um indivíduo possa ser desprovido de cultura, pois ninguém nasce e vive fora de uma organização social, seja ela aonde ou qual for sua cultura religiosa¹¹. O autor define que cultura é uma dimensão de vários processos sociais e, ao se compreender essa dimensão, pode-se estudar melhor as sociedades contemporâneas e suas relações de poder, acordos, direitos e deveres sendo moldados por valores; e seus significados vão contribuir para a formação de sociedades melhores, de nações modernas gerenciadas por grupos sociais mais éticos e solidários.

Por enquanto, a cultura vivenciada na nossa história ainda sofre pelas grandes desigualdades mantidas por relações de dominação e lutas entre dominantes e dominados. Uma das peculiaridades sobre cultura e diversidade cultural, que vem sendo analisada em várias linhas de pesquisas até hoje, provocando preocupações em todas as esferas de muitas sociedades. São lutas que pouco a pouco vão modelando transformações de cultura neste percurso histórico em que vivemos (SANTOS, J., 2006). Este autor diz ainda que

Cultura é uma preocupação contemporânea, bem viva nos tempos atuais. É uma preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro. [...]. Assim, cultura diz respeito à humanidade como um todo e ao mesmo tempo a cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos. (SANTOS, J., 2006, p. 7-8).

¹¹ Cultura religiosa, de acordo com SANTOS (2006), é um conjunto de sistemas culturais e de crenças, além de visões de mundo, que estabelece os símbolos que relacionam a humanidade com a espiritualidade e seus próprios valores morais.

O autor expressa outra forma de se analisar a cultura, ligando-a à evolução. Conforme ele, a humanidade deveria passar por sucessivas etapas de evolução social e que, através dessas experiências, alcançaria um estágio tão avançado que iniciaria uma distinção da espécie humana de outras espécies animais (SANTOS, J., 2006).

Para Lévi-Strauss (1994) a cultura tem, como gênese, a criação, observação, aceitação e prática de leis e normas para que sejam formulados, simbolicamente, conceitos no cérebro e habilidades manuais como produto da cultura. Do ponto de vista do autor, a cultura é construída por pequenas outras culturas que estão estruturadas nas famílias, são elas que produzem todas as manifestações culturais, por mais diversificada que sejam as famílias. É na família que acontece o discurso motivado pelos mitos, normas e preceitos de uma religiosidade (dogmas), os quais circulam dentro das mais diferentes comunidades.

Claude Lévi-Strauss estudou, em campo, os nativos do Brasil Central¹² entre 1935 e 1939, e esse sistema de comunicação simbólica a partir da família foi minuciosamente analisado, resultando em sua tese 'As estruturas elementares do parentesco'. Também dessa imersão teve origem o método da antropologia funcionalista¹³. Ao retornar à França, publicou, em 1955, a obra *Tristes trópicos*, traduzida para o português em 1996 por Rosa Freire d'Aguiar. Retornou a seu país como um renomado etnógrafo e, ao reencontrar seus antecessores, disse:

Não há perspectiva mais exaltante para o etnógrafo que a de ser o primeiro branco a penetrar numa comunidade indígena [...]. Eu revivia, pois, a experiência dos antigos viajantes [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 346).

Com sua trajetória pelo Brasil, Lévi-Strauss contribuiu para compreender a cultura dos afro-brasileiros, seus mitos e normas, permitindo, com seu método, analisar a cultura afro-brasileira e suas manifestações religiosas, mantidas por tradições como a congada na relação entre a sociedade e a casa (família). A unidade doméstica orienta os costumes familiares, sejam eles ascendentes ou descendentes, em uma relação de parentesco, recebendo também influências sociais. E, na congada

¹² Em 1934 Lévi-Strauss foi convidado a participar da missão universitária francesa no Brasil, para lecionar Sociologia na Universidade de São Paulo (USP). Suas pesquisas de campo nas comunidades indígenas de Goiás, Mato Grosso e Paraná resultou na publicação de seus registros sobre as expedições nos livros *Tristes trópicos* (1955) e *Saudades de São Paulo* (1994).

¹³ Lévi-Strauss foi o criador do método Antropológico Funcionalista, apresentado em sua tese em 1939.

a tradição é repassada de pais para filhos, influenciando as futuras gerações – como ser verá nas seções seguintes.

Sodré (1988) lembra que as religiões de matrizes africanas possuem em comum o fato de cultuarem a natureza através dos deuses, chamados orixás, que são guardiões e representantes das forças da natureza.

O patrimônio simbólico do negro-brasileiro (a memória cultural da África), afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É o egbé, a comunidade litúrgica, o terreiro. (SODRÉ, 1988, p. 50).

Por outro lado, Roger Bastide oferece várias contribuições sociológicas para compreender a congada através do carnaval no Brasil. Segundo o autor, o carnaval atende aos anseios de uma sociedade que necessita se expressar, representando a “[...] libertação das imposições sociais” (BASTIDE, 1959, p. 35).

Para o autor os indivíduos brasileiros, no contexto histórico e social, têm necessidade de manifestar suas frustrações por carecerem de serviços públicos sociais essenciais, assim como por serem tomados por diversas pressões e formas sutis de discriminação racial e social. Para o estudioso,

[...] o carnaval é uma dessas formas de expressar momentos de euforia, de loucura coletiva, mistura de classes, sexos e etnias, onde o carnaval é uma forma de explodir através da arte, cultura, diversão e religiosidade. (BASTIDE, 1959, p. 35-36).

Anterior ao carnaval e à congada, tem-se os folgedos e a eles se tem, como raiz, a cultura religiosa africana sincrética ressignificada onde estão adicionadas as devoções como afirmação cultural. Ver-se-á que a cultura religiosa se revela durante a vida social entre os membros das congadas e que existe influência da religião praticada pela devoção ao rosário nas famílias nucleares da congada.

1.3.1 Cultura religiosa e o mundo moderno

A cultura religiosa é praticada durante uma ação social, partindo de significados concebidos coletivamente e, muitas vezes, reproduzidos pelas famílias e no convívio

social, construindo uma identidade cheia de significados que, segundo Hall (2015), promovia as identidades culturais, davam uma ancoragem estável ao mundo social, um pertencimento. Com as mudanças históricas as identidades modernas estão sofrendo alterações que fragmentam e, ao mesmo tempo, oferecem mais opções para um sentimento de pertencimento, seja “[...] daqueles aspectos de nossas identidades que surgem de nossos pertencimentos a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais.” (HALL, 2015, p. 9).

Hall (2015, p. 9) afirma que as identidades modernas estão sendo “[...] descentradas, fragmentadas ou deslocadas”, pois anteriormente os indivíduos se apoiavam em significados de uma identidade cultural solidificada, em valores mais definidos e centralizados.

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. (HALL, 2015, p. 9).

Para Hall (2015), os indivíduos são seres interpretativos cheios de significados, atores que interagem entre si, e observadores, em uma ação social dinâmica que influencia comportamentos, produzindo relações culturais diversas na sociedade. Conforme o autor, a cultura é usada para criar modelos de mundos, transformando a compreensão e as formas de explicação e moldando novos conceitos. Construindo diferenças durante a ação social diversa, influenciando o mundo para que não haja uma cultura uniformizada. Para ele, a cultura, a partir do século XX, passou a necessitar de diferenças para prosperar, multiplicando produtos culturais.

Neste sentido, a cultura religiosa cumpre seu papel de oferecer opções de religiosidades e religiões, pois a sociedade necessita de opções para que possa praticar novas ações, que, muitas das vezes são parecidas às já praticadas, mas apresentadas de formas diferentes, em contextos diferentes, e seguindo com os mesmos objetivos: ajudar a sociedade a ter mais controle social, paz, tranquilidade e segurança, assim como promover o exercício da fé.

Mas a onde está a cultura religiosa atualmente, neste mundo globalizado? Para Hall (2015) a cultura está sendo praticada através da linguagem, seja ela pela oratória do padre, pastor, revendo, papa, pajé, preto velho, líder religioso, representados pelas imagens midiáticas, nos relacionamentos públicos e privados, durante o convívio domésticos, dando segurança pessoal e psicológica de pertencimento a um grupo.

Hall (2015) comenta que o impacto de uma cultura religiosa na vida do indivíduo acontece quando a vivência permanente e cotidiana de práticas de religiosidades ou de uma religião extrapola a fronteira do psíquico e do social, pois a subjetividade se mistura com a identidade. Essa fronteira é perceptível na cultura religiosa, seja ela em uma sociedade europeia, americana ou asiática. Para ele a cultura tem, como maior recurso de comunicação, a linguagem – que abrange imagens, músicas, artes, culinárias, conceitos, normas e conceitua significados. Linguagem esta que, ao se assentar, constrói uma cultura religiosa, um sentido de pertencimento de um sujeito social inserido em um grupo social, uma sociedade.

O sujeito recebe, pela linguagem, esses valores e significados durante suas experiências sociais coletivas, tornando a prática da cultura religiosa um veículo significativo da sua existência e do seu exercício cultural e ritual. Sejam eles nas práticas religiosas ou nas condutas sociais, dando sentido ao que é certo ou errado a ser feito, vivenciado ou defendido. A subjetividade faz parte desta linguagem, segundo Hall (1997).

[...] [as] subjetividades são, então, produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico. Portanto, é fácil perceber por que nossa compreensão de todo este processo teve que ser completamente reconstruída pelo nosso interesse na cultura; e por que é cada vez mais difícil manter a tradicional distinção entre interior e exterior, entre o social e o psíquico, quando a cultura intervém. (HALL, 1997, p. 8-9).

A cultura religiosa pode ser praticada individualmente, nos exercícios de religiosidade, ou coletivamente, nos ritos em uma experiência religiosa – como em uma igreja cristã, messiânica, muçumana, em uma das reuniões das religiões africanas/afro-brasileiras ou espíritas. A cultura religiosa é constituída por identidades sociais sedimentadas através do tempo. Identidades que o indivíduo adota, tenta viver, pois suas linguagens e imagens são construídas no interior da interpretação, conceituando, dando sentido e significado através da cultura religiosa e nunca fora dela. Sendo assim, Hall (1997) diz que nossas identidades poderiam ser melhor conceituadas como,

[...] as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos viver, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. (HALL, 1997, p. 8).

Portanto, para Hall (1997), a cultura religiosa é transmitida durante a relação interpessoal do indivíduo com seu coletivo através da linguagem e em diversos campos teóricos a serviço dos seres humanos.

1.3.2 A religiosidade africana como base para as congadas

Nas páginas anteriores foi falado sobre cultura e cultura religiosa. Neste contexto, nas próximas páginas apresento discussões sobre o que é a cultura religiosa africana, como acontece, onde se encontram e quais as suas dimensões epistemológicas.

Geograficamente a localização da origem da cultura religiosa que deu origem, no Brasil, aos cultos africanos e afro-brasileiros, é na África Ocidental. O banco de dados do tráfico de escravos transatlântico organizados por Eltis (2010) apresenta mapas que demonstram que os bantos chegaram na costa brasileira em navios negreiros com datas e deportações diferenciadas. Primeiro em Pernambuco, depois em Alagoas, mais tarde no Rio de Janeiro e, desta localização, foram para Minas Gerais e São Paulo; mais tarde para Maranhão e migrando para o Pará. Segundo Eltis (2010), do Rio de Janeiro e de Santa Catarina foram trazidos os camundás, quiçamãs e camundongos. Eltis (2010) lista alguns desses grupos trazidos para o Brasil, que também podem ser visualizados na Figura 1 a seguir.

- Nos séculos XVI e XVII dos portos de Senegal e Gâmbia, enviando escravos da região oeste-africana principalmente para Salvador e Recife.
- No século XVIII dos portos de Mina (Guiné), Uidá (Benin), Calabar (Nigéria), Cabinda (Angola) e Luanda (Angola), enviando escravos desembarcados em Salvador e Rio de Janeiro, de onde a maior parte ia para Minas Gerais.
- No século XIX dos portos de Mina, Uidá, Calabar, Cabinda e Luanda, desembarcando principalmente em Salvador e Rio de Janeiro, indo para as plantações de café no vale do Paraíba do Sul e cana-de-açúcar no norte fluminense. (ELTIS, 2010).

A herança hereditária das culturas africanas aqui trazidas faz, dos brasileiros, herdeiros de histórias ainda pouco divulgadas. De acordo com Daibert (2015), a cosmologia e as tradições centro-africanas foram trazidas para as Américas pela religião dos bantos. Seus ritos, as práticas de religiosidade banta ou yorubá, foram sendo transmitidos através das relações sociais entre os povos. Esse convívio secular foi se aproximando cada vez mais das culturas indígenas e do colonizador, oferecendo

condições para o surgimento de troca de saberes por meio de interconexões religiosas, idiomas, indumentárias, costumes, normas, imagens, conceitos no exercício de troca entre as diversidades.

Figura 1 - Alguns africanos bantos que vieram para o Brasil



Fonte: Terreiro... (2016).

A diversidade de ritos, crenças, idiomas e costumes tinham um dialeto com origem em um mesmo tronco linguístico: o banto. Os bantos são um conjunto de povos sul-africanos com múltiplas tradições culturais, dezenas de idiomas, mas pertencentes às mesmas raízes culturais ancestrais, conta Daibert (2015). Essa multiculturalidade de espiritualidades deu origem a várias práticas, sendo que as que mais influenciaram, no Brasil colonial, foram as culturas Yorubá e o calundu. Sobre o calundu, considera-se que seja

[...] uma espécie de aglutinação de variados ritos de cura praticados na África Central que tinham em comum o fenômeno da possessão por espíritos. Para o mesmo autor o calundu afirma ser um termo para designar “qualquer tipo de espírito responsável por causar doença ou aflição passível de ser curada por meio da intervenção de um sacerdote. (SWEET, 2003, p. 9 *apud* DAIBERT, 2015, p. 10).

Nesse sentido, observa-se o calundu como uma religião centro-africana transplantada para o Brasil e responsável pelo tratamento de tormentos e angústias (DAIBERT, 2015). Sweet (2003 *apud* DAIBERT, 2015, p. 9-10) “[...] rejeitou a idéia de um sincretismo entre as religiões africanas e o catolicismo”, sem negar a interconexão religiosa entre as duas. Mesmo que nos séculos V ao XV na África Ocidental, durante os Impérios de Gana e Mali, tenham surgido cidades yorubás, onde poderosos

estados se desenvolveram e povos foram se unindo e unificando-se, ampliando a interação entre culturas, cosmos e práticas religiosas. Na Nigéria, no século XVI, a cultura yorubá tinha, no seu caldeirão de práticas de religiosidades, o que mais se assemelha ao candomblé no Brasil colonial, onde as pessoas recebem os orixás.

Daibert (2015) afirma que os colonizadores sempre tiveram medo dos ancestrais e, assim, tornou-se necessário, em toda África Ocidental, criar ritos para homenagear e promover a história oral para perpetuar a lembrança de líderes ancestrais em ritos festivos e religiosos, introduzindo sempre cantos, danças e alimentos. Ritos que constituem também o Candomblé e a congada.

Para Freitas (1985), a Revolta dos Malês, ocorrida em 25 de janeiro de 1835, em Salvador (BA), está no conjunto de revoltas contra o Estado imperial no Período Regencial (1831-1840) em oposição ao sistema escravocrata. Essa revolta foi organizada por africanos (livres e escravizados) com o objetivo de africanizar a Bahia e abolir a escravidão. O medo dos portugueses surgiu após uma grande revolta no Haiti que exterminou a classe exploradora escravocrata da ilha das Antilhas, reduzindo quase que totalmente a população branca.

Para compreender a importância do Reino do Kôngo para as congadas no Brasil é preciso discorrer sobre as principais religiões congolosas em sincretismo com as religiões externas ou próximas, como o catolicismo e o islamismo. Que, por sua vez, influenciaram, no Brasil, o que se tem como catolicismo popular ou religiosidade popular praticados nas manifestações como folguedos e congadas. Azzi (1976 *apud* SIMONI, 2017) afirma que catolicismo popular também pode ser identificado como religiosidade popular. Brandão (1986 *apud* SIMONI, 2017, p. 63) discorre que “[...] as religiões descritas como populares são o catolicismo rústico do campesinato, o pentecostalismo tradicional, as modalidades arcaicas e atuais de cultos afro-brasileiros e os cultos messiânicos”.

No Congo os africanos tinham facilidade em aceitar religiões externas, até porque tinham como prática de religiosidade a adoração de deuses contidos na natureza. Ogot (2010) afirma que

[...] os africanos tinham uma concepção sincrética do islamismo, assim como do cristianismo. Aceitavam o islamismo, mas continuavam fiéis à religião tradicional. Como Izard e Ki-Zerbo observam, estes sincretismos se desenvolveram mais tarde com o cristianismo na África e no culto afro-americano no Brasil, no Haiti e em Cuba. O islã, assim concluem, apresentava-se aos bambara com instituições que não negavam

necessariamente as suas, como, por exemplo, a poligamia, o divórcio, o repúdio, a escravidão. (OGOT, 2010, p. 1069).

Ogot (2010) afirma ainda que no Reino do Kôngo houve um declínio no número de conversões ao cristianismo durante o reinado de Afonso I, o primeiro rei de Portugal (1109-1185).

No Congo, o cristianismo foi introduzido no reinado de Afonso I (1506-1543). Sob a direção de seu filho Henrique, que fora consagrado bispo em Roma, ele fez do catolicismo a religião de Estado. Mas o fervor religioso declinou no Congo até 1645, data em que grande número de missionários capuchinhos italianos chegou ao país. Cerca de 400 missionários foram ao Congo e, mais tarde, à Angola, ao longo do século XVI, para pregar o Evangelho, especialmente nas zonas rurais. (OGOT, 2010, p. 1067-1068).

Para Simoni (2017, p. 65), o que pressupõe o catolicismo são “[...] valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas”.

Apesar de hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para o sincretismo à medida que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras formas religiosas, transcendendo a configuração anterior ao contato. (SIMONI, 2017, p. 65).

Neste sincretismo religioso entre as heranças culturais portuguesas, na religiosidade brasileira, há um apego aos santos, com isso, vínculos íntimos vão sendo criados com alguns deles (SOUZA, 2002 *apud* SIMONI, 2017). Segundo Simoni (2017), neste sentido, o catolicismo, em sua expressão popular, tornou-se uma representação da ‘memória viva’ da evangelização do País ao longo da trajetória histórica no processo de cristianização dos indígenas e africanos no Brasil.

Com relação ao sincretismo africano evidenciado no Brasil, Simoni (2017) aponta que a construção da identidade afro-brasileira está na mistura de religiosidades, onde divindades africanas são representadas por irmandades de devoção a determinados santos que foram utilizados para catequizá-los, como Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão e São Bento.

A classe promotora da cristianização no Reino do Kôngo foi a mesma que não conseguiu se impor plenamente na colônia, permitindo que fosse adicionada a religiosidade de origem, gerando o sincretismo religioso. Com o catolicismo ganhando novas características e promovendo a representação das divindades africanas no

Brasil, como os santos citados como irmandades de devoção. No Brasil as festas de devoção eram utilizadas pela classe senhorial na domesticação dos escravizados e negros livres, “[...] ora como espaços de resistência cultural desses últimos, sempre de um ponto de vista que privilegiava a opressão ou a rebeldia.” (SOUZA, 2002a *apud* SIMONI, 2017, p. 65-66).

Toda essa herança cultural que vem do Reino do Kôngo, geradora do sincretismo, deu-se a partir do enfraquecimento político, das constantes investidas de Portugal para introduzir o cristianismo na região e dos enviados com as diásporas. Assunto para as próximas páginas.

2 O REINO DO KÔNGO, AS DIÁSPORAS E A CULTURA RELIGIOSA BRASILEIRA

Neste capítulo abordo o Reino do Kôngo e sua mais importante tradição, a oralidade. Inicialmente apresento elementos de sua característica cultural. A oralidade tem, no continente africano, uma grande força simbólica. A tradição oral é a maior e o melhor recurso de transmissão do saber e do conhecimento, utilizada no velho continente há muitos séculos pelos ancestrais africanos.

A seguir falo acerca da função da tradição oral na diáspora e como a história e os conhecimentos foram mantidos e transportados para terras distantes, mantendo viva a função do Rei e da Rainha do Kôngo como memória ritualística de manutenção cultural, como raízes de memórias da realeza africana congoleza. Abordo também sobre os reflexos da diáspora e as influências da igreja no Brasil colonial a partir do século XIV. Em seguida, reflito sobre a diáspora e as expressões de resistência na congada trazendo, à luz do conhecimento, os tipos de desligamentos que a diáspora promoveu. Em continuidade, falo sobre a história da congada e o confronto em 1930 com a Igreja Católica, sobre sincretismo e hibridismo, o catolicismo popular e ameríndio e as africanidades.

2.1 A ORALIDADE E AS DIÁSPORAS AFRICANAS

A tradição oral na cultura africana tem força simbólica, tem significado, é viva e ensina a viver; sempre teve um papel relevante. Desde antes da África Negra a palavra tem o poder de preservar, manter viva uma história e os ensinamentos éticos e morais, remontando a mais de três mil anos atrás. A oralidade transforma e dá sentido ao mundo. A oralidade está presente em várias culturas e em muitas civilizações antigas como: banto, yorubá, sudanesa, igbo, fânti, axânti, angolana, bengalas, monjolos, moçambicanos e até na mitologia Kôngo.

Desde os ancestrais africanos essa tradição compartilhava a maioria dos fatos, mitos e contos, informações culturais e sociais. Na academia, no entanto, como afirmam Thompson (1992) e François (2006), a história oral é uma ciência bem recente. E, neste campo, ela, a história oral, pode ter três compreensões: como uma técnica, uma disciplina e uma metodologia. De acordo com Thompson (1998, p. 2), na academia a história oral é definida como “[...] a interpretação da história e das

mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências”. Sendo que tem, como elementos hermenêuticos, quatro áreas, na atualidade: “[...] as vozes ocultas, tradições orais, esferas ocultas e histórias de vidas.” (THOMPSON, 1998, p. 2).

A oralidade muito mais antiga do que a ciência história oral e é, para a academia, uma das fontes a serem pesquisadas, pois foi muito praticada pelas antigas civilizações africanas e preservada nas comunidades tradicionais afro-brasileiras, tornando-se uma tradição como os terreiros, os folguedos e as congadas.

Parafraseando Lima, Nascimento e Oliveira (2009), os contos africanos ajudam a construir sentidos e trazem ensinamentos, muitos podem ter mais de 3.000 anos. Não se sabe a autoria da maioria de muitos deles, que eram reproduzidos pelos anciãos¹⁴ africanos de geração em geração exatamente como era contado, dando continuidade à vida como ancestrais.

Na ideologia dos povos da África tradicional, o morto é transformado em ancestral protetor e reverenciado. A morte é transformada em vida. Mais uma vez, a partida de – Vitall e o funeral do – seu sonho simbolizam a esperança. Não significam, portanto, a ruptura, mas a continuidade. Os mortos entram na categoria dos ancestrais, participam de uma força vital maior. Assim como a figura de Cabral participa dos eventos tradicionais e é apelado nos momentos de construção da nação e das datas comemorativas. (MUNANGA, 2007, p. 10-12).

A tradição oral ainda é um conjunto de ensinamentos para integrar culturas no tempo e no espaço, recebendo o sentido de registro dos fatos, sendo que muitas das narrativas. A tradição oral da África vem sendo reproduzida no continente africano e nos países que receberam povos em movimentações diaspóricas, seja eles nos centros de afrodescendentes ou em suas instituições de cultura, como as famílias de congadeiros, sambistas, folguedos, terreiros e outros. O legado africano trazido pela oralidade conecta o passado com o presente durante o convívio social e cultural de comunidades tradicionais afro-brasileiras; a oralidade como tradição se tornou o recurso mais eficiente através do tempo e entre os povos e suas diásporas.

Conforme Ogot (2010), a diáspora é um movimento populacional descontínuo que tem por efeito a fundação de estabelecimentos separados da população-mãe. Todas as diásporas estão ligadas ao comércio ou a peregrinações. Segundo o citado

¹⁴ Griot, o guardião da memória africana, também grafado griô, é o contador de histórias, o indivíduo que tem por vocação preservar e transmitir os conhecimentos, canções e mitos do seu povo.

autor, os movimentos populacionais contribuíam para que surgissem novas formas sociopolíticas na África, pois isso estimulava o crescimento econômico, cultural e social de povos que, a cada período no tempo, expandia um considerável crescimento populacional e geográfico para distribuição de seus produtos.

O comércio está na origem das diásporas mais típicas. Os estabelecimentos dos fenícios, dos gregos e dos árabes na costa do Chifre da África, os pontos estratégicos dos europeus e a colônia do Cabo foram todos fundados por mercadores estrangeiros vindos de além-mar. (OGOT, 2010, p. 69).

Conforme Ogot (2010), outras diásporas aconteciam por motivos religiosos, como a peregrinação anual a Meca pelos muçulmanos, que viajavam, normalmente, sozinhos ou em pequenos grupos. Às vezes, por razões adversas quaisquer, eles não podiam continuar sua viagem e se estabeleciam onde eram obrigados a parar. No entanto, a diáspora africana acabou sendo marcada pela captura e transporte dos indivíduos para outro lugar, além-mar, entre os séculos XV e XIX, para suprir o sistema escravagista, transformando esses indivíduos em homens escravizados.

No capítulo da obra História geral da África que trata sobre o Reino do Kôngo e seus vizinhos os autores afirmam que existia um comércio triangular entre o Reino Unido, a África e as Américas. Quando os holandeses começaram a comprar grandes quantidades de escravos, mudaram a forma de conseguir as ‘peças’, que, a partir de então, deixaram de ser provenientes de capturas, como acontecia antes. O comércio triangular era organizado por companhias financiadoras da Europa (OGOT, 2010).

O tráfico de escravos, inicialmente favorecido pelas convulsões do Congo, desenvolveu-se, em seguida, essencialmente graças às compras e não mais graças às capturas. O fornecimento regular de escravos pelas caravanas vili, que os compravam em feiras tão longínquas quanto as do Pool ou de Casange, era bem superior ao provimento constituído pelos prisioneiros de guerra. Foi nessas condições que se iniciou o verdadeiro tráfico de escravos, chegando este a seu auge no século XVIII. (OGOT, 2010, p. 672).

O Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, criado por David Eltis, da Emory University (ELTIS, 2010)¹⁵, reúne dados das várias diásporas africanas

¹⁵ O Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, cuja base é na Emory Center for Digital Scholarship, é o resultado de várias décadas de pesquisas independentes e colaborativas, com base em dados encontrados em bibliotecas e arquivos de todo o mundo atlântico. Ele inclui o website Viagens, produto de dois anos de trabalho de uma equipe multidisciplinar de historiadores, bibliotecários, especialistas em currículo, cartógrafos, programadores de computador e web designers, em consulta com estudiosos do tráfico de escravos de universidades da Europa, África, América do Sul e América do Norte. O National Endowment for the Humanities foi o principal patrocinador do Emory

e registra que, além das Américas, as colônias no Caribe e nos Estados Unidos também receberam povos escravizados do continente africano. A diáspora africana provocou, nos africanos comercializados, uma grande ruptura sociocultural, desde a separação de seus familiares e de membros de seu dialeto local, passando pelo transporte nos navios negreiros com outros nativos com vários outros idiomas diferentes do seu e tendo tratamento inóspito nos porões até chegar, após uma viagem desumana, em um porto além-mar onde era tratado como uma mercadoria animal; depois, novamente ser transportado de modo desumano para uma fazenda para sobreviver como base de um sistema escravagista.

Esse africano escravizado sofreu de uma depressão mental e social conhecida como banzo, uma nostalgia que para muitos era mortal. Essa depressão era provocada pela tristeza que surgiu em centenas de africanos ao serem levados para terras distantes, em navios transatlânticos como se animais fossem; esse processo psicológico causava loucura e a inanição. Para além da forma como eram capturados, tratados e transportados, a inferiorização por causa da cor da pele reforçava o processo psicológico. Naquele contexto a cor era uma marca estigmatizada de uma população que, para os colonizadores, não ocupava um lugar social com direitos e deveres; uma marca visível, uma característica que acabou por se tornar um símbolo negativo que foi sendo historicamente reforçado. Munanga (1988) ajuda a compreender isso quando diz que

[...] os negros colonizados são oprimidos na sua cor porque também o são como indivíduos e povo. Mas o erro, mitológico, é afirmar a opressão por causa da raça. Os negros não foram colonizados porque são negros, ao contrário, na tomada de suas terras e na expropriação de sua força de trabalho, com vistas à expansão colonial, é que o negro se tornou preto. Houve uma inferiorização econômica, seguida de outra, a epidérmica. (MUNANGA, 1988, p. 79).

Como forma de resistência, esse ser, na situação de escravizado, levou consigo, no período tráfico negreiro rumo ao Brasil do continente africano, lembranças, valores, crenças e práticas de ritos religiosos. Ritos diferentes de comunidade para comunidade, contendo mais de três idiomas em cada uma (DAIBERT, 2015).

Pouco a pouco, pela diáspora africana, foram chegando ao Brasil povos das grandes comunidades-estados, como Império de Aksum ou Axum, Império do Congo, Império de Gana, Império do Mali ou Mandinka, Império OyoYoruba, Império Songhai, Império de Zimbábue e Reino do Benin. Cada um com suas contribuições culturais e religiosas. Neste contexto, as diásporas são geradoras da fusão de signos, símbolos, valores, costumes, tradições, incluindo a religiosidade, entre os membros das comunidades. Assim, tudo, culinária, moda, dialeto (idioma), profissões, comércio, cultura, educação e outros, com o passar dos séculos, foram recebendo influências das diásporas e motivando mudanças em outras culturas.

Desde o início da diáspora a religião oficial no chamado Novo Mundo era a Católica e todas as outras práticas e ritos eram marginalizadas, muitas vezes impedidas pelos governantes de serem praticadas. Mas onde teve escravidão tem também formas de resistência a esse sistema escravocrata, sejam eles na forma de revoltas, quilombos, fugas, assassinatos e/ou suicídios. Durante o levantamento de informações e das análises realizadas para esta pesquisa, observei que na congada foi assim também, permitindo misturar santos aos ritos africanos, roupas, comidas e festejos, como uma forma de representar os reis e as rainhas que vieram para o Brasil com a diáspora africana (DAIBERT, 2015).

Através dos períodos históricos, os registros dão conta que as populações trazidas do continente africano para as Américas foram os povos de língua e cultura banto. Desses, a maioria desembarcou na então capital do Brasil no século XVIII. As diásporas africanas influenciaram transformações nas sociedades para as quais os povos africanos foram deportados; no Brasil não foi diferente, os povos que aqui chegaram pertenciam a reinos com tradições e religiosidades onde o deus ancestral pertencia à mesma cosmovisão banta (DAIBERT, 2015).

Conforme Daibert (2015), os povos de língua e cultura banto pertenciam às regiões que hoje são Gabão, Angola, República Democrática do Congo, Camarões e Guiné. Mesmo que entre esses povos existissem grandes diferenças étnicas, todos compartilham do mesmo tronco linguístico, isso quer dizer que todos falavam e compreendiam o dialeto banto. Isso permitiu que muitos signos e valores culturais e religiosos fundamentais fossem adicionados e compartilhados no Brasil entre esses vários grupos dessa grande rede chamada banto.

Daibert (2015) afirma que as várias religiões dos bantos era fundamentada na crença de dois mundos, o mundo invisível e o mundo visível. Esses dois mundos

seguiram uma estrutura piramidal de vidas. O mundo invisível pertencia à divindade suprema, abaixo os patriarcas e as matriarcas, mais abaixo os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados. O mundo visível seguia também uma hierarquia.

No segundo grupo estavam situados os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros. (DAIBERT, 2015, p. 11).

Segundo Daibert (2015), a raiz banta é fundamentada por um ‘ser supremo’ distante, porém, saudável. Munanga (1996 *apud* SIMONI, 2017) afirma que, mesmo com a diáspora, os povos conseguiram manter a perpetuação da ancestralidade compartilhando a cosmovisão banto com um deus único, supremo e criador – que era chamado de Kalunga, Zambi, Lessa ou Mvidie, seu nome mudava mediante o grupo étnico –, que promovia a união dos africanos para se fortalecer, dando sentido à vida.

2.2 AS DIÁSPORAS E A RELAÇÃO INTERCULTURAL E RELIGIOSA

As diásporas podem estar contidas em redes de comunicação de movimentos populacionais que podem ser estendidas, alcançando multiplicações como em rotas comerciais existentes em todos os territórios africanos e alguns até fora do antigo continente. Muitas dessas rotas surgiram em 1500, mas a maior parte daquelas que se conhece na África pertence ao período seguinte, o de 1600. Essas rotas populacionais permitiam o domínio do espaço por parte do homem em diásporas, ampliando o comércio na troca de produtos com outros continentes (OGOT, 2010).

Conforme Ogot (2010), outras diásporas seguiram igualmente as rotas comerciais terrestres. Mercadores mande e jahanka fundaram feitorias entre o alto Níger e a costa do Senegal. Ao mesmo tempo, povos dispersos mantinham relações com seu país de origem, seja pelo comércio seja porque viviam próximos de rotas seguidas pelos peregrinos (MACEDO, 2013). Nestas rotas de peregrinações eram transmitidas as influências das religiões, nas relações sociais e comerciais.

De acordo com os registros históricos, em 1491 foi fundada a Kulumbimbi o nome da primeira catedral, concluída em 1596, tornando-se a primeira igreja católica na África Negra subsaariana, marco inicial do projeto português transatlântico de colonização do continente africano, sendo que a circulação de navios negreiros data

de 1501 (BATSÍKAMA, 2011). Este autor afirma que o período de 1491 a 1501 foram os anos do início da consolidação e do domínio português no Reino do Kôngo, assim como da colonização de todo o continente africano.

De acordo com Batsíkama (2011), após os primeiros contatos dos portugueses no processo de conquista das colônias de Guiné-Bissau (1446), Reino do Kôngo (1488), Cabo Verde (1460) – e depois, de volta ao Reino do Kôngo (1491), tendo como objetivo a busca por especiarias e escravos para povoar suas colônias, houve uma mudança na forma de realizar o comércio, envolvendo a troca de mosquetes ingleses por açúcar e pedras preciosas, bem como a troca de escravizados por açúcar das colônias portuguesas e também por mosquetes ingleses. O comércio de açúcar e de madeira fez com que os navios negreiros ampliassem o número de suas viagens, tornando esse comércio muito vantajoso, pois também ajudava a povoar as colônias portuguesas, que agora já eram além-mar Atlântico (MACEDO, 2013).

A igreja europeia acompanhava todo esse projeto de colonização no continente africano. Sabia que os portugueses acordavam com os líderes africanos locais para que acontecessem as trocas de escravizados por mosquetes (MACEDO, 2013). Esses escravizados eram prisioneiros de guerras tribais. Àquela altura da história, segundo Batsíkama (2011), os líderes das tribos do Reino do Kôngo não tinham mais força política e nem militar contra os portugueses e foram, com o passar dos anos, acostumando-se com as guerras internas, expandindo o Reino do Kôngo a partir do domínio de novas tribos, mais ao centro do continente africano, que abasteciam o tráfico e a diáspora (MACEDO, 2013).

Nos primeiros séculos de contatos, inúmeros africanos foram levados a Portugal para serem instruídos na fé, na cultura e nas línguas ocidentais. Alguns desembarcaram em Lisboa como homens livres, eram representantes da corte do Mani Congo, embaixadores, parentes da família real. (REGINALDO, 2009, p. 291).

Tudo isso está presente nas lembranças e nas oralidades descritas pelos vários povos africanos trazidos ao Brasil (PEREIRA, 2018). Todos esses fatos, lembrados em forma de contos, músicas e danças, foram, ao longo do tempo, construindo as raízes da congada no Brasil e fornecendo toda uma contribuição cultural e religiosa para a sociedade brasileira.

Pereira (2018) afirma que a diáspora promovia dois tipos de desligamentos, um deles era o afastamento da sociedade em que os nativos viviam em solo africano para

uma outra sociedade desumana; o outro era o tráfico para uma sociedade diferente, que o colocava em perpétua submissão. Escravizado e violentado por outra cultura, forçado, a partir de violências físicas, sexuais e psicológicas, longe de seus pares e de sua ancestralidade e religiosidade, justificada pela Igreja Católica desde os tempos de Roma-Grécia. Fausto (2009) acrescenta que no Brasil Colônia a escravidão, além de ter apoio da igreja, que desejava ter mais adeptos, contava também com pesquisas raciológicas que forneciam justificativas baseadas na genética para que o racismo fosse institucionalizado nas colônias, colocando negros e índios em submissão e desprestígio, tornando o tráfico interno mais rentável.

O reflexo da diáspora e as influências da igreja no Brasil colonial fez surgir o primeiro acordo entre a igreja e a monarquia portuguesa no século XIV. Denominado Padroado Real, consistia em ter a exclusividade para o aumento de fiéis nas colônias (FAUSTO, 2009). O segundo acordo da participação da igreja no apoio à escravidão no mundo desde séc. XVIII.

Mas foi durante a tomada do continente africano, no século XIX, que aconteceram os acordos mais substanciais, sendo que o maior deles foi no apoio à divisão do território africano, quando a Grã-Bretanha invadiu do Egito até a África do Sul; a França invadiu do Norte do continente até a costa ocidental, incluindo ilhas no Oceano Índico; a Espanha colonizou o Norte e a costa ocidental; a Itália invadiu e colonizou a Somália; a Bélgica invadiu a região que hoje é o Congo e Nigéria; a Alemanha ocupou a atual Tanzânia, Camarões e Namíbia; e Portugal ocupou territórios de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné e as ilhas São Tomé e Príncipe (FAUSTO, 2009).

Essa união entre a igreja e Portugal justificava, erroneamente, o desrespeito à humanidade do ser africano, que foi escravizado, tornando a atividade econômica do tráfico um dos maiores pilares na construção de uma sociedade preconceituosa e racista no período colonial. Por outro lado, todo esse sistema foi dando margem para a criação, pouco a pouco, de vários recursos de resistência contra a escravidão, seja as religiosidades africanas, as danças, as festas, as cores das roupas, na culinária e outras (FAUSTO, 2009). E na congada é possível se ver essas resistências expressadas de várias formas, inclusive na religiosidade.

2.3 AS DIÁSPORAS E AS EXPRESSÕES DE RESISTÊNCIA NA CONGADA

Para Eltis (2010), editor do Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, a diáspora africana foi um pujante transporte de culturas para outros lugares. Culturas transportadas de um continente em comum, em trânsitos e movimentos diversos, em fluxos que transformaram contextos históricos, sociais, econômicos e espirituais por meio das pessoas; verdadeiros caldeirões cheios de possibilidades de novos processos sociais.

Segundo Santos (2011), tais culturas foram sendo transmitidas oralmente, de modo que essas pessoas construíram, em novos espaços, sentidos e significados para viver e resgatar a ancestralidade, tendo como raiz a religiosidade africana. Religiosidade também presente nos festejos dos carnavais de rua, nas congadas, nas festas de bumba-meu-boi, nas rodas de samba, de umbanda e de candomblés (SANTOS, 2011). E ainda em outras manifestações que também são formas de resistência praticadas pelas religiosidades e ancestralidades, por meio da arte, da moda ou da música.

E dessas comunidades de resistência há referências de que uma das construções ritualísticas da congada é um rito de homenagem aos reis Kôngos, trazidos por meio da diáspora – segundo Santos (2011). Um dos exemplos que se tem disso está em Minas Gerais, onde o Chico Rei foi uma personalidade real desta construção do ritual da congada. Chico Rei, conforme os registros encontrados por Santos (2011), foi um africano liberto que se tornou comprador de alforrias contra a escravidão e é uma grande referência dos congadeiros mineiros.

Parafraseando Sousa (2016), no Brasil todas as formas de resistência negra têm influência das religiões de matrizes africanas. A resistência está presente principalmente como ação e atitude política, que acontecem durante as formações nos quilombos e nas comunidades urbanas, como nas famílias de congadeiros e congadeiras, como centros de resistência negra, diz Munanga (2018).

No plano da resistência política, destaca-se a formação dos quilombos. De acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares, foram levantadas cerca de 743 comunidades remanescentes de quilombo em todo o Brasil. No entanto, o centro de cartografia aplicada (CIGA) da Universidade de Brasília informa ter catalogado 2.228 comunidades quilombolas, que abrigam uma população de 2,5 milhões de pessoas. Todas essas comunidades constituem centros de resistência da cultura negra na diáspora. (MUNANGA, 2018, p.13).

Na visão de Munanga (2018) esses centros de resistência promovem oportunidades para novas experiências que vão remodelando, pensando e

construindo novas relações de sociedade que, na maioria das vezes, procuram suas raízes através de estudos e experiências ou reflexos da diáspora africana, seja nos batuques, nas danças, nos festejos ou nas orações compartilhadas de devoção e tradição.

Conforme Fausto (2009) e Munanga (2018), desde o início da diáspora africana para o Brasil, em 1501, a congada já acontecia entre os escravizados e nos quilombos próximos às províncias e vilarejos em todo o território brasileiro. Não tinha ainda visibilidade, mas várias manifestações de resistência ao escravismo foram iniciadas com expressões sutis e incipientes, como a capoeira e as rodas de dança e nas informações compartilhadas entre líderes negros.

A pesquisadora Patrícia Trindade Maranhão Costa descreve esses movimentos como um tipo de vínculo de grupos culturalmente diferentes. Ela comenta que povos em diáspora se uniram na condição de escravizados, encontrando-se nas irmandades oriundas da fusão cultural europeia e africana em devoção à Nossa Senhora do Rosário.

A Sra. do Rosário torna-se, desse modo, símbolo da identidade englobante de escravizado, bem como da sua diversidade étnica e das privações ligadas a essa condição social. O escravizado, portanto, aparece como categoria que simboliza o encontro das diferentes etnias africanas que para cá vieram e foram igualmente submetidas à escravidão. Nesse contexto as diversas nações encontraram nas senzalas e também nas irmandades o locus para uma fusão cultural. (COSTA, 2006, p. 24).

Já Lucilene Reginaldo registra que

Ainda nos sertões de Matamba, o capuchinho Antonio de Gaeta fundou uma confraria dedicada à Nossa Senhora do Rosário. Infelizmente, não há qualquer outra informação sobre esta lendária confraria do Rosário de Matamba, além do breve registro de sua fundação. Ainda que sumária, esta menção atesta a presença, no interior de Angola, no início do século XVII, da mais importante invocação entre as confrarias negras na diáspora. Sem nunca terem alcançado a importância de suas congêneres em Portugal e nas Américas, as irmandades africanas, sobretudo aquelas cujos patronos foram popularizados no Reino e nas colônias como santos de devoção dos negros, revelam histórias de laços e identificações construídos simultaneamente nos três continentes. (REGINALDO, 2005, p. 28-29).

Neste sentido, a fusão cultural serviu para manter uma resistência entre os que foram submetidos à escravidão. Essa fusão pode ser conceituada em duas linhas pelo menos, com conceitos que podem parecer semelhantes – sincretismo e hibridismo, mas podem ser observados de modos diferentes a partir do ponto em que se olha:

das ciências humanas e/ou das ciências das religiões. Para esta pesquisa utilizo o conceito de sincretismo como uma referência, um possível olhar ecumênico de diálogos entre culturas. Mesmo que o hibridismo esteja presente na construção de conceitos das manifestações religiosas e culturais da congada, optei por verificar outros conceitos sobre fusão cultural.

Waldemar Valente afirma que

O sincretismo se caracteriza fundamentalmente por uma intermistura de elementos culturais. Uma íntima interfusão, uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Symbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias. (VALENTE, 1976, p. 42).

Para Ferretti (1995) a conotação negativa do sincretismo está cada vez mais enfraquecida, com a definição do termo mais próxima do diálogo entre culturas. Os temas sincretismo, hibridismo e bricolagem são aprofundados mais à frente.

Ainda sobre as manifestações de resistência, segundo Viana Filho (1988), que analisa a sociedade baiana, elas eram uma forma de luta de classes que contribuíam para o fortalecimento do papel das irmandades africanas, as quais carregavam o orgulho de ser negro. E, mesmo no sincretismo, durante a formação do catolicismo afro-baiano, é provável que estas instituições tenham proporcionado a criação de vínculos identitários através da solidariedade e da luta cotidiana pela sobrevivência no mundo novo. Para Viana Filho (1988) o papel dos centro-africanos foi primordial na formação do catolicismo afro-baiano e indicam a existência de uma assimilação cultural entre religiosidades.

Stuart Hall faz a leitura de uma resistência a longo prazo, que vem sendo moldada socialmente para que as expressões sociais possam ser transformadas, dando forma à sociedade brasileira e à sua própria religiosidade. Hall (2004), analisando uma manifestação de religiosidade, percebeu que as divindades africanas receberam ressignificações nos santos católicos como forma de aproximar as religiosidades africanas da europeia. No entanto, é possível afirmar que também era uma forma de resistência dos povos africanos para manutenção de suas culturas.

Hall (2004) auxilia no entendimento de que as sociedades foram, com o passar do tempo, influenciadas em seus valores, conceitos e maneiras de conviver por diversas culturas. O estudioso sugere que toda identidade é móvel e que ela pode ser

reconduzida e redirecionada às representações de culturas, sujeitos e espaços. Assim, identidade e hibridismo se completam, segundo Hall (2004), pois estão presentes no ato social onde as identidades são moldadas no processo de vivência com outras. Dessa forma, reforça seu entendimento em torno da identidade, alegando que não é possível afirmar que temos uma 'identidade', mas que somos compostos por uma identificação, passível de mudança e em contínua transformação.

Neste sentido, as diásporas africanas gravaram influências nas congadas do Brasil, unindo culturas europeias e africanas além-mar, longe de seus continentes, para moldar outras expressões que podem se diferenciar de acordo com a região. Da Europa vem a religiosidade cristã e a devoção do rosário. As experiências do deslocamento dos povos europeus para o Brasil contribuíram com a congada, dando a ela uma ressignificação ao relembrar a realeza dos reinos africanos. Transformando as comunidades afro-brasileiras e suas possíveis interconexões religiosas. Assim, a devoção ao Rosário, as representações africanas nos santos católicos, as danças, músicas e festejos, com a reprodução do coroamento do Rei do Congo no Brasil, fazem da Congada uma das manifestações palpáveis de resistência dos povos africanos, de suas culturas e religiosidades.

Para Boahen (2010), editor do volume 7 da obra publicada pela Unesco, vale lembrar que também aconteceram movimentos de diáspora europeia, seja pelas fugas das perseguições nas guerras em seus países ou pela fome/miséria. São comunidades de diversos países, levando suas culturas e religiosidades, com forte descendência e ascendência branca, e buscando também manter suas tradições (BOAHEN, 2010). Conforme o citado autor, no mundo ocorreram diásporas da Europa para o Brasil, da Europa para o continente africano, da África para vários países do mundo. No entanto, a maioria dessas diásporas foi de pessoas forçadas a migrar por algum motivo, não impostas, como nas comunidades africanas, cujas pessoas foram capturadas e enviadas para fora de seus territórios. Assim, no Brasil, ao se observar atentamente, percebe-se que tanto os brancos quanto os negros são de grupos étnicos que participaram de migrações, um na posição de dominador e o outro na posição de escravizado.

Com o passar dos séculos a tradição da congada foi sendo cada vez mais fortemente transmitida de geração em geração, pelos descendentes aos ascendentes, nas províncias e vilas. Carlos Roberto Moreira dos Santos registra, em sua dissertação, com o título 'Congada e reinado: história religiosa da irmandade negra

em Jequitibá, MG', que em 1900 a congada já estava consolidada nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, tendo migrações para o interior do Brasil, onde tinha quilombos fixos. Santos (2011) comenta ainda que entre os anos de 1600 e 1921 os congadeiros mineiros trouxeram a congada para as cidades goianas de Catalão, Goiás e Goiânia, quando também houve a criação de várias irmandades e confrarias para multiplicar a congada em todo o território brasileiro.

Registros dão conta de que em Goiás, naquela época, eram 47 quilombos fixos e mais de 80 móveis; sendo que esses móveis foram, pouco a pouco, tornando-se bairros dos municípios que foram se constituindo. Segundo o professor Martiniano Silva, são 31 municípios goianos com remanescentes de quilombolas, como a Comunidade do Cedro, no município de Mineiros, os Calungas, em Cavalcante, entre outros (SILVA, 2003).

Ao se observar a África, fica nítido que as sociedades foram se reinventando diante das dificuldades e das circunstâncias, seja pela memória que reescreve o presente, construindo novas sociedades (HALL, 1997). A esperança de um convívio melhor resiste no seio da sociedade brasileira. O legado exercido pela congada vem superando preconceitos, reunindo afrodescendentes e construindo a negritude nos descendentes. E, ainda, influenciando descendentes de europeus a também desejar um planeta melhor.

Munanga (2018) analisa a relação entre africanos e afro-brasileiros, afirma que essa relação precisa ser repensada, que deveria estar cheia de mais solidariedade humana entre esses povos para uma construção sólida do Brasil,

[...] tendo em vista a África existente dentro do Brasil. Essa África que foi transportada de maneira trágica, mas que participou através de seus descendentes de ontem e de hoje na construção do Brasil em diversos sentidos. Em outros termos, as relações África-Brasil deveriam ser imbuídas de uma sólida base de solidariedade humana cujas profundas raízes históricas são inegáveis. (MUNANGA, 2018, p. 7-8).

Nesta construção de identidade entre os membros das congadas, eles vão se fortalecendo porque a memória coletiva está sendo compartilhada mais vezes, por mais pessoas e por mais gerações. Dando força a um movimento de multiplicação de várias áfricas fora do continente africano. Sendo assim, percebo que todas essas memórias dos grupos fazem da congada uma ação social que auxilia na identidade do congadeiro, ampliando seu sentimento de pertencer ao grupo.

A congada e os terreiros, desde o século XVIII até aos dias atuais, atuam ampliando geograficamente a estruturas sociopolíticas e religiosas já praticadas no Kôngo, fazendo da religiosidade africana uma das maiores referências, ditando modelos sociais. E estão sendo reconstruídas durante uma vivência social que é extremamente dinâmica e multiplicadora na cultura e na tradição dos significados e dos ritos.

Conforme Marina de Mello Souza, há várias descrições, no Brasil, no século XIX, sobre um rei que desfilava pela cidade em cortejo, com seus músicos, corte e dançadores, para seus santos de devoção, unindo tradições na forma de um sincretismo religioso. Ação social que se tornou tradição.

No Brasil existiram reis negros entre algumas comunidades afrodescendentes, fossem elas quilombolas ou grupos de trabalhos, mas principalmente nas que se agrupavam em torno de irmandades leigas de devoção de determinados santos, com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. (SOUZA, 2005, p. 82).

Nas congadas pelo Brasil afora a devoção foi concedida também a outros santos e santas, como São Benedito e Santa Ifigênia, que traziam força e alento para resistir à escravidão, conta Santos (2011). Mas, mesmo sabendo da devoção ao rosário que a congada tinha, a Igreja Católica via esses festejos em todo o Brasil como festas mundanas e não permitia que as comunidades adentrassem nas igrejas. Muitas dioceses recusavam as festas populares onde a devoção à Nossa Senhora do Rosário já era bem consolidada; e em Goiás isso também acontecia. Formalmente se teve a primeira congada no Recife, em 1674, sendo que o festejo aconteceu com a permissão do Estado e da Igreja com o objetivo de acalmar as revoltas contra a opressão (SANTOS, 2011). O citado pesquisador localizou registros mostrando que a “[...] coroação dos reis congos, denominação que abrangia sudaneses e bantos, já era realizada na Igreja de N. Sra. do Rosário, no Recife, em 1674, também denominada N. Sra. do Rosário dos homens pretos.” (SANTOS, 2011, p. 24).

Ainda de acordo com Santos (2011), as autoridades da classe dominante permitiram esse festejo porque perceberam que eram uma festa em devoção à Nossa Senhora do Rosário e que esses festejos agradavam muito os povos negros. Essas manifestações passaram a ser usadas, então, com um recurso para controlar as multidões com o consentimento da igreja. Neste evento o governo permitiu o

empréstimo de joias para ampliar o esplendor do momento da coroação aos reis do Congo.

As autoridades prestigiavam a solenidade para se assegurar da quietação e disciplina dos escravos que se rejubilavam vendo o seu rei coroado. O esplendor da festa se dava pelos empréstimos de joias, adereços e trajes riquíssimos, cedidos pelos amos. A festa reunia os escravos, mestiços e forros que em procissão buscavam o régio casal, que eram levados à Igreja, onde era coroado pelo vigário. As danças envolviam espadas de madeira. (CASCUDO, 2000, p. 150).

Durante sua pesquisa Santos (2011) encontrou registros de que as Irmandades do Rosário dos Pretos, criadas em 1496, em Lisboa, como instituição pré-existente e bem estruturada e ligada à ordem dos dominicanos, foram trazidas para o Brasil para que as irmandades tivessem pessoa jurídica perante o Estado e para ter maior força política perante a igreja. Afirma Souza (2005) que desde 1600, com a criação das irmandades pelo Brasil, os festejos eram finalizados dentro das igrejas de Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia ou São Benedito – paróquias que as irmandades criaram com permissão da Igreja Católica. No entanto, a congada não tinha condições de acontecer todos os anos, faltavam recursos para a promoção dos festejos. E nem todos os padres concordavam em finalizar os festejos das congadas dentro das igrejas.

Em 1930 a igreja reconheceu as festas religiosas populares para que fossem adicionadas no calendário civil, aproximando a população negra das igrejas por meio dos santos de devoção das comunidades de afrodescendentes. Mas, na prática, muitos padres ainda não permitiam que as festas fossem finalizadas no altar das igrejas, onde acontecia a coroação dos reis africanos congadeiros com a devoção a Nossa Senhora do Rosário (SOUZA, 2005).

2.4 SINCRETISMO, HIBRIDISMO E RELIGIOSIDADE

No Brasil os registros dão conta que os estudos sobre a cultura africana e afro-brasileira foram iniciados com Manuel Raymundo Querino, por volta de 1906, tornando o pesquisador pioneiro nesses estudos. Costa (2013, p. 39) afirma que existem “[...] diferentes denominações sobre o resultado advindo dos encontros culturais e religiosos ocorridos entre diferentes sociedades”. Em uma justaposição como a equivalência e a ilusão catequética foram processos, também, intencionais,

instrumentos utilizados pelos negros para que eles pudessem escamotear os seus cultos originais e preservar as suas divindades. Ainda segundo Costa (2013), as divindades denominadas de orixás foram trazidas pelos povos de cultura ioruba, aportadas na costa brasileira no início do século XIX.

[...] anteriormente a vinda dos iorubás não havia divindades denominadas orixás. A equivalência e a justaposição feitas entre os santos católicos e os orixás, a partir do século XIX, irão reforçar o processo de sincretismo religioso contínuo que era existente anteriormente à essa data entre as comunidades negras. (COSTA, 2013, p. 38).

Ramos (2001 *apud* COSTA, 2013) conceitua sincretismo religioso como uma simbiose, uma mistura do resultado de diferentes cultos, que se fundem ao entrar em contato, onde as formas míticas mais adiantadas absorvem as mais atrasadas. Valente (2006 *apud* COSTA, 2013) concebe o sincretismo como

[...] uma intermistura de elementos advindos de encontros culturais e conseqüentemente religiosos, por meio dos quais surge uma nova cultura formada pelas características das culturas que a gerou, podendo porém, essa nova cultura apresentar em maior ou menor escala características das culturas anteriores das quais se originou. (VALENTE, 2006 *apud* COSTA, 2013, p. 39-40).

Carneiro (1981) utiliza termos recorrentes já citados para se referir ao mesmo fenômeno religioso, como fusão, para descrever sincretismo. E, para apresentar a influência do catolicismo popular e do espiritismo como contribuições para uma mistura de culturas, afirma que alguns elementos advindos da religião ameríndia contribuíram para criar e perpetuar a religião dos negros.

[...] principalmente o catolicismo popular, de fundo mágico, que se serve de orações milagrosas roubadas aos livros de São Cipriano e à Cruz de Caravaca, que teme as almas do outro mundo, crê na Caipora e no mau olhado e se apavora com a idéia do lobisomem. Este solo, sempre fertilíssimo, possibilitou a fusão com a mitologia afro-brasileira. (CARNEIRO, 1981, p. 194).

Para Carneiro (1981) nos cultos de negros vindos da África se percebe uma evidência de símbolos católicos respeitados com o mesmo valor pelos cristãos, neste sentido, o catolicismo influenciou fortemente as religiões dos negros africanos e afro-brasileiros. Na visão de Costa (2013), os estudos de Carneiro (1981) apontam a existência de um baixo espiritismo que muito contribuiu para um sincretismo religioso

como, por exemplo, os praticados para as divindades dos caboclos. E, conseqüentemente, estimulando adaptações nas práticas religiosas no Brasil, particularmente na Bahia. Para Costa (2006) as trocas de ideologias e as formas de ver o mundo são utilizadas para legitimar uma posição poder e domínio religioso e político, resultado também de um sincretismo.

O sincretismo está presente nas negociações de identidades e nas relações de poder que permeiam as situações resultantes dos encontros ocorridos entre diferentes culturas e religiões. Assim, o sincretismo não deve ser analisado somente como uma forma de resistência dos dominados, no sentido de estarem burlando um poder que é dominante. O sincretismo pode ser ou se assemelha a uma forma de resistência porque os valores de uma cultura hegemônica não são completamente absorvidos por meio de uma aculturação passiva. (COSTA, 2013, p. 48).

Como dito anteriormente, os conceitos de sincretismo e hibridismo podem parecer semelhantes, mas se diferem a partir do ponto de vista de quem olha. Para Castro (2007) o hibridismo¹⁶ consiste na junção de dois elementos diferentes, reunidos de forma anômala para gerar um terceiro elemento, a pesquisadora considera que o hibridismo foi criado para falsear um projeto racista, visando justificar uma dominação cultural reutilizando valores das culturas dominadas.

O conceito de hibridismo foi utilizado como uma cilada da modernidade, pois encobriu um projeto racista com a imposição dos valores dos povos brancos, onde o imperialismo cultural procurou apropriar-se dos valores da cultura dominada, marginalizada, para inseri-los na cultura hegemônica, reutilizando-os a partir de seus próprios paradigmas. (COSTA, 2013, p. 49-50).

Para Bernd (2004 *apud* COSTA, 2013) o hibridismo pode ser compreendido como um processo que reveste os valores culturais dos marginalizados e os insere novamente na cultura da elite, tomando seus valores como se fosse a elite que o tivesse inventado. Portanto, hibridismo é um processo de ressimbolização em que a memória se preserva e dá origem a outros novos elementos, apresentado essa cultura através de uma outra. Para Burke (2010) o hibridismo existe desde sempre, como uma cultura contínua desde as antigas eras, e ele pode ser expresso nas mais diversas áreas da sociedade e nas variadas esferas da vida dos indivíduos – tais como na

¹⁶ Hibridismo pode ser compreendido pelos termos hibridação, hibridização, híbrido, mestiçagem, mistura, crioulização e até mesmo sincretismo (BERND, 2004 *apud* COSTA, 2013).

religião, na filosofia, na culinária, no esporte, na arquitetura e na música, e em cada um destes contextos apresentará um significado diferente.

Para Canclini (2008) o hibridismo, ou hibridação, é um processo resultante de interações socioculturais onde práticas diferentes entre si, que existem de maneira separadas, ao se juntarem, dão origem a novas práticas e a novas estruturas. Neste sentido, Canclini (2008) questiona se seria possível criar um único termo para explicar todas as variedades e suas várias terminologias resultantes de um processo de hibridismo. Como, por exemplo, diante de fatos tão variados quanto: casamentos mestiços, a combinação de ancestrais africanos com figuras indígenas e santos católicos na umbanda brasileira, as publicidades utilizadas com as imagens de monumentos históricos e/ou com bebidas em carros de corrida e as filmagens de campeonatos esportivos.

Neste contexto específico, Canclini (2008) analisa se existe um conceito tão amplo que possa simbolizar vários conceitos objetivos e subjetivos, concretos e abstratos. Do ponto de vista de Gruzinski (2001), os termos hibridismo ou hibridação são utilizados para se referir às misturas resultantes de algumas vivências no interior de determinadas civilizações e situações em que se funde diferentes tradições e que coexistem por muitos anos ou até mesmo séculos.

Parafraseando Costa (2006), geralmente o hibridismo nasce da criatividade de um indivíduo ou de um coletivo se expressando através das artes, nas práticas religiosas, na vida cotidiana e durante os estudos e vivências no desenvolvimento tecnológico. Para esta autora existe um grande problema em relação à conceituação de hibridismo: o fato de não se levar em consideração as contradições e aquilo que permanece, aquilo que não se deixa hibridar nos encontros culturais, pressupondo, dessa forma, uma fácil integração entre as culturas.

Ferretti (1995) aponta que há certa dificuldade, até entre pesquisadores e pesquisadoras, sobre as divergências e coerências entre religião e cultura popular, pois é difícil essa separação, como também é difícil separar sincretismo e hibridismo. A cultura popular pode ser definida como uma mistura rica e diversificada que dá origem a manifestações como o bumba-meu-boi – festejo popular do Maranhão, e as congadas – presentes em todo o Brasil. Ambas têm elementos das culturas yorubá, nagô e Daomé adicionadas, pelo sincretismo e pelo hibridismo, às festas do catolicismo e da cultura popular, ao lado de presépios, ladainhas, festas do Divino e outras.

As manifestações da cultura popular, na visão de Ferretti (1995), são todas de cunho religioso, como homenagens e promessas a santos católicos. Ele considera que para que se possa diferenciar cultura popular de religião se deve observar que o sincretismo é mais bem compreendido para definir os eventos especificamente religiosos; enquanto o hibridismo é mais adequado para eventos de outra natureza, mesmo que no campo da religião. Assim, a congada é um bom exemplo de cultura popular religiosa, onde se tem o sincretismo; já o carnaval no Rio de Janeiro, que traz o hibridismo, é um bom exemplo de cultura popular não religiosa.

Conforme Costa (2013), o pioneiro em utilizar o termo *bricolagem*¹⁷ foi Claude Lévi-Strauss e sua etologia vem do francês *bricoleur*, que é uma “[...] atividade artesanal de produção intelectual que tem a capacidade de reordenar idéias heterogêneas, estranhas entre si, e que são em número limitado, para que possa realizar a composição de um conjunto final.” (COSTA, 2013, p. 60). Para Lévi-Strauss (1989 *apud* COSTA, 2013, p. 60), “[...] a composição dos elementos do conjunto com o qual o *bricoleur* lida é advinda dessas oportunidades que renovam e enriquecem o estoque desses elementos, e os pode manter com os resíduos de elementos da construção anterior”.

Suas criações se dão pelos novos arranjos de elementos que são compostos de uma natureza específica, que se modifica apenas na medida em que eles passam a fazer parte do conjunto instrumental ou que estejam dispostos na nova composição final, mas que entretanto, mantém as suas características anteriores. (LÉVI-STRAUSS, 1989 *apud* COSTA, 2013, p. 60).

Para Lévi-Strauss (1989 *apud* COSTA, 2013, p. 60), “[...] o cientista cria fatos através da estrutura e o *bricoleur* cria estruturas através de fatos”. Na sua concepção, o engenheiro “[...] interroga o universo, ao passo que o *bricoleur* se volta para uma coleção de resíduos de obras humanas, ou seja, um subconjunto de cultura.” (LÉVI-STRAUSS, 1989 *apud* COSTA, 2013, p. 61).

A reflexão do pensamento mítico se expressa como uma forma intelectual de *bricolagem*. O pensamento mágico, como a *bricolagem*, elabora conjuntos estruturados por meio dos restos e fragmentos de fatos, seja de um determinado indivíduo ou de uma determinada sociedade, e não por meio de

¹⁷ Para saber mais: RAMPAZO, Adriana Vinholi; ICHIKAWA, Elisa Yoshie. *Bricolage: a busca pela compreensão de novas perspectivas em pesquisa social*. In: ENCONTRO DE ENSINO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO E CONTABILIDADE, 2., 2009, Curitiba. **Anais eletrônicos** [...]. Curitiba: ANPAD, 2009. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EnEPQ64.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2020.

outros conjuntos estruturados. A bricolagem trabalha com elementos secundários, de segunda mão. Não ocorre na bricolagem apenas falar com as coisas, limitando-se simplesmente a cumprir o seu trabalho, mas sim, se fala por meio delas. (COSTA, 2013, p. 61).

Assim, Lévi-Strauss (1970) chama de 'pensamento mágico' o que foi citado como bricolagem, que parte da necessidade de ordenar uma sociedade. Para este pensador, a devida ordem implica em organizar os ritos e os mitos, onde a prática científica utiliza o observar e o refletir para se constituir a partir da "[...] organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível." (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 31).

2.5 O CATOLICISMO POPULAR

O catolicismo popular agrega valores com e através do sincretismo. Na visão de Mokhtar (2010), o catolicismo popular consiste na devoção aos santos, nas práticas das romarias, das procissões, nas novenas e festas de padroeiro, em um sincretismo de ritos, cultos e elementos religiosos que se apresentam como resposta para dar sentido à vida.

Para Leila Borges Dias Santos, no Brasil colônia, imerso em um sincretismo de manifestações religiosas e em meio a culturas tão distintas – o povo submetido a elementos tão fortes como ser negro, ser índio e ser português, em um convívio social escravagista, onde a vida era mais rural e analfabeta –, fica fácil compreender a prática de um catolicismo mais próximo de uma religiosidade mágica. Pois a própria miscigenação étnica e cultural abraçava o universalismo católico. A mistura singular, construída de forma híbrida, fazia emergir a prática de um catolicismo popular que desejava a salvação na busca de um lugar no paraíso onde todos os pobres tentam agradar a um Deus (SANTOS, L., 2006).

Santos, L. (2006) afirma que, no Brasil, por mais de três séculos, a convivência com um catolicismo arcaico ou não reformado contribuiu para práticas mágicas no cerne de uma sociedade rural. Onde os padres viviam como homens comuns, sem celibato, a doutrina religiosa não estava em destaque, surgindo, no Brasil, um catolicismo com poucas preocupações com uma formação ou condutas mais disciplinadas e rigorosas.

Para Azzi (1976) duas classificações podem ser feitas do catolicismo oficial: um é o tradicional, no princípio da colonização foi instituído o padroado; o outro é o renovado, ambos do século XIX. O catolicismo popular surgiu influenciado por essas duas classificações. Os leigos foram se organizando, construindo capelas, promovendo festas e criando irmandades para realizar cultos, pois, “[...] dentro da mentalidade tradicional o catolicismo é uma religião do povo, não do clero.” (AZZI, 1976, p. 98). O catolicismo oficial pouco a pouco foi se enfraquecendo e se subordinando ao popular (SANTOS, L., 2006).

A população adepta do catolicismo popular se adaptava ao catolicismo dos padres como forma de sobrevivência de sua percepção da realidade e de seus referenciais de existência, mas suas fontes de sentido eram precárias, pois constituíam um caleidoscópio multicolorido e multifacetado de práticas mágicas sincréticas do catolicismo popular juntamente com o arcabouço institucional do catolicismo oficial. (SANTOS, L., 2006, p. 91).

Neste catolicismo popular convivem, em uma mesma fé, pobre e o rico, a pura virgem e a mulher da vida, o escravo e o senhor do engenho, o patrão e o empregado, o culto e o analfabeto, partilhando uma mesma religião e transformando todos em católicos. Isso é uma forma de universalismo entrelaçado a desigualdades diversas (SANTOS, L., 2006).

Para Santos, L. (2006) o catolicismo popular em Goiás, em meados do século XIX, era coberto pela presença da devoção a Jesus Cristo, aos santos e a Deus. A essência da religiosidade popular estava na devoção profunda aos santos praticada pela ética da súplica. O povo negro, pobre e analfabeto sofria com as preocupações em solucionar problemas do dia a dia, um povo ritualístico, distante da romanização da doutrina cristã oficial. Mas, pouco a pouco a ética racional foi enfraquecendo a ética do catolicismo popular.

[...] as relações sociais são moldadas pela religiosidade, e no caso de Goiás, as práticas religiosas foram pouco capazes de estimular nas pessoas o interesse pelo outro que resultasse na atribuição de direitos. A não antecedência de doutrina que baseasse os rituais religiosos explica o fato de as práticas e as manifestações do catolicismo popular terem se norteado, desde o início da colonização, pela tradição de um catolicismo de práticas medievais, ou pré Concílio de Trento, que se coadunou com manifestações religiosas desenvolvidas na colônia, ou seja, com crenças indígenas e africanas; distante de Roma, do clero ultramontano que veio a se instalar no século XIX, da racionalização religiosa e da revelação profética. (SANTOS, L., 2006, p. 70-72).

Segundo Weber (1982 *apud* LEMOS, 2015), a racionalização é representada pela burocracia, pela ciência e praticada pela burocracia no mundo capitalista. Esse pensamento possibilitou a reflexão do desencantamento do homem pelo mundo, porque Deus não explica e nem resolve tudo; agora a ciência pode explicar muitas coisas, ou seja, o próprio homem, distanciando-se de sua individualidade e ampliando seus interesses materiais.

Para Weber (1982 *apud* LEMOS, 2015) a teodiceia e a salvação são significados da racionalidade teórica. A teodiceia é ‘a ideia de explicação do sofrimento’, neste sentido, a religiosidade propõe o mito de um salvador onde o sofrimento representa uma forma de caminho para a salvação, dando um sentido de mundo e de viver segundo um ponto de vista ético-religioso. E, assim, pouco a pouco as ideias ligadas às magias foram se enfraquecendo. Segundo o citado autor, uma fatia da sociedade formada por intelectuais e comerciantes, em especial os artesãos, foram os primeiros praticantes de um racionalismo que muito influenciou as práticas e condutas religiosas individuais e coletivas. Os carismas, por exemplo, têm a função peculiar de apontar caminhos da salvação ‘predeterminados’ pelas ideias e a salvação segue por interesses cotidianos, como o de ser pobre para herdar o reino dos céus.

Para uma melhor compreensão da ampla e diversa religiosidade católica, utilizo a noção de devoção, a qual ajuda a perceber que seus ritos são reforçados pelo elemento mágico. A devoção surge durante a experiência de um ato religioso “[...] dentro da qual os ritos são praticados como símbolos do divino.” (WEBER, 2000, p. 358). Segundo o autor, a religiosidade de devoção¹⁸ pode sofrer alterações se for vivida cotidianamente, pois, na falta da espiritualidade do rito, a experiência religiosa atua mais para o ritualismo mágico. Para Santos, L. (2006), a religiosidade católica brasileira produz adaptação perante o confronto com outras práticas religiosas.

A religiosidade católica brasileira produtora do catolicismo mágico em uma espécie de adaptação dos mais humildes e desprivilegiados à realidade social brasileira da época se inseria em uma sociedade de tipo tradicional, patriarcal e de capitalismo comercial. (SANTOS, L., 2006, p. 83-85).

¹⁸ De acordo com o Dicionário de Mística, a devoção foi uma constante tanto no catolicismo oficial quanto no popular. Devoção do ponto de vista teológico significa obrigação devida a Deus, fervor que ultrapassa o uso litúrgico; é atitude habitual e indica fé. Indica também a profundidade da fé, podendo ser identificada com a caridade e o amor e é o que liga o homem a Deus; é também o amor de Deus que domina a vontade do homem que é tomada pelo sagrado, pois originada Nele. É a consciência da própria miséria e da misericórdia divina (CARUANA *et al.*, 2003, p. 321-322).

Essa adaptação religiosa advém do hibridismo religioso presente no catolicismo popular, com elementos dos ritos e cultos ameríndios, das irmandades negras e de contribuições do catolicismo medieval¹⁹. O que aproxima e une as experiências religiosas são os elementos 'magia e religião', existentes também na devoção, sobressaindo a magia por estar mais presente na maioria dos fiéis devotos (SANTOS, L., 2006). Para Lemos (2015, p. 7-8), "No campo religioso, parte-se de uma concepção irracional, a magia (denominada pelos deuses e pelos magos) para uma de domínio racional, a secularização (dominada pela ciência)". Porque prevalece a admiração aos santos, onde Nossa Senhora se destaca pela influência do catolicismo que orienta a prática de uma busca do perdão dos pecados com objetivo da salvação (SANTOS, L., 2006).

Lopes (2004) afirma ainda que os congados ou Curumbis aqui foram influenciados pela espetaculosidade das procissões católicas do Brasil colonial e da devoção aos santos católicos, adquirindo as cores e os adornos ligados aos símbolos máximos do cortejo como, por exemplo, o cetro, a coroa e a bandeira dos santos homenageados, santos esses eleitos pelos africanos em diáspora por alguma semelhança ao seu mundo físico ou mítico, ligando os santos aos orixás e inkices cultuados na África. (LOPES, 2004 *apud* SIMONI, 2017, p. 57).

Assim, em uma leitura mais ampla, voltando ao início do que foi descrito neste trabalho, é possível perceber a cultura e religiosidade do Reino do Kôngo nos símbolos sincréticos expressos por meio das devoções aos santos católicos, influenciando o catolicismo popular nos folguedos e congadas.

Observo, no entanto, que a igreja não reconhece a congada como uma vertente do catolicismo contemporâneo, e é fácil provar isso, apresente-me qual arquidiocese brasileira que tem a congada como atividade confirmada no calendário da igreja? A sociedade brasileira tem, no seu histórico, uma prática de escravidão centenária enraizada que ainda carrega muito preconceito. E, mesmo sendo uma tradição de devotos católicos, talvez por se ter essa representação africana de reis ancestrais, a congada não obteve ainda o devido reconhecimento. Há, no povo brasileiro, uma cultura de muita interconexão cultural e religiosa, mas o sistema racista persiste. A igreja é uma instituição pertencente a essa sociedade contemporânea, onde há,

¹⁹ Catolicismo medieval dos primeiros colonos, que é o contrário do que ocorre com as divindades marcadamente delineadas do Deus monoteísta e ético do catolicismo oficial.

também, grandes divergências sociais, educacionais e com enormes contradições de emprego e renda.

Em Goiânia o racismo estrutural também é perceptível; um racismo que mantém a congada como arte e cultura, não como pertencente a uma luta por conquistas de poder político, social, religioso que possa garantir benefícios a uma comunidade étnico-racial discriminada e impedida de ter ascensão social e direito a participar de todos os benefícios sociais, políticos e de emprego e de ter renda competitiva (ALVES, 2002). Neste sentido, a igreja contribui negativamente ao não ajudar a comunidade afro-brasileira da congada a ser erguer e receber os direitos negados estruturalmente. Tornando a igreja promotora, participante e apoiadora do racismo estrutural.

Ainda no contexto de catolicismo popular, a seguir adiciono alguns apontamentos sobre africanidades, pois os congadeiros criam ritos que resgatam sua ancestralidade através de representações de uma realeza africana, de danças, cantos e religiosidades. Por isso trago, como referência teórica para este assunto, entre outros, o antropólogo congolês Kabengele Munanga.

2.6 AFRICANIDADES

Para os estudos até aqui percorridos, vale conceituar alguns termos visando compreender melhor, teoricamente, o que são africanidades. Termos que estão, muitas vezes, juntos ou próximos, como uma dicotomia. Como os que Julvan Moreira de Oliveira conceitua em sua tese: ‘tempo’ (passado e presente) e ‘ancestralidade’ (morte e imortalidade).

Oliveira (2009), afirma que, em nosso vocabulário, o conceito de tempo, refere-se uma só coisa, sendo que em vários idiomas o termo é definido como mudança de algo ou de alguém. No Dicionário Aurélio há 14 definições de tempo; o Houaiss traz 17 acepções. Em todas elas o tempo é compreendido como duração de coisas sujeitas a mudanças. Ao se procurar o termo ‘mudança’ se encontra, na etimologia da palavra, o termo metáfora, que significa mudança também.

Para Oliveira (2009, p. 203), pode-se compreender que “[...] todo tempo imaginado, conceituado, poetizado, pensado, enfim, já possui, em si mesmo, uma metáfora, já possui um tropo”. Como pontua Terrin (2004, p. 214), “[...] esquecer o tempo significa também ‘transcender o tempo’, entrar numa dimensão místico-

religiosa realizadora. E o que significa tudo isso, senão voltar à integridade originária, encaminhar-se ao paraíso perdido?”. Falando sobre o tempo e o binômio passado e futuro, Oliveira (2009, p. 203-204) afirma que “[...] a ancestralidade na cultura afro-brasileira está ligada com a noção do tempo”. É o que relata também Kabengele Munanga.

Esse é um dado da africanidade, essa questão da ancestralidade. Está em todas as sociedades africanas, em todas as culturas africanas. O que é um ancestral? O ancestral nada mais é que um criador. Pode ser um ancestral feminino ou masculino, dependendo da sociedade, se é uma sociedade matrilinear ou patrilinear. Quer dizer, o ancestral é aquele que tem o estatuto de fundador, fundador do clã, da linhagem, que foi uma personagem importante, que é a origem, a fundação, o fundador de tudo, da nação, uma pessoa cuja memória é simplesmente rememorada, ritualizada em todos os momentos. [...] Então as sociedades africanas são sociedades compostas dos mortos, que fazem parte dessa ancestralidade, e dos vivos. Tudo que existe está em torno dessa união, dessa integração entre vivos e mortos, os ancestrais. (MUNANGA, 2008b *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 203-204).

O tempo é a espera paciente de Deus, é desejo, procura, espera de algo que não pode ser termo ou fim, pois está para além do movimento que o procura, excedendo-o infinitamente (OLIVEIRA, 2009). Seguindo este mesmo ponto de vista, Leite (1982, p. 493) descreve sobre ancestralidade e limites da imortalidade, assim: “[...] a elaboração do ancestral propõe que concretamente a morte, nos limites em que ela se manifesta, é um fato insuperável. Mas fora desses limites, não o é, pois que o homem é dotado de imortalidade”. Para o africano a morte é uma passagem entre dois mundos, alcançando a ancestralidade. O ser humano dotado de corpo e espírito se torna ancestral após essa passagem para viver em outro tempo, como imortal e mais próximo da essência da felicidade (LEMOS; MENEZES JÚNIOR, 2020).

Conforme Munanga (1977, p. 100), “[...] os bantos concebem o mundo como um conjunto de forças hierarquicamente classificadas e sempre em interação. Esta interação é sempre feita seguindo a direção do superior ao inferior, quer dizer, de cima para baixo”. Nesta perspectiva, a ancestralidade é compreendida no modo temporal grego, a partir do tempo do outro. Assim, o tempo “[...] passado e o futuro são modos próprios do pensar a ancestralidade.” (MUNANGA, 1977, p. 100). Logo, o tempo e a ancestralidade são arrancados do presente e enviados a “[...] um passado imemorial, irrecuperável pela consciência.” (MUNANGA, 1977 *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 203).

Para Oliveira (2009, p. 203-206) a ancestralidade tem uma ligação filosófica, pois “[...] o passado imemorial significa, pois, minha participação não-intencional a

história da humanidade, ao passado dos outros que me concerne [...]”, mesmo que eu não tenha discernimento disso. O passado imemorial se refere à anterioridade original, à intimidade original do ancestral, tal como refere Munanga (2008b *apud* OLIVEIRA, 2009):

A ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva você tem que estabelecer um vínculo com a ancestralidade. Lá é sua existência como ser individual e coletivo. Então a ancestralidade para nós é muito importante. (MUNANGA, 2008b *apud* OLIVEIRA, 2009, p. 223).

E é neste sentido que Simoni (2017) afirma a importância da congada para a reconstrução da ancestralidade, trazendo, do passado, seus símbolos, seus reis e rainhas, nas lembranças de uma África ancestral.

Durante quase cinquenta anos a Congada da Vila João Vaz sai às ruas cantando a história de sofrimento, luta, conquistas e orgulho dos africanos em diáspora nas terras brasileiras e em seu continente de origem recriando assim uma África simbólica e real onde Reis e Rainhas desfilam com seus súditos para lembrar-se de onde vieram e como se mantêm até a atualidade através de sua fé nos santos negros e da luta pela existência. (SIMONI, 2017, p. 220).

Após refletir sobre o tempo, passado e presente, sobre ancestralidade, morte e imortalidade, é possível pensar em conceituar africanidades. Munanga (2005, p. 25), que afirma que o “[...] indivíduo, ele existe. Ele pode se afirmar individualmente, mas ele não se afirmar no isolamento, porque isso tem a ver com a visão de mundo africana, onde o social tem mais prioridade sobre o individual”. E continua dizendo que “[...] a identidade [...] não pode se colocar acima das identidades, ela é subordinada, é uma identidade que existe, mas ela é subordinada aos valores do grupo, aos valores da sociedade.” (MUNANGA, 2005, p. 256).

Conforme Oliveira (2009), Kabengele Munanga faz parte de uma corrente da antropologia filosófica que rejeita os reducionismos científico-biológicos que definem o homem como um animal a mais na escala dos vertebrados, como se sendo um mero produto da evolução. Ele empreende uma busca filosófica da essência do homem, das suas africanidades. Desta forma, conforme Oliveira (2009), pode-se chegar a uma definição mais afinada e pensar que o ser humano se encontra “[...] entre dois mundos: o da natureza e o do espírito. E é o mundo do espírito que marcará a esfera do ser”. Essa esfera do ser, para Kabengele Munanga, é um movimento filosófico cultural com nome de africanidades. As quais

[...] definem-se como um pensamento contemporâneo que desenha a situação intelectual, social, política e econômica dos negros brasileiros em busca de superar tais condições. O autor propõe-se a pensar e assim a ajudar a construir um porvir para os negros brasileiros, mediante uma redefinição do amplo movimento filosófico cultural, empenho este que, aliás, já estava presente em vários intelectuais e militantes negros ao longo dos séculos XIX e XX. (OLIVEIRA, 2009, p. 257).

Portanto, as africanidades são, sobretudo, uma 'filosofia' que se caracteriza fundamentalmente por colocar a pessoa, no caso, o negro, em evidência. Oliveira (2009) afirma que toda a obra de Kabengele Munanga está atravessada por um genial imperativo: a recuperação da situação do homem primordial. E as africanidades têm tudo a ver com a busca do homem primordial, filosoficamente falando. Esse movimento filosófico tem como prioridade colocar o ser negro efetivamente no centro das reflexões.

[...] no centro de sua reflexão e de sua estrutura conceitual. Dito de outro modo, tal "filosofia" tematiza como fundamento e eleva à universalidade essa experiência primeira do sujeito humano que se vê a si mesmo e aos demais como único existente no mundo. (OLIVEIRA, 2009, p. 263-264).

Após a abordagem sobre o contexto histórico e geográfico do Reino do Kôngo, no próximo capítulo discorro sobre as congadas e sua identidade cultural afro-brasileira.

3 AS CONGADAS: RELIGIOSIDADE, CULTURA E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

Neste capítulo abordo a influência das religiosidades com a presença da cultura religiosa africana nas congadas. Utilizo a hermenêutica das Ciências das Religiões para investigar a identidade afro-brasileira e as evidências trazidas pelas diásporas africanas, buscando, assim, compreender sobre o universo religioso onde povos africanos e europeus se unem em uma conflitante relação de exploração de uma cultura sobre a outra, impondo que exista, equivocadamente, uma melhor que a outra para justificar uma escravidão.

Como visto anteriormente, com a diáspora foram transportados os valores africanos, os quais, unidos à cultura e aos valores europeus, permitiram criar uma tradição em manutenção da memória da realeza do Reino do Kôngo, dando origem à congada no Brasil.

3.1 DA DIÁSPORA AFRICANA ÀS CONGADAS

Para Patrício Batsíkama, pesquisador angolano, no meio acadêmico ainda existem várias lacunas a serem preenchidas sobre o elo entre o continente africano e todo o continente americano. Um desses elos é o Reino do Kôngo, seus mitos, sua história, sua cultura, sua sociedade e seus reinos, antes e depois da colonização. Sobre as fontes bibliográficas, Batsíkama (2011), que pesquisa sobre o Reino do Kôngo, assim como seu pai, o historiador Raphael Batsíkama, defende que é preciso fazer uma ponte entre as pesquisas brasileiras e angolanas. Comenta ainda que muitos pesquisadores sobre os países africanos ainda estão no anonimato e são desprezados por não serem pensadores europeus.

Para o pesquisador, as propostas de pesquisas sobre as ligações entre culturas diferentes da eurocêntricas são desprezadas cada vez mais por uma diáspora física, intelectual e religiosa. Sobre as colonizações dos territórios no continente africano, afirma que existem centenas de escritores, documentários e fotos que podem ser muito úteis para pesquisas no Brasil e em Angola, região que guarda a ancestralidade e a fundação do Reino do Kôngo. Batsíkama (2011) compreende, assim, que ainda existem várias lacunas sobre a história, a organização social, política e cultural, bem

como sobre a congada e as origens do Reino do Kôngo, que podem unir as culturas além-mar. O pesquisador

[...] debruça-se agora sobre uma narrativa mítica das origens do Reino, produzida pelo movimento religioso bundudyaKôngo, liderado por Ne MwandaNsimi que mantinha uma estreita relação intelectual com o historiador Raphael Batsîkama, o que revela um processo singular de produção e reprodução da história Kôngo pelas elites locais, num contexto de proselitismo religioso. A tentativa de estabelecer uma cronologia da origem do estado é desenvolvida através da articulação do calendário Kôngo antigo com a tradição mítica da fundação do reino por 27 heróis civilizadores, interpretada como narrativa de acontecimentos reais. Esta engenhosa abordagem permitiu ao investigador angolano defender a hipótese do Reino do Kôngo se ter iniciado no Sul de Angola, nas regiões do Rio Zambeze, entre o século V a.C. e o século II da nossa era. (BATSÎKAMA, 2011, p. 17).

Segundo Batsîkama (2011), é possível, então, afirmar que as raízes culturais de todo o continente americano se fundam nos mitos africanos, com ênfase no Reino do Kôngo. Os relatos e as fontes das manifestações sociais, culturais, solenes e bibliográficas sobre coroações de reis, rainhas, príncipes, princesas, militares e governadores, no decorrer das dinastias na história das realezas das antigas tribos, têm base no Reino do Kôngo, entre o século V a.C. e o século II de nossa era.

Segundo Batsîkama (2011), a tradição mítica da fundação do Reino do Kôngo permeia as 12 tribos que, em comum acordo, uniram-se para se tornarem mais fortes, respeitando suas diferenças e semelhanças, sendo que o dialeto bantu é uma dessas semelhanças, bem como as nomeações eletivas (democráticas) aos cargos da organização tripartite e ao poder.

Em uma entrevista ao site Por dentro da África, que publica sobre assuntos africanos, Patrício Batsîkama, diz que “O Kôngo vivia em democracia quando os portugueses chegaram no século XV” (LUZ, 2015). Também diz que todos os reinos e sultanatos faziam suas cerimônias de coroação e, na maioria das vezes, tinham festas que duravam dias, pois a devoção na forma de festas traria prosperidade para o povo, para o rei, a rainha e para os líderes comunitários que formavam o Lûmbu. Patrício Batsîkama conta que o Lûmbu era um ser institucional que organizava todas as normas, abrangendo as eleições, os direitos e deveres dos poderes executivo, judiciário, militar e religioso entre os séculos XV e XVI, atuava como um conselho dos anciãos ou tribunal consuetudinário.

Segundo Batsîkama (2011, p. 18), “[...] os portugueses não compreendiam e nem conheciam essa estrutura social”, promovendo conflitos e revoltas na região, o

que gerou um panorama de descontentamento entre as autoridades do Kôngo. O tráfico negreiro foi a principal interferência e motivo de insatisfação popular, provocada pelos portugueses, que enfraqueceu o aparelho de estado do Kôngo ao colocar Mvêmb'a como rei sem ser eleito pelo Lûmbu.

Assim, várias comunidades se uniram para lutar contra essa interferência, conhecida como a “[...] Grande Batalha de M'bwîla, [ocorrida] em outubro de 1665, com o objetivo de expulsar os portugueses que se tornaram contrários ao Reino do Kôngo e suas tribos.” (BATSÏKAMA, 2011, p. 5-8). Dom Afonso, representante dos portugueses, venceu Mvêmb'a Nzînga e os constitucionalistas na grande batalha e, em 1506, tornou-se Rei Afonso I, iniciando uma gestão ditatória no Kôngo a mando dos portugueses. Para comemorar sua vitória, realizou um desfile em 1509 e outro em 1513, eventos que reuniram 1.000 líderes tribais, os quais, juntos, representavam 600 mil habitantes de Madîmbama Kôngo, segundo as estatísticas de Dieudonné Rinchou, citado por Batsîkama (2011).

A decadência das instituições, indo até a total extinção do Reino do Kôngo, foi causada pelas inserções políticas e militares dos portugueses, posteriormente de outros europeus, a partir de 1491, segundo Batsîkama (2011) e os registros da coleção da História geral da África. Com isso, o panorama político na região, após 1575, contribuiu para o surgimento dos reinos de: Angola, em 1500; Benguela, em 1622; Lwângu, em 1637; e Ngôyo, em 1734. Assim, em 1838, o reino do Kôngo tinha perdido quase todas as suas instituições políticas e territoriais (ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS, 1825).

Os integrantes das tribos vencidas se tornaram escravos e foram vendidos aos portugueses, franceses e espanhóis. Ao serem trazidos ao Brasil colônia, uniram os festejos portugueses já vivenciados no Kôngo com os ritos tribais e a devoção à Nossa Senhora do Rosário, dando origem à congada, buscando manter a honra e o respeito às autoridades das 12 tribos na personagem dos seus líderes.

De acordo com os registros históricos, as relações comerciais envolvendo Portugal, o Reino do Kôngo e o Brasil são datadas do início do século XVI, com o tráfico de pessoas escravizadas para suprir a falta de mão de obra para construir colônias nas Américas. Com o fim do tráfico para o Brasil, os três povos envolvidos sofreram mudanças sociopolíticas, econômicas e culturais, constituindo, nesses povos, um panorama político que permitiu a libertação das colônias portuguesas no continente africano e no continente americano. Segundo Munanga (2018), na

construção de uma identidade nacional brasileira, pós período da escravatura, acredita-se que exista uma parte da África dentro do Brasil.

Cremos que sim, tendo em vista a África existente dentro do Brasil. Essa África que foi transportada de maneira trágica, mas que participou através de seus descendentes de ontem e de hoje na construção do Brasil em diversos sentidos. Em outros termos, as relações África-Brasil deveriam ser imbuídas de uma sólida base de solidariedade humana cujas profundas raízes históricas são inegáveis. (MUNANGA, 2018, p. 7-8).

Essa construção histórica e cultural entre Brasil e África é diferente das relações com outros países. Para Munanga (2018, p. 3) o elo está na certeza que o Brasil “[...] não entraria na África com a prepotência e o complexo de superioridade do antigo colonizador, o mesmo que colonizou o Brasil”.

A relação entre os portugueses e os africanos no contexto histórico gerou danos irreversíveis. Além disso, a diáspora provocou, nos povos traficados, a necessidade de manter vivas suas tradições socioculturais e, assim, conseguirem levar elementos essenciais da cultura africana para onde foram transportados. Na visão de Daibert (2015) as diásporas também influenciaram transformações nas sociedades para as quais os povos africanos foram deportados ou estabelecidos.

Retomando o conceito de diáspora, Mello e Souza (2002) *apud* Sousa (2016) compreendem, por diáspora africana, as viagens marítimas provenientes de comércios transatlânticos durante o tráfico de africanos escravizados para as Américas, entre o período dos séculos XV até o XIX. Rios (2008) afirma que as relações de poder entre colonizador e colonizado tornam evidente uma consolidação do sistema escravista, bem como a violência colonial durante este período.

Durante o processo de construção de uma identidade nacional no Brasil os signos foram moldados através da convivência harmoniosa entre africanos e indígenas, e pouco harmoniosa com a cultura do europeu. Mas esta, pouco a pouco, foi também sendo assimilada, moldando, ao mesmo tempo, uma sociedade preconceituosa e plural. Desta forma, a diáspora, através do tempo, transformou nossa linguagem, nossa mentalidade, nossa religiosidade e as várias formas de nos relacionar com o sagrado, os valores e os ritos.

Pela diáspora foi possível trazer a África para o Brasil e, de modo indireto e não intencional, possibilitou que uma cultura fosse recuperada de forma invisível nos porões dos navios negreiros, com dores, perdas, danos e lágrimas, pois o *ethos*

africano, mesmo no processo de interconexão entre culturas, foi mantido e reproduzido oralmente, mítica e culturalmente. Criando, assim, a oportunidade de se alicerçar uma cultura religiosa brasileira repleta de elementos africanos, europeus e indígenas.

E é nesse contexto que faço uma reflexão, a seguir, sobre o que pode vir a ser uma cultura religiosa no Brasil, observando as possibilidades de uma cultura religiosa brasileira a partir das peculiaridades de olhares e saberes do Brasil colonial até os dias atuais, onde, por séculos, vêm sendo alicerçados costumes e ritos que constroem uma cultura religiosa transmitida de pais para filhos, de geração em geração, como uma tradição.

Início falando sobre as contribuições dos povos aqui trazidos, sua diversidade cultural e na cultura religiosa brasileira. Os povos africanos que chegaram ao Brasil pertenciam a diversas culturas e etnias, pronunciavam diversos idiomas, tinham variadas tradições e diversas religiosidades. Eram jejes, nagôs, fons, malês, hauçás, sudaneses e bantos. Suas crenças contribuíram para originar, no Brasil, as religiões afro-brasileiras. Juntamente com eles, teve-se os indígenas, com sua religiosidade politeísta e signos na natureza, que contribuíram, através das lendas, do artesanato, nas músicas, na língua, na culinária e nas festas populares.

3.2 AS CONGADAS NO BRASIL: IDENTIDADE E RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA

A academia brasileira tem apresentado algumas produções afirmando que a congada é legitimamente brasileira. Mas só recentemente se vem estudando sobre suas origens. Para Simoni (2017), no entanto, a congada vem de um processo sincrético de manifestações, como folguedos, que já aconteciam desde o antigo continente africano, no século XIX. No que concorda Ferretti (1996 *apud* SIMONI, 2017):

[...] a longa história de sincretismo da nação Angola, em seu processo diaspórico, etnia a qual se ligam manifestações como Congada e outros folguedos, acontece desde o continente africano. Esse processo sincrético pode ser apontado como constituinte e até responsável pelo 'nascimento' e pelas ressignificações de algumas religiões nas Américas [...]. (FERRETTI, 1996 *apud* SIMONI, 2017, p. 140).

A construção da identidade afro-brasileira passa pela contribuição do sincretismo cultural e religioso, em um diálogo com diferentes tradições, interagindo entre si, combinando e, sim, preservando muito da essência de sua tradição, segundo Simoni (2017), mesmo sendo no campo simbólico.

[...] nesses contatos entre culturas, há também a ação dos dominados sobre a cultura dos dominantes, e essas ações por vezes aparecem na própria negação do grupo dominante. Essa 'negação', entretanto, acontece também dentro do grupo, pois, ao serem indagados sobre a origem da manifestação da Congada, todos a apontam como uma tradição católica. (SIMONI, 2017, p. 141).

Simoni (2017) comenta que, durante as entrevistas sobre congada que realizou, percebeu que os congadeiros, mesmo que pertencentes a outras religiões – como, por exemplo, os umbandistas, e que vivem com naturalidade as duas religiões (católico e devoto dos santos negros e a de umbandista e curandeiro) –, afirmam sua religiosidade cristã e afro-brasileira; ou seja, a diversidade religiosa não interfere na tradição de serem congadeiros.

Por congada se compreende também, na visão de Maria Cristina Caponero,

[...] uma celebração de grande sincretismo, com influências portuguesas e africanas interseccionadas. Constitui-se por uma parte religiosa e outra profana, as quais estão tão inter-relacionadas que se torna quase impossível, separá-las, até mesmo porque, mesmo a congada considerada por muitos estudiosos como folclórica, para os congueiros, é religiosa, é uma demonstração de devoção. (CAPONERO, 2009, p. 24).

Santos (2011, p. 23), em sua dissertação, diz que a congada “[...] é classificada entre os diversos folguedos: brincadeiras, divertimentos, danças e cantos de improvisos existentes na cultura brasileira”. O autor diz ainda que a congada, mantida pela tradição histórica e mítica do Congo, tem início a partir dos tempos do Brasil colônia e escravocrata. Ele defende que a congada se constitui no intercâmbio de elementos da religião africana com elementos portugueses difundidos no Brasil.

Pesquisas sobre congadas apresentam esse conceito em Brandão (1985 *apud* SIMONI, 2017), que afirma que elas são uma junção de todos os ternos: Moçambiques, Marujadas, Catopés, Bandeirinhas e outros, recebendo outros nomes de acordo com a região em que acontecem. Rabaçal (1976 *apud* SIMONI, 2017) comenta que o pesquisador Jonh Emanuel Pohl foi o primeiro a registrar o folguedo em Goiás, em 1819.

Pohl (apud RABAÇAL, 1976) relata ainda que vivenciou a mesma encenação apresentada por outros personagens naquele mesmo ano, quando estava de passagem por Traíras, outro vilarejo da Capitania dos Goiazes. Dessa vez em uma festa de Santa Efigênia. O naturalista foi o primeiro a descrever a festa do Congo no estado, chamada por ele de folguedo. Na sua descrição, observa-se que, em Goiás, desde aquela ocasião, os congueiros já saíam, em outras datas religiosas festivas, cantando e dançando em homenagem também a seus santos de devoção. (RABAÇAL, 1976 *apud* SIMONI, 2017, p. 77).

De acordo com Santos (2011), na congada os grupos, por meio de danças e cantos, representam a coroação de um rei do Congo eleito pelo conselho de líderes, o Lûmbu comentado anteriormente. Rabaçal (1976 *apud* SIMONI, 2017) comenta que Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Goiás apresentam atividades afroculturais que recriam o país de origem das congadas.

Na tese de Costa (2006, p. 58) ela afirma que as congadas, ou congados, são “[...] manifestações artísticas e religiosas vinculadas ao panteão das figuras santas”, no entanto, foi a aparição de N. Sra. do Rosário que instaurou as comemorações e participações dos ternos. Para Costa (2006), a congada é um evento mítico situado no tempo do cativo, atualizando a raiz e a manutenção dos seus significados primordiais, sendo uma ação social que tenta manter viva as lembranças das dinastias africanas. A autora comenta que a congada também recebe o nome de reinado, um festejo “[...] composto por reis perpétuos, reis congos e pelo bordão do maestro.” (COSTA, 2006, p. 58).

Na dissertação de Rodrigues (2008) a congada é observada pelos cantos e danças e pelo espaço social, e, para a autora, trata-se de uma atividade social mantida pela tradição. A atividade tem maior participação da população negra e cada integrante participa com seu serviço e com louvores prestados à devoção, sendo que na cidade de Catalão, município goiano onde há registros da festividade, ela é prestada à Nossa Senhora do Rosário.

A congada é a parte da festa na qual a população negra mais se insere. É formada por diversos ternos de Moçambiques, Congos, Catupés, Vilões, Marinheiro, Marujeiro e Penacho. Cada um com seu sistema de canto e danças próprios. Também fazem parte da congada o Reinado e o General da congada. Cada integrante tem um motivo para participar da congada, mas todos perpassam pela fé e devoção à Nossa Senhora do Rosário. É uma tradição passada de pai/mãe para filho/a. (RODRIGUES, 2008, p. 38).

Em Catalão homens, mulheres e crianças têm papéis diferenciados nos serviços prestados para a preparação e desenvolvimento das atividades culturais para o dia dos festejos. E, ao findar os festejos da congada, sempre acontece um grande banquete. Macedo (2007) registra a história da congada em Catalão, dando ênfase às danças, às vestimentas e a à tradição, exatamente o que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) defende (BRASIL, 2017).

De acordo com Macedo (2007), a partir de 1815 os negros foram trazidos para a Vila de Catalão por bandeirantes e fazendeiros para o trabalho escravo. Com eles vieram seus festejos devocionais. Em 1820 um grupo de pessoas recém libertas chegou à vila para trabalhar nas lavouras próximas e na região do vilarejo. A partir de 1940 surgiram documentos que declaram que estes pioneiros foram os responsáveis por fundar essa congada na região.

Conforme os registros de Macedo (2007), a congada surgiu para que Nossa Senhora os libertasse do trabalho escravo. Logo, essa festa religiosa, com o passar dos séculos, tornou-se tradição popular, sempre afirmando a devoção à Virgem do Rosário. Segundo Macedo (2007, p. 30), “Um dos desafios da futura geração da Congada é manter a tradição secular, sob pena de ter todos os costumes perdidos no tempo”. Com o passar do tempo foram ocorrendo várias mudanças nessa manifestação cultural, segundo Macedo (2007), no espaço, na quantidade de pessoas, nas vestimentas, nos ritos, nas cantigas e até na organização das festas, onde os valores, costumes e ritos religiosos são transmitidos de geração para geração. Tais festas reproduzem uma identidade coletiva e individual, almejando se expressarem por meio do festejo de devoção à Nossa Senhora do Rosário.

Curado (1989 *apud* SIMONI, 2017) relata que, na sua infância, no município de Goiás – que foi a primeira capital do estado de Goiás, prestigiou a congada e seus festejos ligados às irmandades do Rosário e de São Benedito. Ele descreve detalhes de um imponente cortejo pelas ruas da antiga Vila Boa de Goyaz, primeiro nome dado à cidade. Neste cortejo os cavaleiros desfilavam com muitas pompas, com uma certa riqueza de adereços, de roupas e belos cavalos, acompanhados por uma banda de música. Como parte do desfile, a congada dava uma embaixada à porta da Igreja Católica.

Para Munanga (1996 *apud* SIMONI, 2017) e Oliveira (2009 *apud* SIMONI, 2017), o reconhecimento da identidade é simbólico, pois nela estão incorporados os traços da história humana com elementos que se entrelaçam, compondo a identidade

afro-brasileira ou dos africanos em processo de diáspora. Sendo assim, em processo de aculturação. Simoni (2017) comenta que são perceptíveis entre os descendentes de africanos vivenciados em diversas manifestações afroreligiosas, entre elas, a congada no Brasil.

Nesse caso, a busca pela identidade, em especial no Brasil, não é um interesse de todos os seres que se reconhecem como descendentes de africanos ou afro-brasileiros. Boa parte desta busca vem sendo promovida em grupos denominados como movimentos negros ou comunidades tradicionais de matriz africana, tais como grupos de capoeira, escolas de samba, quilombolas, nos terreiros de religiões africanas e afro-brasileiras e em ternos de congados.

3.2.1 A Influência da cultura africana na cultura religiosa brasileira

Para compreender melhor as congadas, como já dito, não há como dissociá-las das culturas africanas. Os povos africanos trouxeram, via diáspora, suas contribuições também na música, na dança, na língua e na religião. No quesito religião os povos jejes, bantos e nagôs contribuíram, ao chegar ao Brasil, com a criação do candomblé e da umbanda, de maneira filosófica e empírica, afirma Souza (2018).

[...] as religiosidades de matriz africana, em certa medida, possuem uma organização sócio-cultural-religiosa fundamentada em tradições africanas que além de legar seu ethos identitário de origem, orientam de maneira filosófica e empírica as práticas, orações, símbolos, palavras, cantos, danças, ritmos, linguagens, expressões, pensamentos, ensinamentos, personalidades, oferendas, indumentárias e ritualísticas que unem a ação à reflexão para a vida. (SOUZA, 2018, p. 210).

As principais religiões vindas da África para o Brasil com a diáspora foram ressignificadas em sua pluralidade cultural no que diz respeito às tradições e espiritualidades religiosas, tanto na África como em uma dimensão global das religiões autóctones, transcendendo o continente africano. Isto por que a migração, assim como a apropriação de culturas pelo sincretismo religioso, facilita novos conceitos, sem esquecer-se das suas raízes religiosas.

E por intermédio da religiosidade vieram as influências para criar vários instrumentos musicais: tambores de vários tipos, atabaques, agogô, cuíca, urucungo – que é um berimbau de barriga, conga, afoxé e berimbau. Na música a influência

africana está presente no samba, no maxixe, no chorinho, na bossa-nova, nos enredos das escolas de samba e no samba canção (MORAIS; JAYME, 2017).

A religiosidade dos bantos e dos iorubas contribuíram para a cultura religiosa brasileira e para o folclore brasileiro, estando presentes nos festejos populares como as congadas, os blocos carnavalescos, as escolas de samba, os festejos do bumba-meu-boi, as confrarias e os maracatus. Influências são observadas ainda na moda, representada pelos blocos de afoxé; e na culinária, com o acarajé e a feijoada, por exemplo. A culinária e a moda têm uma ligação própria com as cores e as músicas e a cultura africana, tornando difícil separar esses elementos da cultura e da religiosidade brasileira (MORAIS; JAYME, 2017).

Melo (2016) concorda que esse mosaico cultural recebeu grandes influências da religiosidade das comunidades ancestrais e de suas culturas em conexão com a cultura do povo brasileiro. Para Batsíkama (2011) o Reino do Kongo deveria ter relevância para a história da formação das culturas além-mar em todas as Américas. Tanto para Munanga (2018) quanto para Batsíkama (2011) os povos pertencentes às culturas yorubá e banta contribuíram com as práticas religiosas dos povos além-mar, unido a religiosidade dos nativos indígenas com o cristianismo, o banto e o yorubá, colorindo esse mosaico de culturas em outras terras.

Munanga (2018) considera que as crenças e práticas sociais, os valores, conceitos, costumes e culturais foram, com o passar dos séculos, construindo, nestes territórios, práticas culturais e religiosas que formaram algo novo, com significados tanto de origem portuguesa, quanto de origem africana e indígena. Assim como influenciando na culinária, na moda, no idioma, nas expressões e nas práticas religiosas dos povos em conexão.

Pelo lado da religiosidade africana os bantos têm um destaque na religiosidade afro-brasileira e, por isso, aprofundo neste assunto a partir de agora. A religiosidade dos bantos, seja o feitiço, o calundu e outras trazidas de uma única cosmologia do centro da África para o Brasil colonial, é fundamentada em uma diversidade de experiências religiosas, que vai ser um dos troncos étnicos para a construção de uma cultura religiosa brasileira (MELO, 2016). Das culturas vieram também suas mitologias: fondaomeana, yoruba, igbo, fânti, axânti, angola, congo e banta. Todas contribuíram na cultura religiosa brasileira com o passar dos séculos (SOUZA, 2018).

Ramos (2001), utilizando de conhecimentos anteriores adquiridos na Antropologia, acredita que as culturas africanas mais típicas nas Américas são: a)

Fanti-Ashanti (originária da Costa do Ouro); b) Fon (de origem daomeana); e c) Iorubá (da Nigéria), com influência dos bantos.

Conforme Melo (2016), no Brasil há, aproximadamente, dez tipos de religiosidades diferentes e, para cada tipo, no mínimo uma influência de outras culturas, resultando em ensinamentos positivos para a sociedade brasileira. É notório que a relação intercultural e religiosa está ligada a vários conceitos e significados, que constroem imagens, normas e ritos modificando a sociedade e a cultura religiosa brasileira. A religiosidade dos nativos indígenas com o cristianismo, o banto e o yorubá estão colorindo esse mosaico de culturas na religiosidade brasileira como um todo.

O Judaísmo tem o consentimento de seres celestiais criados por Deus, que comunicam e ajudam os homens. Neste contexto, os anjos são exemplos disso, seres divinos que intercedem pelos homens. O catolicismo dominava toda Europa no período Medieval, seu poder influenciava a sociedade tornando o homem um ser religioso detentor de um poder ideologicamente abençoado por Deus. Melo (2016, p. 4-7) diz que a colonização é o momento onde “[...] a religião e a cultura se inter-relacionam”, tendo fundamentos e conceitos como a composição de “[...] um mosaico cultural de um determinado povo”. Afirma ainda que,

[...] constituindo em um elemento que compõem o mosaico cultural de um determinado povo. Cada etnia contribuiu com elementos religiosos de sua crença: os indígenas com os aspectos que consideravam sagrados da natureza terrena mineral e vegetal. Os africanos com as crenças nas manifestações dos fenômenos atmosféricos da natureza e de sua ancestralidade. O colonizador com as crenças e práticas oriundas da concepção de sagrado judaico-cristã. A assimilação de elementos de uma religião por outra se deu à revelia do clero oficial no espaço meramente popular. (MELO, 2016, p. 5).

Sobre os ensinamentos positivos ora falado, tem-se as virtudes éticas que são expressas nas atitudes de não ser egoísta, no exercício do perdão, ao praticar a moral religiosa, nas práticas de empatia ao próximo, transcendendo o social e tocando no agrado ao sagrado e no coerente ao divino.

As práticas da moral religiosa deveriam dar espaço a uma harmonia social. Essa harmonia social e pessoal é tanto no sentido de uma harmonia espiritual, cultural e religiosa quanto de uma harmonia espiritual mental. Isto está formulado na raiz das maiorias das religiões e práticas de religiosidades que traduzem em compaixão e na ética do amor, na ética da gratidão. Essa harmonia também está presente nas ações como a solidariedade e o dever de praticar a justiça ao “[...] romper os grilhões da

iniquidade, em soltar as ataduras do julgo e pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar todo o julgo?” (A BÍBLIA..., 1985, 58, 6, p. 1458).

Dalai Lama, ao refletir sobre qual seria a melhor entre as religiões, salienta que a religião que conseguir ajudar o ser humano a ser mais compassivo e mais amoroso poderá ser a melhor das instituições. O respeito e o cuidado ao próximo estariam sempre contemplando a ética da paz (FERREIRA, 2009). No entanto, no Brasil, conforme observa Munanga (2018), não há um diálogo harmonioso entre as culturas, ou seja, não se pratica o respeito e o cuidado ao próximo, pratica-se, na verdade, um preconceito velado contra pessoas e contra religiões. É fato que isso tem mudado aos poucos, com os fiéis tendo mais liberdade para professar religiões diferentes de modo mais aberto e rotineiro, com o objetivo de um *ethos* promotor de uma ética da paz global.

Com isso, finaliza-se as fundamentações teóricas sobre a cultura religiosa brasileira e as influências culturais entre o Brasil e países africanos e colonizadores. A seguir abordo sobre as congadas no contexto de Goiânia, capital de Goiás.

3.3 AS CONGADAS E SUAS IRMANDADES EM GOIÂNIA

Irmandades são instituições que organizam e normatizam todos os devotos, também prestam solidariedade e ajuda mútua aos irmãos devotos e promovem a festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, de acordo Sousa (2016). Para Brandão (2004) a irmandade é o lugar em que todos são reconhecidos como irmãos, como integrantes de um mesmo grupo, ou seja, o fato de pertencerem à instituição os torna irmãos, incluindo a congada, o reinado e a comunidade. Simão (2010) afirma que o colonizador desde o início tentou, no processo de diáspora na colônia brasileira, invisibilizar historicamente os escravizados, sua cultura e suas contribuições sociais para a construção de uma nação brasileira. Mas, no Brasil se observa que nunca ocorreu um domínio total de um grupo sobre o outro.

Na visão de Reginaldo (2005, 2009) as irmandades negras têm suas origens em Portugal; mais especificamente no século XVII, quando a diáspora levava africanos livres e escravizados das colônias de Portugal para Lisboa para realizar trabalhos manuais de ofícios subalternos.

[...] no decorrer dos séculos XVI a XVIII, milhares de africanos chegaram a Portugal na condição de escravos. Desde 1512, Lisboa foi o único porto do reino onde era permitido o desembarque de cativos. No entanto, efetivamente, até pelo menos a proibição de 1761, Setúbal, Porto e muitas outras cidades portuárias localizadas na região do Algarve receberam grande número de escravos africanos. (LAHON, 1999a, p. 32 *apud* REGINALDO, 2009, p. 292).

Lisboa, “[...] não era só a maior das cidades, mas também a maior das concentrações de escravos em todo Reino”, afirma Reginaldo (2009, p. 292).

Trabalhadores escravos de origem africana eram presença marcante nas cidades e vilas mais importantes do reino português. Em Lisboa, os escravos eram responsáveis por variadas tarefas: eram criados, cozinheiros, ferreiros, serralheiros, alfaiates, aguadeiros, caiadores e marítimos; entre as mulheres, destacavam-se as vendedoras ambulantes de tremoços, mexilhões, favas, bolos e outras iguarias, além das lavadeiras, trapeiras, aguadeiras e calhandreiras, entre inúmeras outras atividades. (REGINALDO, 2009, p. 292).

Por causa da diáspora, grupos de africanos que antes eram rivais no continente africano na Lisboa setecentista se tornaram irmãos em Cristo e se juntaram nas festas católicas. Em ritos e cultos tradicionais católicos os choros e lamentos foram se transformando em cortejos de rua cheio de cores, regidos por ritmos,

[...] de tambores e cânticos que introduziam na língua oficial dialetos de seu continente de origem. Assim, por meio dessa fusão proporcionada pelo contato entre grupos tão diversos, a colônia brasileira transformou-se em palco do nascimento de novas formas religiosas, a exemplo dos cultos afro-brasileiros. (REGINALDO, 2009, p. 292).

Segundo Damascena (2012), a partir da década de 1940 famílias negras de tradição da congada de Catalão e do município de Goiás vieram para Goiânia. Na década de 1960 foi registrada uma expressiva migração de trabalhadores do município de Goiás para Goiânia. Nesta época foram criadas as vilas João Vaz e Mutirão e, com a migração de trabalhadores negros, foram presenciados dançadores e tocadores de caixas de congados na região Noroeste, onde estão as citadas vilas. Assim, a pesquisadora acredita que foram famílias do congado vindo para Goiânia pelas rotas migratórias, usando uma expressão Bourdieu (2006).

Na década de 1960 o contingente de habitantes de negros na Vila João Vaz era majoritário. A vila tinha “[...] pouco mais sete mil habitantes, dos quais, mais de 60% compõem-se de afrodescendentes” (DAMASCENA, 2012, p. 148). A criação do Frigorífico Matingo, na Vila João Vaz, contribuiu para a migração e o surgimento de

uma colônia de trabalhadores negros devotos de Nossa Senhora do Rosário e, conseqüentemente, de outros santos defensores das pessoas negras escravizadas desde a diáspora africana.

Com isso surgiram os ternos: Verde e Preto, da Vila João Vaz, e Rosa e Branco, da Vila Santa Helena. Esses foram os precursores para a criação de uma instituição, a Irmandade 13 de Maio, em 1971, na Vila Abajá, segundo Damascena (2012). A Irmandade 13 de Maio foi fundada por Onofre Costa dos Santos, em 8 de maio de 1971, tem como devoção e proteção de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito.

Damascena (2012) descreve que quase todas as cidades entre os estados de Goiás e Minas Gerais por onde passava a linha de trem de ferro formaram ternos de congado. A linha de ferro – fundada pelo governo federal sob a gestão do presidente Francisco de Paula Rodrigues Alves²⁰, em 3 de março de 1906, com o nome de Estrada de Ferro Alto Tocantins –, tinha o objetivo de ligar o município de Goiás, que era a capital do estado de Goiás, à Cuiabá, no Mato Grosso. A partir de 28 de março de 1906, por um decreto, a ferrovia passou a se chamar Estrada de Ferro Goiás (BORGES, 1990). O início da instalação dos trilhos foi anos depois, em 27 de maio de 1911, onde o marco zero foi batizado em Goiás pelo decreto nº 13.936 e foi autorizada a exploração do transporte ferroviário na região entre o chamado Triângulo Mineiro²¹ e Goiás, segundo Borges (1990).

Como muitos dos trabalhadores moravam próximos da estrada de trem de ferro, a ferrovia se tornou uma referência para os ternos de congados nas lembranças dos membros e de suas famílias. Os espaços das moradias dos trabalhadores eram, em sua maioria, espaços territoriais de setores marginalizados por estarem próximos às estradas de ferro. Brandão (1977) e Damascena (2012) concordam em afirmar que os filhos e netos dos fundadores do festejo davam continuidade às funções que os pais exerciam, confirmando uma tradição na congada de Goiânia.

Sobre a história das congadas em Goiânia, a pesquisadora Simoni (2017) afirma o surgimento de oito ternos em Goiânia, listados no Quadro 1.

²⁰ Elegeu-se duas vezes presidente da República, cumprindo integralmente o primeiro mandato (1902 a 1906), mas faleceu antes de assumir o segundo.

²¹ “O Triângulo Mineiro é composto por 35 municípios, a maioria no Sudeste de Minas Gerais, e é uma das dez regiões desse estado. A região recebeu este nome justamente porque tem a forma de um triângulo. Está situado entre os rios Grande e Paranaíba, fazendo divisa com os estados de São Paulo, Goiás e Mato Grosso do Sul”. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/triangulo-mineiro/>. Acesso em: 19 jan. 2021.

Quadro 1 - Ternos formados na cidade de Goiânia

TERNOS	BAIRRO	FUNDAÇÃO
Terno Congo Rosa e Branco	Vila Santa Helena	1942
Congada 13 de Maio	Jardim Liberdade	1942
Terno Vinho e Branco	Vila João Vaz	1970
Moçambique Miriam São Benedito	Vila Santa Helena	1942
Catupé Marinheiro Pedro Casimiro	Vila João Vaz	1970
Catupé Cacunda Dourado N. S. das Candeias	Vila João Vaz	1970
Moçambique São Benedito	Vila João Vaz	1970
Congo Verde e Preto	Vila João Vaz	1970

Fonte: Simoni (2017, p. 99).

Até aqui o texto desta dissertação foi construído utilizando uma hermenêutica das Ciências das Religiões, a partir de conceitos e pesquisas sobre o universo religioso, onde povos africanos e europeus se uniram em uma conflitante relação de exploração de uma cultura sobre a outra, impondo que exista, equivocadamente, uma cultura melhor que a outra para justificar a escravidão.

Mas com a diáspora foram trazidos, no ser humano, os valores africanos e que, unindo com a cultura e valores europeus, criaram uma tradição visando a manutenção da memória da realeza do Reino do Kôngo, dando origem, então, à congada no Brasil. Congada que foi trazida de Minas Gerais para os municípios goianos, entre eles Goiânia, como afirma Simoni (2017).

Essas festas em homenagem a santas e santos padroeiros dos negros, mesmo no sertão goiano, remontavam a um Brasil colonial. Assim, alguns elementos, a exemplo da Congada, apresentavam uma África reinventada pelos descendentes de africanos em novas terras. (SIMONI, 2017, p. 77).

A seguir falo sobre a aproximação da Igreja Católica com a congada em Goiânia e, posteriormente, descrevo os elementos da congada, as funções das pessoas, seus produtos e serviços. E, após isso, apresento alguns olhares sobre o *ethos* na congada.

3.3.1 A aproximação da Igreja Católica com a congada em Goiânia

O preconceito exercido por padres que não concebiam a congada como devoção de um povo não branco tem raízes na igreja da Grécia Antiga. Mas o Vaticano, em 1930, fez com que fossem avaliadas tais posturas sobre as relações da Igreja com alguns grupos e os ritos de religiosidades culturalmente excluídas desde o século XVI d.C. Bastide (1971 *apud* QUEIROZ, 2013) comenta sobre a tradição

lusitana praticada no Brasil durante a luta de classes. Queiroz (2013) diz que existiam dois catolicismos, que lutavam entre si para sobrepor um poder simbólico, político, social e religioso visando justificar uma supremacia.

Bastide faz menção a dois catolicismos existentes no Brasil: o catolicismo branco e o negro ou do escravo. Este se colocava ao lado daquele, porém visto numa esfera mais baixa da hierarquia e julgado inferior. Embora de natureza similar, a estrutura da família patriarcal escravista inibia o igualitarismo cristão das duas partes: os negros não eram admitidos nas capelas, permanecendo do lado de fora, mas celebravam o fim da missa cantando um hino, às vezes em sua língua, de forma que seu catolicismo foi como as religiões africanas, em certa medida, uma subcultura de classe. A partir disso, caracterizou-se uma construção de identidade não só negra, mas também católica. (QUEIROZ, 2013, p. 13).

A identidade do catolicismo afro-brasileiro está presente no final do século XIX, quando as irmandades foram sofrendo restrições e perdendo seu prestígio, diz Queiroz (2013). No início do século XX a congada já não possuía tanto prestígio como no século XIX e, a partir daquele momento, as restrições da Igreja estavam ficando cada vez mais severas, impedindo as expressões populares e passando a duvidar da devoção cristã. A crítica da igreja partia da não aceitação das expressões dos grupos de congados, com danças e cantos que considerava mais aproximados de atividades folclóricas e culturais do que de uma religiosidade verdadeiramente devota; parecendo mais com festas profanas e marginalizadas.

O Concílio Vaticano II²², e suas propostas entre os períodos de 1962 e 1965, foram, pouco a pouco, criando normas que permitiram mudanças, motivando a inclusão e a incorporação de novos ritos oficiais. De modo que manifestações populares e culturais fossem permitidas durante as cerimônias católicas, permitindo que essas manifestações tivessem destaque dentro das celebrações nas paróquias (VATICANO, 1962). Em Goiânia a aproximação da Igreja Católica com as congadas se deu após o evento que ficou conhecido como 'Batismo cultural de Goiânia' e que remete à fundação da nova capital.

Chaul (1999) conta que, após a revolução de 1930, o então presidente Getúlio Vargas nomeou Pedro Ludovico Teixeira para ser o interventor do estado de Goiás e, assim, colocar em ação o projeto de transferência da capital – que até então era no município de Goiás.

²² Realizado de 11 de outubro de 1962 a 8 de dezembro de 1965 com o tema: "A ação da Igreja nos tempos atuais" (VATICANO, 1962).

A 18 de maio de 1933, Dr. Pedro Ludovico Teixeira baixou o Decreto nº 3.359, determinando que a região às margens do Córrego Botafogo, compreendida pelas fazendas denominadas Criméia, Vaca Brava e "Botafogo", no então município de Campinas, fosse escolhida para nela ser edificada a nova capital do Estado. (CHAUL, 1999, p. 149).

Alves (2002) relata que em 1933 teve início a preparação do terreno e foi lançada a pedra fundamental de construção da cidade; em 24 de outubro do mesmo ano, data do aniversário da revolução de 1930, liderada pela Aliança Nacional, de Getúlio Vargas, foi instituída a comemoração do aniversário da cidade.

Com a transferência da capital do estado de Goiás para a nova cidade, Goiânia, houve também a contribuição da congada de Goiás através de alguns membros que se mudaram para construir a nova capital (GOIÁS, 1983). E, em pouco tempo já se constituía manifestações de congadeiros nas recentes igrejas no bairro de Campinas, que é mais antigo que a própria cidade de Goiânia. Em 1937 foi assinado o Decreto n. 1.816, que determinou a transferência definitiva da sede do governo para Goiânia; e em 1942 foi feita a inauguração das primeiras obras, evento que ficou conhecido como 'Batismo cultural de Goiânia' (ALVES, 2002).

Vários eventos foram realizados entre o primeiro e o 10º dia, a programação teve a presença de muitos políticos e intelectuais importantes de renome nacional. No primeiro dia, logo ao raiar, foi tocada uma trombeta, anunciando aos goianos um dia diferente dos outros; às cinco horas da manhã a banda militar tocou, logo após aconteceram tiros de guerra e vários desfiles de escolas locais (GOIÁS, 1983).

Aconteceu também uma marcante missa campal no dia 1º de julho de 1942 regida pelo arcebispo de Goiás, D. Emanuel Gomes de Oliveira, juntamente com o arcebispo de Cuiabá, D. Aquino Correia. A nova capital recebeu a visita de várias personalidades artísticas, políticas e da Igreja Católica de vários estados e municípios. A congada foi uma das atividades apresentadas no batismo cultural de Goiânia, aconteceram também congressos e várias outras atividades com a apreciação de várias personalidades e, inclusive, de membros eclesiais da Igreja Católica (GOIÁS, 1983). Goiânia tinha quase dez mil habitantes e mais de 600 estrangeiros vieram para os eventos do batismo cultural da cidade. A chave simbólica da cidade foi entregue ao primeiro prefeito de Goiânia, Venerando de Freitas Borges (1907-1994).

A participação oficial da congada nos eventos do batismo cultural da cidade de Goiânia tornou a devoção dos negros local mais prestigiada perante a Igreja, já que o

Presidente Getúlio Vargas manifestava grande apoio às congadas em todo o País. O batismo cultural de Goiânia e a apresentação da congada fizeram nascer, na população negra goianiense, o desejo de devoção à Nossa Senhora do Rosário, à Santa Efigênia, a São Benedito, entre outros santos que recebiam as orações e os pedidos de homens e mulheres injustiçados pela escravidão (GOIÁS, 1983).

Segundo a Secretaria de Cultura do Estado (GOIÁS, 1983), o grupo de congada que se apresentou no batizado de Goiânia era do município de Goiás e contou com a presença do rei dos congos da antiga capital. Silvestre da Costa Santos foi quem trouxe alguns membros do grupo para a apresentação, sendo eles o “[...] rei do congo, o secretário, o príncipe, dois vassallos, dois guias dois contra guias, o embaixador e os soldados. Estavam vestidos ‘de forma esplêndida.’” (GOIÁS, 1983).

Após alguns anos membros da congada dos municípios de Goiás e Catalão fixaram residência na capital goiana e contribuíram para criar os ternos de Goiânia.

3.3.2 Os uniformes e as cores nos ternos de Goiânia

Santos (2018) comenta que, na cidade de Santo Antônio do Monte, em Minas Gerais, as vestimentas seguem uma ética e uma moral para não ofender os santos de devoção. Por isso, as congadas do Brasil, por meio da religiosidade, apresentam aos congadeiros, desde criança, a importância da modéstia ao vestir. E isso é transmitido para a vida privada e social das famílias que praticam a devoção e a congada. Martinez (2011 *apud* SILVA *et al.*, 2015) conta que nos ternos de Niquelândia, em Goiás, os trajes utilizados fazem uma ressignificação da figura do rei do Congo e, simbolicamente, ligam negros/as às estruturas políticas africanas e aos seus antepassados durante a festa de Santa Efigênia.

Os congos se vestem com roupas coloridas usadas pelos seus antepassados, usam também uns penachos na cabeça (influência dos índios da região), os que os distinguem dos demais congos de Goiás. (MARTINEZ, 2011 *apud* SILVA *et al.*, 2015, p. 9-10).

Mesmo que a igreja ainda continue vendo as congadas como uma festa mundana, os devotos sabem que ela segue fiel à tradição. As cores dos uniformes seguem uma hierarquia, do Rei, à Rainha e ao Príncipe, com o maior capricho e elegância real possível, com joias e coroas; os capitães, com adereços militares; o

guia com ornamentos coloridos; os tocadores e dançadores com zelo e capricho nas coreografias, dando, aos uniformes, um rito de religiosidade e hierarquia ao seguir as rotas para se chegar à igreja e formalizar a coroação.

No terno de Moçambique, da Vila João Vaz, em Goiânia, essa hierarquia remete aos exércitos congolezes, por isso os membros se vestem como militares (capitão e soldados). Mas fora da congada a harmonia prevalece, demonstrando uma união de ternos. Simoni (2017) afirma que na congada da Vila João Vaz o terno de Moçambique defende que a congada é um todo, pois os ternos se completam.

Nas festividades os grupos se completam, dando o ritmo e o rumo dos dançadores nas ruas do bairro e nos cânticos entoados, prevalecendo a visão do capitão que afirmou que a Congada é um todo. Afinal o que se percebe é que o ritual em si e a perpetuação da tradição expressa no festejo regem o tom dando uma harmonia aos grupos que compõem a Congada da Vila João Vaz. (SIMONI, 2017, p. 184).

Simoni (2017) relata que na congada em Goiânia as rezadeiras não participam das danças, ficam na função de intercessoras dos ternos, responsáveis pela educação e transmissão da devoção aos mais jovens, na arrecadação e preparação de alimentos e nos bordados das roupas.

[...] cabiam a elas a parte de devoção por meio da reza, missas, novenas, a parte da comensalidade, traduzida na arrecadação e preparação de alimentos e algumas delas nas vestimentas, costurando e bordando as roupas dos congadeiros. Além de participarem de Ternos de dança, cabe a elas também a educação das mais jovens, encarregadas de levar as bandeiras de Nossa Senhora e de manter as rezas 'vivas'. (SIMONI, 2017, p. 184).

Para Simoni (2017) acontece em Goiânia o que pode estar acontecendo em todo o Brasil na forma de organização das congadas.

3.3.3 A devoção na congada

A devoção está visível nas ações coletivas entre os congadeiros e congadeiras, relata Simoni (2017). De acordo com ela, alguns ternos ainda preservam a postura de, ao adentrar a igreja, limitarem-se a tocar e cantar, abaixar a cabeça e dançar de forma comedida.

Outros dançam de maneira mais comedida, mas há algo que a maioria dos congadeiros faz: retiram os chapéus e abaixam a cabeça diante do altar. Essa postura oriunda do catolicismo tradicional é vivenciada até a atualidade no grupo em questão e em muitos outros. Essa postura é vista por eles como sinal de respeito ao adentrar um espaço sagrado, na casa da Virgem, como afirma um dos capitães em conversa informal. (SIMONI, 2017, p. 186).

Em sua dissertação, Santos (2011) descreve que a devoção é transmitida pela tradição e no dia a dia das famílias congadeiras, que são religiosas o ano inteiro, com orações aos santos de devoção. A irmandade cria eventos e ações durante o ano todo e as famílias tentam arrecadar recursos para promover a festa em setembro ou outubro de cada ano. A oração e a tradição do Rosário fazem parte das tarefas e rotinas diárias individuais e familiares. Assim como também das atividades coletivas, como nos grupos da igreja – seja de casais, de jovens, do dízimo, de oração, do terço dos homens, de mulheres religiosas e leigas ou na Pastoral do Negro –, reunindo-se antes ou depois das missas diárias ou dominicais.

A devoção está presente também como referência popular dos fundadores da congada em Goiânia. Simoni (2017, p. 175) relata que, “Quanto à origem da Congada da Vila João Vaz, as entrevistas descrevem que ela nasceu pelas mãos de seu Pedro Casimiro, que veio de Catalão e trouxe com ele essa tradição”. A devoção é expressa ainda no momento de partilha do saber. Segundo Santos (2011), é vital, para a congada, a noção de que o conhecimento adquirido é algo que é dado para ser distribuído e partilhado.

Existem elementos que fortalecem a devoção, presentes nas ações coletivas onde são transmitidas as lembranças ancestrais através dos símbolos primários da congada – como o rosário, o mastro, o bastão e a coroa; e dos símbolos secundários – o nome do terno, o santo de devoção, as cores, as músicas, as danças, o som dos batuques e os cantos coletivos.

A devoção também está presente nos ritos da igreja desde os tempos do Reino do Kôngo, com a devoção do rosário dos pretos. Souza (2001) relata como surgiu a devoção à Nossa Senhora do Rosário, ela descreve que a coroa portuguesa, entre 1506 e 1543, na pessoa de D. Manuel, diante das dificuldades em enviar súditos e missionários para catequizar e batizar possíveis fiéis no Reino do Congo, reduziu a quantidade de missionários.

No volume V da coleção História geral da África os autores M. Izard e J. Ki-Zerbo, relatam, no capítulo 12, que no século XVIII as estruturas sociopolíticas da

maioria dos reinados africanos tinham a integração do mundo do poder e do mundo da terra em um sistema unitário, no qual o rei era o elemento central e era formalizado por grandes rituais anuais, associando o soberano aos detentores do poder, aos sacerdotes da terra e aos sacerdotes da fertilidade (OGOT, 2010).

Os mossi do Yatenga, como os kurumba, tinham um calendário anual solar dividido em meses lunares, com o atraso do ano lunar com relação ao solar sendo compensado por meio de um desdobramento de um mês a cada três anos. Após a filiiga (festa de agradecimento do início do ano), ocorriam as cerimônias da napusum (saudação ao rei), por ocasião das quais, em três manifestações distintas, os servidores reais, os mestres da guerra e os nakombse prestavam homenagem ao rei e lhe ofereciam presentes. (OGOT, 2010, p. 414).

Segundo o citado autor estas festas aconteciam para os plantios, chuvas e para as colheitas, associando o rei ao sagrado, que recebia as festas com ritos específicos como primícias de sucesso espiritual e nas colheitas na terra. Esses ritos estão sendo transmitidos por imagens e pela oralidade de congados desde o Reino do Kôngo em interconexão com missões da igreja no continente africano. Portanto, pode-se afirmar que a congada tem sua origem durante a interconexão da igreja com a religiosidade africana da comunidade do Kôngo antes de iniciar a diáspora.

Durante essa interconexão religiosa no século XVII, um mito construído após a diáspora diz que os povos bantos do Kôngo reuniam a dança, o canto e a teatralidade, unindo a espiritualidade cristã com a de matriz africana, para representar um rito de coroação de um rei e de sua rainha do Kôngo na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, os quais eram coroados por um padre.

Segundo Ogot (2010), em 1559 foi enviada uma missão chefiada por Paulo Dias de Novais para, entre outros fins, converter o rei angolano e suas gentes. No século XVI os portugueses continuaram a enviar missionários da ordem dominicana para o Congo e Angola.

3.4 SÍMBOLOS E ELEMENTOS DA CONGADA

Para tratar dos símbolos é preciso enfatizar que em Goiás, nas irmandades de Santa Efigênia e de São Elesbão, as congadas também estão presentes de forma expressiva. Essas festas agregam, além de cavalgadas e congadas, outros folguedos (RABAÇAL, 1976 *apud* SIMONI, 2017). A devoção ao rosário está contida nos

louvores a Nossa Senhora do Rosário, agregando os santos de devoção de cada terno como São Benedito e Santa Efigênia.

Apresento, a seguir, quatro símbolos, que são: o mastro, o bastão, a coroa e a bandeira. Neles estão depositadas admiração e devoção, pois estão ligados aos apreços dos negros católicos, descendentes de africanos e de seus reis do Kôngo, que foram imortalizados pela congada. Em seguida são apresentados quatro elementos: os instrumentos musicais, as danças e as músicas, o congadeiro, a devoção e a coroação.

3.4.1 O mastro

Santos (2011) descreve que os símbolos são utensílios ou peças que vão servir de referências para um ritual específico, unindo o plano terreno com as espiritualidades africanas e europeias.

O mastro é onde será colocada a bandeira. Ele é fixado em um buraco no qual os devotos podem jogar seus pedidos escritos em pequenos papéis envolvidos de fé. Faz parte desse ritual o levantamento do mastro, que marca o início da congada, momento em que as orações ao Rosário são intensificadas, renovando e mantendo a tradição religiosa da congada. Esse mastro deve ser bem colorido, recebendo um toque divertido com danças e músicas da congada. Sousa (2016) afirma que

O mastro da bandeira representa o início dos festejos à santa, deve ser conduzido com muito respeito, pois significa Nossa Senhora sendo levada para a igreja ou onde quer que o devoto vá. No momento dos cortejos, as bandeirinhas carregam a bandeira e são seguidas pelos dançadores, que cantam, dançam e rendem homenagens à santa. (SOUSA, 2016, p. 149).

O mastro é revestido com várias fitas coloridas, que são trançadas para decorá-lo, e a bandeira é fixada no alto da ponta. Após levantar o mastro, a trança pode ser feita também como se fosse uma cantiga de roda, onde os dançadores seguram as fitas e vão rodando e trançando os paços e as fitas até chegar ao final do mastro (SOUSA, 2016).

A roda é vivenciada desde a África Negra e na roda surgiram vários rituais, sejam em volta do fogo, nas noites festivas, ou de culto. Ou ainda nas cerimônias onde palmas, orações, cantos e danças fazem parte de ritos diversos. No Brasil se tem a roda de capoeira, a roda de samba, a roda do mastro da congada e outras.

3.4.2 A bandeira

O rito da bandeira se inicia desde a sua confecção. Elas são várias, mas as mais importantes são a que vai à frente dos ternos, que pode ser de tamanho pequeno ou médio, e outra que vai no mastro. Na bandeira principal, que é transporta a pé à frente do terno, consta a imagem de Nossa Senhora do Rosário ou o nome do terno (SOUSA, 2016).

O ritual de apresentar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário formaliza o pedido proteção à santa para que a congada e seus ternos recebam as bênçãos por essa devoção, materializando a fé, onde a religião e a religiosidade são mantidas por uma tradição popular, cultural e religiosa. A bandeira vai abençoado as pessoas, as famílias e os congadeiros até chegar na igreja onde estão os Reis do Kongo (SANTOS, 2011).

3.4.3 O bastão

Para Sousa (2016) o bastão tem sua origem desde as tribos mais ancestrais do continente africano, tendo o objetivo de simbolizar força e poder espiritual; influenciando o social com sua magia, tornando o bastão um elemento condutor que liga o sagrado ao humano sem pertencer a uma linha do tempo. Liga o passado ao presente e o presente ao passado, contribuindo como um dos elementos da identidade de um grupo. Pode-se dizer que o bastão é uma relíquia da religiosidade africana.

Um bastão, mesmo sendo um artefato da comunidade dos kôngos, carrega o sentido de memórias do passado que transformam a identidade de seu povo e reforçam a identidade coletiva no congado. A experiência religiosa realizada próxima ao bastão, na congada, dá sentido à história dos antepassados do reino do Kôngo e de suas subjetividades durante suas antigas cerimônias (SOUSA, 2016).

O bastão da congada remete aos ancestrais bastões de palavras ou palavras e, juntamente com a minhanga, ou bastão em formato de minhoca, é entregue ao capitão quando este recebe a função de comando. Tem o tamanho mínimo de 100 cm e máximo de 120 cm. Contém três partes: cabo, escultura e preparo espiritual.

O bastão é uma peça de madeira de mais ou menos 1 metro de altura. Ele começa fino em baixo e vai engrossando até a ponta. Faz um furinho nele para pôr uma alça pra segurar. Ele fica com o capitão porque ele que rege a Congada. Pode enfeitar ele também. Esse bastão, meu pai quando passava mal, ele ralava a ponta do bastão fazia um pozinho bem fininho e tomava e sarava todo tipo de doença que tivesse, o bastão é abençoado. (SIMONI, 2017, p. 179).

Santos (2011) detalha que o cabo, geralmente, é de madeira bastante trabalhada: a escultura é da santidade religiosa de devoção, que vai ao topo do cabo; entre o topo e a escultura da entidade religiosa há uma pequena garrafa que recebe o preparo, que é um produto de cunho espiritual. Esse preparo também recebe o nome de inquite, trata-se de uma substância que é uma relíquia do primeiro capitão, um antepassado africano do Kôngo e serve para proteger o terno de congada. Isso torna o bastão um condutor de identidade ancestral depositado pela própria família do congadeiro que foi o primeiro capitão do terno, o seu fundador. E, assim, o mastro é um detentor de significados.

A função de capitão é a de ser o condutor terno. Com o bastão ele comanda os rituais dos dançadores de congados ou congadas. Esse líder, zelador do bastão, é como se fosse um sacerdote que constrói um cenário de comando de voz, pois simboliza os chefes das antigas palavras (SOUSA, 2016).

Na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, da Vila João Vaz, em Goiânia, Pedro Casimiro foi o primeiro capitão do terno, o seu fundador. Sua irmã, Maria José Alves, é a rezadeira responsável pela parte litúrgica da festa, pessoa muito influente em termos políticos e sociais na cidade e na diocese, reconhecida entre os ativistas sociais pela implantação da Pastoral do Negro em Goiânia (SIMONI, 2017).

O presidente dessa irmandade é Wilson Lima. E, conforme Simoni (2017), atualmente são, aproximadamente, 150 irmãos e um conselho formado por capitães dos ternos membros que detêm poder e prestígio na congada. Na atualidade o capitão comanda um ritual dançante construído para os que observam a atividades culturais e artísticas da irmandade.

Para os congados as atividades de reconstrução da memória e da identidade trazida pela diáspora africana ao Brasil são pura devoção; constituem também elementos do universo dos ritos de um terno e de toda uma espiritualidade, unindo africanidade e religiosidade europeia interligada pela devoção à Nossa Senhora do Rosário. Unindo arte sacra com arte africana.

3.4.4 A coroa

Segundo Santos (2011), a coroa é um dos objetos sagrados que simbolizam uma realeza na congada. No Reino do Kôngo os ritos envolviam uma realeza e sempre tinha um ornamento, seja ele um bastão ou um manto nas costas. Mas foi com a influência europeia que se adicionou, nos ritos africanos, o ornamento da coroa. Esta, ao receber o simbolismo de poder espiritual, torna-se também um objeto sagrado de grande prestígio pela congada no Brasil.

Nas congadas pelo Brasil o rito de coroar o rei e a rainha acontece por um padre, arcebispo ou bispo católico após a chega dos ternos de congos à igreja do santo de devoção que os ternos escolherem (SOUSA, 2016). Durante esses ritos, de grande prestígio, os festejos no Brasil recebiam, dos senhores de engenho, nos séculos XVIII e XIX, o empréstimo de roupas, joias e até de coroas para que o casal da congada utilizasse roupas finas e fosse possível chegar ao auge da festa: a coroação da realeza que representa a família real do Reino do Kôngo.

A partir do século XVIII os festejos das congadas em Recife influenciaram a criação de novos ternos pelo Brasil, contendo todos os símbolos, inclusive as coroas da família real durante os ritos das congadas (SANTOS, 2011).

3.4.5 Os instrumentos musicais

Os instrumentos são fabricados, na maioria das vezes, pelos próprios músicos ou famílias da congada. Quando são comprados recebem uma decoração ornamental acompanhando a cor do terno. Os instrumentos são: caixa, tarol, zabumba, sanfona, cavaquinho, reco-reco, pandeiro, cuíca, triângulo e chocalhos nos pés (SOUSA, 2016).

As irmandades promovem eventos para arrecadar doações para consertar ou adquirir materiais para manutenção ou ainda para comprar novos instrumentos musicais com o objetivo de tornar a festa da congada mais alegre para Nossa Senhora do Rosário e realizar a coroação do reinado.

Simoni (2017), ao analisar a congada de Vila Boa, em Goiás, comenta que,

Nessas irmandades, religião e cultura se interagem porque elas agregaram, em seus rituais de devoção, elementos que faziam e ainda fazem alusão aos grupos étnicos que as fundaram: os africanos. [...] Essas irmandades

abrigaram, ao longo da história brasileira e vilaboense, em especial, entre os anos de 1881 e 1930, indícios de uma identidade étnica relativa à população escravizada, assim como um espaço de disputas pelo controle da produção de sentidos religiosos para aquela população que via na devoção rosarina um meio de camuflar suas verdadeiras práticas religiosas (CARVALHO, 2008). Essa afirmação é mais perceptível durante os festejos anuais. (SIMONI, 2017, p. 78).

Simoni (2017) comenta que, nos períodos de festejos, que acontecem anualmente nos meses de maio e setembro, os grupos são compostos por pessoas comuns marginalizadas pela história. Na congada elas passam a compor a realeza e, ao reverenciar simbolicamente seus antepassados, unindo os vestígios que os ligam aos seus ancestrais – que, mesmo com dor, distante da terra natal, escravizados, conseguiram trazer sua cultura para além-mar –, reafirmam sua identidade étnica com tradição e devoção por meio de muita música e dança.

3.4.6 As danças e as músicas

As danças fazem parte de um cortejo abrangendo movimentos ritmados por músicas tocadas pelos próprios dançadores; a música serve como fundo musical do rito de coroação ao Rei do Kongo, tornando a celebração mais envolvente (SOUSA, 2016). A união de canto e dança representa um reisado e também tem aclamações aos santos de devoção. Todos esses cantos com danças fortalecem a fé, unindo prece e devoção.

Conforme Sousa (2016), as músicas são ladainhas e têm vários temas, alguns momentos são desafios a outros ternos, outros são músicas de lutas contra a escravidão, sobre as fugas dos cativos e a chegada aos quilombos, podem ser ainda dedicadas à Santa Efigênia e à Nossa Senhora do Rosário e também sobre o reisado.

3.4.7 O congadeiro

É o sujeito negro que representa a festa de coroação do Rei do Kongo e toda uma hierarquia, respeitando o capitão que conduz e ordena verbalmente o terno, com voz de comando. Na sequência vêm o príncipe e os vassallos, logo abaixo estão os guias de cada grupo de dançadores, acompanhados do contra guia, em seguida o embaixador, nesta hierarquia segue o soldado e o tocador (SOUSA, 2016). Segundo

Simoni (2017), os ternos que surgiram em Goiânia são formados pelos personagens: catupé, marinheiro, rezadeiras, bandeirinhas, moçambiques, reinado e congado.

Veiga (2013 *apud* SIMONI, 2017) relata que os congadeiros foram ressignificando alguns personagens, sendo que alguns desapareceram com o tempo e outros foram criados,

[...] como as bandeirinhas (responsáveis por levar a bandeira de Nossa Senhora). O tambor foi substituído pela caixa em alguns grupos. Essas estruturas, os rituais e a forma organizacional das Congadas de Catalão foram recriadas nas Congadas de Goiânia. Isso é compreensível a partir do momento em que se analisa como surgiram as Congadas mais antigas de Goiânia: a Congada 13 de Maio – conhecida como Terno Rosa, fundada, em 1942, pelo senhor Manoel Vicente Cordeiro, goiano de Cumari, microrregião de Catalão – e a Congada da Vila João Vaz – instituída, em 1970, pelo senhor Pedro Casimiro, mineiro da região de Araguari, que morou em Três Ranchos, microrregião de Catalão, onde, segundo relatos, teve contatos com outros grupos de Congada, de onde trouxeram a tradição e a devoção aos santos pretos (VEIGA, 2013 *apud* SIMONI, 2017, p. 98-99).

Brandão (1985) ressalta que a festa de Catalão é referência religiosa e cultural para todo congadeiro, em especial para os da Vila João Vaz, em Goiânia. Na capital eles fortalecem a devoção, mesmo na fase da coroação do Rei e da Rainha da Congada.

3.4.8 A devoção e a coroação

Mantendo o respeito à hierarquia, na congada a representação do reinado do Kongo é ressignificada; vários ritos são praticados durante um grande cortejo ritmado, unindo a dança e a música, desde o levantamento do mastro até a coroação do Rei do Kongo até a missa no final da devoção.

Sousa (2016) lembra que a devoção à Nossa Senhora do Rosário é mais antiga que a congada, tornando-se uma memória do reinado do Kongo ancestral ao ser adicionada a espiritualidade africana com a devoção.

CONSIDERAÇÕES

Esta pesquisa teve como questão problema a seguinte pergunta: Quais contribuições o Reino do Kôngo trouxe pela diáspora africana e estão contidas na congada em Goiânia? Preferi, de forma didática, responder ao problema desta pesquisa seguindo uma cronologia a cada capítulo.

Iniciei com uma busca pela reconstrução de uma africanidade na congada de Goiânia, sendo que o Reino do Kôngo é o ponto de partida por ser a origem do termo 'congada'. O contexto histórico e geográfico deste reino permitiu situar de onde vêm as contribuições para o surgimento das congadas no Brasil. Fiz um levantamento acerca das culturas existentes no antigo Kôngo, sua origem e como elas vieram para as regiões litorâneas. Também foram levantadas as principais religiões congolêsas e a religiosidade dos africanos antes da chegada dos portugueses e do início da influência política portuguesa ocorrida no Reino do Kôngo entre os séculos XVII a XIX.

Observei que, antes da chegada dos portugueses, os africanos já praticavam, na religião e nas práticas de religiosidade, um sincretismo entre culturas da África Negra, formulando grandes transformações em suas sociedades politeístas, definindo muito bem seus *ethos* e os ritos sagrados. Com a chegada do europeu todo o continente africano recebeu influências culturais diversas que levaram a mudanças no espaço sociocultural, sendo uma delas a inserção de valores tais como rei, rainha, realeza, soldado, capitão, bandeira e a devoção à Nossa Senhora do Rosário – posteriormente vivenciados nas congadas do Brasil.

A partir do início da colonização uma recém-chegada religião monoteísta oriunda da Europa começou a ser vivenciada: o cristianismo. A interferência portuguesa e o enfraquecimento político do Reino do Kôngo levaram-no a se tornar uma colônia de Portugal, com conseqüente fortalecimento da diáspora para suprir o sistema escravagista nas demais colônias, entre elas o Brasil.

O diálogo entre as religiões no Brasil é o assunto abordado na sequência da pesquisa. Tal diálogo, a partir do século XIX, aconteceu de forma sincrética, misturando as religiões africana, ameríndia e europeia. Com o sincretismo popular e ameríndio, houve “[...] uma intermistura de elementos advindos de encontros culturais e conseqüentemente religiosos”, como diz Costa (2013), gerando influências no catolicismo popular – que é uma vertente do catolicismo contemporâneo e tem a tradição dos devotos católicos com representações africanas de reis ancestrais. Hoje

se pode perceber que uma hibridação acontece nas ações de congadeiros durante os festejos, mesmo eles sendo devotos aos santos.

Pela diáspora a religiosidade africana foi transportada nas lembranças dos escravizados advindos de várias culturas, sendo que a maior comunidade trazida para o Brasil foi a bantu. Com ela veio a espiritualidade e a devoção à Nossa Senhora do Rosário dos povos cristão europeus. Essa interconexão foi construída lentamente, com o passar dos séculos e com o transporte de milhares de pessoas pertencentes aos povos bantu.

Mesmo com a forte influência da cultura europeia, imposta pelo poder do colonizador – tornando seu idioma, sua organização social e jurídica, sua cultura e seus conceitos como oficiais, conceituando um modelo a ser seguido pelas outras culturas e religiões –, a determinação dos povos trazidos para o Brasil em manter suas raízes culturais fez com que constituíssem formas de resistência, sendo a congada uma delas, com ritos que reverenciam a ancestralidade.

A congada é vivenciada por meio da ancestralidade, considerada de extrema importância, pois o reisado, ou reinado, também segue uma linhagem familiar. A representação de um rito de coroação de um rei existe na congada para resgatar a ancestralidade que foi quebrada pela diáspora, ela é resgatada pelos reis das congadas. Nas congadas estão os verdadeiros porta-vozes da comunidade afro-brasileira, eles podem contar retrocedendo de pai para avô, bisavô, tataravô e assim até as tribos dos Kôngos e de seu rei na África Negra, antes dos portugueses.

A ancestralidade familiar acontece quando os antepassados dos congados possuem um elo sanguíneo com as diversas gerações anteriores até chegar à atualidade. Mantendo também uma ligação com o mundo espiritual, construindo uma trajetória de parentesco em devoção com ritos, costumes e herança étnica-cultural. A tradição religiosa cria um vínculo social entre seus membros e a ancestralidade familiar carrega o legado de manter viva essa tradição, respeitando o parentesco sanguíneo do rei, da rainha e do príncipe da congada.

Essa referência de ancestralidade fortalece os ternos de congadas e é fundamentada no Reino do Kôngo. A transmissão oral garante uma contínua aprendizagem entre os membros familiares, a partir da qual a congada é perpetuada e lembrada para ser contada, cantada, dançada e falada para seus descendentes consanguíneos. Na oficina familiar da congada são ensinados os cânticos, as danças,

as orações e realizados os ensaios musicais, transformando o convívio familiar e um ambiente cheio de fé e harmonia.

Na visão do angolano Kabengele Munanga, um dos pesquisadores base utilizados para este trabalho, a ancestralidade e o tempo fazem parte das africanidades, sendo que o ancestral é o criador. Na congada o criador está representado no Rei do Congo, cuja memória é ritualizada como tradição. “A ancestralidade é o ponto de partida de todo o processo de identidade do ser”, afirma Oliveira (2009). Sendo assim, africanidades é o nome dado a um movimento filosófico que coloca o negro no centro e que vê a si mesmo e aos demais como único existente no mundo; contém uma grande interconexão cultural e religiosa.

A oralidade e a subjetividade estão contidas nas africanidades, são transmitidas pela linguagem para que torne possível a tradição. A subjetividade na congada é vivida e praticada também pela palavra, que é um veículo de apoio à expressão africana que está reunida pela linguagem, seja ela pronunciada, chorada, expressada em gestos, escrita ou cantada. A interconexão religiosa, neste contexto, une religiosidades e culturas, pois a linguagem é só um veículo de transmissão de saberes, dando sentido aos significados, como uma sequência de ritos espirituais que é, ao mesmo tempo, devocional.

Na sequência do texto, tratei das transformações nas congadas advindas da diáspora africana e do surgimento de festejos, procissões e romarias em devoção a santos católicos no Brasil, e, posteriormente, no estado de Goiás, que receberam influências sincréticas das irmandades trazidas pelas culturas africanas. Dentre as principais culturas africanas e congolenses vindas para o Brasil se tem a dos povos bantos e yorubas, que influenciaram nas cores dos ternos, na sua hierarquia, nas suas canções. Trazendo, do reino do Congo para a congada, os símbolos: a erguida, no mastro, a bandeira do santo de devoção; o bastão, que é um condutor da identidade ancestral, pois remete à lembrança da ancestralidade materializada na inquite contida em uma realeza; a coroa, uma joia de grande influência e valor simbólico do catolicismo, sendo que o momento da coroação é onde a realeza da congada é enaltecida nos festejos tradicionais da cultura afro-brasileira, conhecida também como afrocatolicismo.

As principais contribuições estão na devoção aos santos, nos instrumentos, nas danças e músicas, mas principalmente na coroação de um rei do Kôngo, personagem sagrado de cunho místico digno, para a congada, de uma referência ancestral. Neste

contexto sociocultural, foram elencados os valores da realeza africana, bem como a função do Rei e da Rainha do Kôngo, apresentados por ações como lealdade, fidelidade, natalidade, casamento e condutas para o comércio.

Com esta pesquisa pude perceber, na congada de Goiânia, os elementos trazidos pela diáspora na busca constante da ancestralidade através do tempo. E nessa tradição pode ser percebido o resultado do sincretismo religioso, representado na pessoa do devoto à Nossa Senhora do Rosário. A congada, ao se tornar uma tradição, mantém-se como uma expressão de resistência dos povos trazidos para o Brasil. E, mesmo tendo elementos católicos em meio a seus ritos e a devoção como um dos fundamentos, sofre com o racismo estrutural praticado no Brasil, sendo que a igreja se torna apoiadora deste racismo estrutural ao não defender e nem se importar em promover a congada.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS. **Collecção de noticias para a historia e geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios portuguezes, ou lhes são visinhas**. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1825. t. 3, pt. 1. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3859>. Acesso em: 12 jun. 2020.

ALVES, Maria de Lourdes. **Goiânia: uma cidade de migrantes**. 2002. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2002.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.

BASTIDE, Roger. **Sociologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Anhembi, 1959.

BATSÏKAMA, Patrício. **As origens do reino do Kôngo**. 1. ed. Luanda: Mayâmba, 2011.

BOAHEN, Albert Adu (ed.). **História geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. v. 7.

BORGES, Barsanufo Gomides. **O despertar dos dormentes: estudo sobre a estrada de ferro de Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais, 1909-1922**. Goiânia: Cegraf/UFG, 1990.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa de Santo Preto**. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Ed. da UFG, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: UFG, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Goiânia: UNB, 1977.

BRASIL. Ministério da Cultura. **O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) do IPHAN**. Brasília: MEC, 2017.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução de Leila Souza Mendes. 3. reimpressão. São Leopoldo-RS: UNISINOS: 2010. (Aldus).

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2008. (Ensaio Latino-americanos, 1).

CAPONERO, Maria Cristina. **Festejando São Benedito**: a congada em Ilhabela, recurso cultural brasileiro. 2009. Dissertação (Mestrado em Estética e História da Arte) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/93/93131/tde-23082012-081734/publico/Caponero.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

CARNEIRO, Edison de Souza. **Religiões negras**: notas de etnografia religiosa e negros Bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARUANA, Edmundo *et al.* **Dicionário de mística**. Tradução de Berôni Lemos, José Maria de Almeida, Silva Debetto Cabral Reis e Ubenai Lacerda Fleuri. São Paulo: Edições Loyola : Paulus, 2003.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

CASTRO, Josué Tomasini. A política dos fenômenos sincréticos: poderes, apropriações e identidades. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 4, n. 8, p. 43-60, jul./dez. 2007.

CHAUL, Nasr Fayad. **A construção de Goiânia e a transferência da capital**. UFG: 1999.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. **As raízes da congada**: a renovação do presente pelos Filhos do Rosário. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5567/1/2006_Patricia%20Trindade%20Maranh%C3%A3o%20Costa.pdf. Acesso em: 10 nov. 2020.

COSTA, Hulda Silva Cedro da. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

CURSO FEMINISMOS de terreiros. Afrocatolicismo e feminismos de terreiro, 6. ep., por Thaís Araújo Marinho e Rosinalda Corrêa da Silva Simoni. Promovido pela Rede Latino-americana e Caribenha de Pesquisas sobre Feminismos de Terreiros (RELFET), dentro do projeto História e relações étnico-raciais e de gênero: afrocatolicismo aos feminismos de terreiros. Porto Alegre: RELFET, 2020. 1 vídeo (134 min 10s). Disponível em: <https://youtu.be/bPJRSz69V4>. Acesso em: 9 dez. 2020.

DAIBERT, Robert. Uma religião dos santos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jun. 2015. DOI 10.1590/S0103-21862015000100002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862015000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 6 maio 2020.

DAMASCENA, Adriane Alves. **Os jovens, a congada e a cidade: percursos e identidade de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás. 2012. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9074>. Acesso em: 6 maio 2020.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELTIS, David. **Emory Center for Digital Scholaschip**: o banco de dados do tráfico de escravos transatlântico. Georgia: Emory University, 2010. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org>. Acesso em: 6 jul. 2020.

FAUSTO, Boris. **História concisa do Brasil**. 2. ed. reimp. São Paulo: Edusp, 2009.

FERRACINI, Rosemberg. Resumo de M'BOKOLO, Elikia. África negra: história e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Tradução de Manuel Resende, revisada academicamente por Daniela Moreau, Valdemir Zamparoni e Bruno Pessoti. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011. **GEOUSP Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 169-170, 2012. DOI 10.11606/issn.2179-0892.geousp.2012.74262. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/74262>. Acesso em: 20 fev. 2020.

FERREIRA, Joel Antônio. A leitura sociológica da Bíblia pelo modelo conflitual. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (org.). **Hermenêuticas bíblicas**. 1. ed. Goiânia: Editora da UCG, 2006. p. 195-200.

FERREIRA, Joel Antônio. **Paulo, Jesus e os marginalizados**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2009.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FREITAS, Décio. **A Revolução dos Malês**. Porto Alegre: Movimento, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOIÁS (Estado). Secretaria de Cultura. **Relação dos discos gravados no Estado de Goiás**. Luiz Heitor e Renato Almeida. Goiânia: UFG, 1983.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES, André Eduardo. **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, p. 15-46, 1997. Tradução e revisão de Ricardo Uebel, Maria Isabel Bujes e Marisa Vorraber Costa.

Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71361>. Acesso em: 20 jul. 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALL, Stuart. **Quem precisa da identidade?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 6. ed. 5. reimp. São Paulo: Atlas, 2007.

LEITE, Fábio Rubens Rocha. **A questão ancestral**: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: ioruba, agni e senufo. 1982. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

LE MOS, Carolina Teles. **A racionalidade moderna no pensamento de Max Weber**: religião e sentido da ação na vida cotidiana. 1. ed. Berlim, Alemanha: Novas Edições Acadêmicas, 2015. v. 1.

LE MOS, Carolina Teles; MENEZES JUNIOR, Eumar Evangelista (org.). **Espiritualidades como fator de resiliência**. 1. ed. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2020. v. 500.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional: Editora da USP, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Saudades do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Trad. Rosa Freire d'Águilar. Título original: *Tristes tropiques*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia; NASCIMENTO, Izabel; OLIVEIRA, Andrey (org.). **Griots - culturas africanas**: linguagem, memória, imaginário. 1. ed. Natal: Lucgraf, 2009. Disponível em: https://muralafrica.paginas.ufsc.br/files/2011/11/griots_livro.pdf. Acesso em: 1º fev. 2021.

LUZ, Natalia da. "O Kôngo vivia em democracia quando os portugueses chegaram no século XV", diz Patrício Batsikama. **Por dentro da África**, [s. l.], 24 abr. 2015. Cultura. Disponível em: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/o-kongo-vivia-em-democracia-quando-os-portugueses-chegaram-no-seculo-xv-diz-patricio-batsikama>. Acesso em: 31 mar. 2020.

LUGÓNES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos**

Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. DOI 10.1590/%25x.

Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 20 abr. 2021.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Contexto, 2013.

MACEDO, Robson Antônio. **Congada de Catalão**. Goiânia: Talento Gráfica e Editora Ltda., 2007.

MARINHO, Thaís Alves; ECCO, Clóvis. Religião, cultura e sistema simbólico.

Caminhos, Goiânia, v. 18, p. 62-86, maio 2020. DOI 10.18224/cam.v18i4.79.

Disponível em <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7998>

Acesso em: 31 mar. 2020.

MELO, Josué Passos de. Aspectos da cultura religiosa: sincretismo em Porto Velho.

In: SIMPÓSIO LINGUAGENS E IDENTIDADES DA/NA AMAZÔNIA SUL-

OCIDENTAL, 10., 2016, Rio Branco. **Anais eletrônicos** [...]. Rio Branco: UFAC,

2016. v. 1. p. 1-13. Disponível em:

<https://periodicos.ufac.br/index.php/simposiufac/article/view/968>. Acesso em: 31 mar. 2020.

MOKHTAR, Gamal (ed.) **História geral da África: África antiga**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010. v. 2. p. 21-29.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 268-283, maio/ago. 2017.

DOI 10.15448/1984-7289.2017.2.27020. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892017000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 19 jan. 2021.

MOROSINI, Marília Costa; FERNANDES, Cleoni Maria Barboza. Estado do conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. **Educação por Escrito**, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 154-164, jul./dez. 2014. DOI 10.15448/2179-8435.2014.2.18875.

Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/poescrito/article/view/18875/12399>. Acesso em: 19 jan. 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988. (Série Princípios).

MUNANGA, Kabengele. O que é africanidade. **Vozes da África: Biblioteca entre Livros**, São Paulo, Edição especial, n. 6, p. 8-13, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Os Basanga de Shaba (Zaire): aspectos socioeconômicos e político-religiosos**. 1977. Tese (Doutorado em Ciência Social) - Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

MUNANGA, Kabengele. Relações África-Brasil: o que seria? **Novos Olhares Sociais**, Cruz das Almas (BA), v.1, n. 1, p. 6-25, 2018. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/download/413/174>. Acesso em: 21 jul. 2020.

MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. rev. [Brasília]: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECAD, 2005.

OGOT, Bethwell Allan (ed.). **História geral da África: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: Unesco, 2010. v. 5.

OLIVEIRA, Irene Dias de. **Qual a cor da sua pele?** Povo negro construindo identidades na diáspora. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. **Africanidades e educação**: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga. 2009. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. DOI 10.11606/T.48.2010.tde-20042010-153811. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-20042010-153811/publico/JULVAN_MOREIRA_DE_OLIVEIRA.pdf. Acesso em: 20 out 2020.

PEREIRA, João Nogueira. A compreensão do ethos diante de normas morais e religiosas. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 33-46, 3 jun. 2005. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/546>. Acesso em: 1º fev. 2021.

PEREIRA, Tulio Augusto de Paiva. A igreja católica e a escravidão negra no Brasil a partir do século XVI. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, São Paulo, v. 5, n. 5, p. 14-31, maio 2018. DOI 10.32749/nucleodoconhecimento.com.br/historia/igreja-catolica. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/historia/igreja-catolica>. Acesso em: 26 jul. 2020.

QUEIROZ, Giane Rena Cardoso. **A festa de Nossa Senhora do Rosário de Paula Cândido (MG)**: identidade, memória e ritual no congado e reinado. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/1041/1/gianerenacardosoqueiroz.pdf>. Acesso em: 12 maio 2020.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: etnografia religiosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001. (Série Memória Brasileira).

REGINALDO, Lucilene. "África em Portugal": devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. **História**, Franca, v. 28, n. 1, p. 289-319, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742009000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 jan. 2021.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. 2005. Tese (Doutorado em [História]) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/279889>. Acesso em: 20 jan. 2021.

RODRIGUES, Ana Paula Costa. **Corporeidade, cultura e territorialidades negras**: a Congada em Catalão Goiás. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/1852>. Acesso: 19 abr. 2020.

SANTOS, Carlos Roberto Moreira dos. **Congado e reinado**: história religiosa da irmandade negra em Jequitibá, MG. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_SantosCR_1.pdf. Acesso: 15 dez. 2019.

SANTOS, Francimário Vito dos. Mulheres capitãs de ternos de congadas: breve reflexão sobre as relações de gênero em Santo Antônio do Monte MG. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. **Anais eletrônicos** [...]. Brasília: ABANT, 2018. Disponível em: http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541433436_ARQUIVO_Mulherescapitasdeternosdecongadas-FrancimarioVitodosSantos-converted.pdf. Acesso em: 19 jan. 2021.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiro Passos, 110).

SANTOS, Leila Borges Dias. **Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da sociologia da religião**. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/8735/1/Tese%20Leila%20Borges%20Dias%20Santos.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

SILVA, Martiniano José. **Quilombos do Brasil Central**: violência e resistência escrava. Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, Juvan Pereira da; FAUSTINO, Gustavo Augusto Assis; ALVINO, Antônio Cesar Batista; BENITE, Anna Maria Canavarro. Congos, ouro, níquel e a diáspora africana em Goiás: a Lei 10.639/03 no ensino de Química. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE QUÍMICA, 55., 2015, Goiânia. **Anais eletrônicos** [...]. Goiânia: CBQ, 2015. Disponível em: <http://www.abq.org.br/cbq/2015/trabalhos/6/7430-15936.html>. Acesso em: 19 jan. 2021.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII**. 2010. Dissertação (Mestrado em História da

África) - Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/12423327.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2021.

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. **A congada da vila João Vaz em Goiânia (GO): memória e tradição**. 2017. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3835>. Acesso em: 9 nov. 2020.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SOUSA, Luciana Pereira de. **Congadas de Goiânia: história, memória e identidades negras (1940-2000)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Viagens do Rosário entre a velha cristandade e o além-mar. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, 2001. DOI 10.1590/S0101-546X2001000200005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2001000200005. Acesso em: 18 jan. 2021

SOUZA, Marina de Mello e. Reis do Congo no Brasil, séculos XVII e XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 152, Dossiê – "História Atlântica", p. 79-98, 2005. DOI 10.11606/issn.2316-9141.v0i152p79-98. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18998>. Acesso em: 17 jan. 2021.

SOUZA, Tatiane Pereira de. **Permanências africanas no congado brasileiro**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2018. Disponível em: http://www.fclar.unesp.br/agenda-pos/ciencias_sociais/4588.pdf. Acesso em: 24 jan. 2021.

TERREIRO de Griôs: Revista Eletrônica de Oralidade, Cosmopercepções, Cultura Popular e Afrikanidades, Salvador, set. 2016. Disponível em <https://terreirodegriôs.wordpress.com/2016/09/01/de-onde-eram-os-africanos-escravizados-que-vieram-para-o-brasil/comment-page-1/>. Acesso em: 20 abr. 2021.

TERRIN, Aldo Natale. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1992.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VATICANO. **Documentos do Concílio Vaticano II**. Vaticano: [s. n.], 1962.

Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 18 nov. 2020.

VIANA FILHO, Luís. **O negro na Bahia**: um ensaio clássico sobre a escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Ed. da UnB. 2000. v. 1.