

**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**

**ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI**

**A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA (GO): MEMÓRIA E TRADIÇÃO**

Goiânia  
2017

**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**

**A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA (GO): MEMÓRIA E TRADIÇÃO**

**ROSINALDA CORRÊA DA SILVA SIMONI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como pré-requisito e obtenção do grau de doutora.

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira.

Goiânia

2017

S586c

Simoni, Rosinalda Corrêa da Silva

A Congada da Vila João Vaz e Goiânia (GO): memória e Tradição/ Rosinalda Corrêa da Silva Simoni.-- 2017.

285 f.; il. 30 cm

Texto em português co -resumo em inglês

Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2017

Inclui referências 233-250

1. Religiosidade. 2. Congadas - Goiânia (GO). 3. Tradição (Teologia) - Vila João Vaz. 4. Memória. I.Oliveira, Irene Dias. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 398.33(043)

## A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA (GO): MEMÓRIA E TRADIÇÃO

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 16 de agosto de 2017.

### BANCA EXAMINADORA



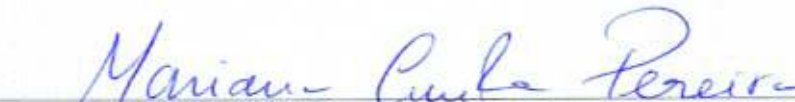
Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Clovis Ecco / PUC Goiás



Prof. Dr. Paulo Rogerio Rodrigues Passos / PUC Goiás



Profa. Dra. Mariana Cunha Pereira / UFG



Profa. Dra. Glaucia Tahis da Silva Campos Peelat / UEMS

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Profa. Dra. Maria da Conceição Silva / UFG (Suplente)

## DEDICATÓRIA

*Dedico esta pesquisa àqueles que vieram antes de mim e que, mesmo sem saber, contribuíram para que eu chegasse até aqui; aos Orixás e guias espirituais que me acompanham e me guardam a cada instante, Adupé Orixá Kaó; à família da Congada da Vila João Vaz; e à minha família natural e espiritual.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Goiás, na pessoa do Magnífico Reitor Prof. Wolmir Therezio Amado, por oferecer-nos este Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião (PPGCR); a Fundação CAPES Ministério da Educação pela bolsa PRODUOTORAL que possibilitou minha conclusão de doutorado meu muito obrigada, aos Professores do PPGCR por compartilharem seus conhecimentos; à minha orientadora Dra. Irene Dias por sua competência, integridade e humanidade, uma pessoa a quem posso chamar de amiga, que os orixás lhe protejam sempre; aos colegas pelo aprendizado com vocês, hoje amigos da turma do mestrado e doutorado de 2014, meus queridos “instruçados”; a todos que caminharam comigo na busca por mais esse sonho do doutorado; aos Orixás pelo cuidado e pela força e por nunca terem desistido de mim; aos meus antepassados por me inspirarem e viverem dentro de mim, especialmente bisã Benedita Corrêa, vó Ana, vó Enamina; aos meus pais Maria e Francisco por enfeitarem meus dias e serem os maiores doutores que conheço na leitura da natureza e da alma humana; ao meu marido Stefano pelo amor, apoio e paciência, acompanhados das inúmeras correções e formatações da tese; aos meus filhos Adriana Natalia pela cumplicidade e por cuidar de seu irmão para que eu pudesse concluir a tese e tantas outras coisas e João Lucas por ter-me feito renascer com sua existência; à minha família de axé, na pessoa do meu Babá Robson Max e de minhas Iyás Regina Márcia, Lúcia Agostini e Adriana Rebouças, pela paciência com minhas ausências e, sobretudo por serem meu refúgio nos momentos mais difíceis deste percurso; à família da Congada da Vila João Vaz por ter-me acolhido a cada encontro, de forma especial a Wilson, Divina Alves, Jackeline Alves, Veridiana, Maria Bertolina (in memoriam), Ozório, José Luiz, Antônio Alves, André Lúcio, Cleuso, Idelfonso; a todos do grupo de congadeiros por me permitirem adentrar suas memórias, pela partilha e pelo aprendizado.

*A África é o berço da humanidade, isto é, o continente onde surgiram os primeiros ancestrais das mulheres e dos homens que habitam nosso planeta. [...] Conseqüentemente, deve-se, a partir do berço africano da humanidade, apontar as civilizações mais antigas que surgiram desse berço, como a egípcia, a cuxita, a axumita e a etíope cristã, e mostrar que essas civilizações eram obras do ser negro, com o objetivo de corrigir as injustiças históricas que rechaçaram-no do circuito da história internacional da humanidade.*

*(Kabengele Munanga)*

*Tudo parece impossível até que seja feito.*

*(Nelson Mandela)*

## RESUMO

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. *A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): memória e tradição*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

Esta pesquisa teve como objetivo geral identificar as referências culturais e identitárias dos Congadeiros da Vila João Vaz (CVJV) por meio da memória e das tradições que se encontram na prática coletiva da Congada, como também compreender como tais referências identitárias podem contribuir para legitimar a cultura afro-goiana. A Congada já está na terceira geração e a dedicação e a fé dos Congadeiros, perceptível durante os festejos, demonstram que a festa se tornou um patrimônio cultural. A maneira com a qual eles se relacionam entre si e com essa manifestação cultural tem feito com que ela cresça a cada ano. Esta investigação vincula-se à linha de pesquisa Cultura e Sistemas Simbólicos, sobretudo no que se refere aos estudos culturais que envolvem a construção da memória histórica. Nesta perspectiva, a linha de pesquisa adotada permite abordar uma concepção dinâmica da história, da cultura e da tradição como legitimadoras de uma identidade afro-religiosa que faz parte do patrimônio cultural goianiense, buscando suprir a necessidade de levar ao espaço acadêmico discussões que englobem essa cultura, por vezes marginalizada na história. Em função disso, esta investigação é fundamental para colaborar para a preservação desse patrimônio cultural, a Congada, resguardando a memória festiva dessa manifestação da religiosidade popular.

Palavras-chave: Congada, Memória, Tradição, Religiosidade Popular.



## ABSTRACT

SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. *The Congada of Vila João Vaz in Goiânia (GO): memory and tradition*. Thesis (Doctoral in Religion Sciences) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

This project was generally intended to identify cultural and identity references of Vila João Vaz Congadeiros (CVJV), through memory and traditions that exist in the collective practice of Congada, and understand how such identity references can help to legitimize the afro-goiana culture. Congada of Vila João Vaz is already in the third generation and the dedication and faith of Congadeiros, noticeable during the festivities, show that the party has become a cultural heritage. The way in which they relate to each other and with this cultural event has made the same event grow every year. This project is linked to the research line "Culture and Symbolic Systems", especially with regard to cultural studies involving the construction of historical memory. In this perspective, the search line adopted allows addressing a dynamic conception of history, culture and tradition while legitimating an afro-religious identity that is part of goianiense cultural heritage, seeking to meet the need to bring in the academic space discussions covering this culture, sometimes marginalized in history. So this project is important because it will contribute to the preservation of Congada as cultural heritage, protecting the festive memory of this manifestation of popular religiosity.

Keywords: Congada, Memory, Tradition, Popular Religiosity.

## LISTA DE FIGURAS, QUADROS E TABELAS

Figura 1: Mapa do tráfico mundial .....	23
Figura 2: Mapa do tráfico transatlântico nos séculos XVIII-XIX .....	26
Figura 3: Planta de um navio negreiro utilizado para transportar os escravos .....	26
Tabela 1: Perfil étnico da população brasileira nos séculos XVIII e XIX.....	27
Figura 4: Reino do Congo e seus vizinhos, segundo J. Vansina .....	30
Figura 5: Vista da cidade de São Salvador no reino do Kongo.....	31
Figura 6: Mapa de Angola.....	33
Figura 7: Corte real do Congo (1451) .....	34
Figura 8: Mapa de Angola com fortalezas portuguesas erguidas nos séculos XVI e XVII ao longo do rio Kwanza .....	35
Figura 9: Encontro da rainha Nzinga com governador português em 1622.....	42
Figura 10: Prováveis rotas dos Mbangala em Angola, mostrando as datas dos encontros com os portugueses .....	44
Figura 11: Aquarela do Manuscrito Araldi de Cavazzi (I).....	45
Figura 12: Aquarela do Manuscrito Araldi de Cavazzi (II).....	45
Figura 13: Oxé, símbolo do Orixá Xangô, deus da Justiça .....	47
Figura 14: Festival de Xangô, templo Oduduwa Nigéria.....	47
Figura 15: Brasão da Irmandade de Santa Efigênia e São Elesbão.....	52
Figura 16: Brasão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro .....	53
Figura 17: Coleta de esmola primeira metade do século XIX.....	60
Figura 18: Descanso dos coroados .....	61
Figura 19: Filhos do Congo, festa em homenagem aos santos pretos, cortejo de rua Salvador.....	67
Figura 20: Filhos de Gandhi.....	68
Figura 21: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito .....	70
Figura 22: São Elesbão e Santa Efigênia .....	71
Quadro 1: Primeiras manifestações de folguedos .....	77
Figura 23: Africanos de origem Mina .....	80
Figura 24: Africanos de diversas etnias da metade do século XIX .....	81

Figura 25: Rua direita ao fundo Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	84
Figura 26: Largo e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.....	84
Figura 27: Largo e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em dia de comemoração religiosa.....	85
Figura 28: Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1940.....	85
Figura 29: Construção da torre da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1943.....	86
Figura 30: Igreja de Nossa Senhora do Rosário em estilo neogótico na década de 1950.....	88
Figura 31: Corte de Chico Rei.....	91
Quadro 2: Demonstrativo dos Ternos de Congada.....	100
Figura 32: Estrutura do cortejo da festa de Catalão desenhado por Brandão.....	102
Figura 33: Representação de Iemanjá, a grande mãe.....	106
Figura 34: A bandeira do Rosário, Congada Vila João Vaz.....	106
Figura 35: Congo da cidade de Goiás encenando a luta entre mouros e cristãos.....	108
Figura 36: Terno Congada Vermelho e Preto da Vila João Vaz encenando uma embaixada em louvar a bandeira ao fundo.....	109
Figura 37: Ternos na rua.....	110
Figura 38: Centro de Goiânia.....	114
Figura 39: Vista aérea de Goiânia no final dos anos 1950.....	115
Figura 40: Mapa atual da Região Metropolitana de Goiânia.....	116
Figura 41: Mapa de localização das Congadas em Goiânia.....	117
Figura 42: Família Alves dentro da Igreja.....	118
Figura 43: Pedro Casimiro Alves Neto.....	120
Figura 44: Pedro Casimiro sendo reverenciado durante o cortejo.....	121
Figura 45: Terno Verde Preto, Capitão Pedro Casimiro, em frente à igreja em construção.....	126
Figura 46: Foto da Congada onde Ozório Alves está com o bastão de Pedro Casimiro.....	127
Figura 47: Terno de Moçambique São Benedito da Vila João Vaz durante uma festa....	129
Figura 48: Entrevista com Lázaro, capitão do Moçambique de São Benedito da Vila João Vaz.....	130
Figura 49: Terno de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto.....	142
Figura 50: Entrevista com Idelfonso, capitão fundador do Terno de Catupé Dourado da Vila João Vaz.....	147

Figura 51: Terno Congada Verde Preto em cortejo, fazendo embaixadas, chegando à Igreja.....	148
Figura 52: Terno de Catupé Vinho e Branco .....	149
Figura 53: Bandeiras .....	149
Figura 54: Mastro com a bandeira dos santos erguido na porta da Igreja.....	150
Figura 55: A corte da Rainha Perpétua no barracão cultural na hora do café .....	150
Figura 56: Igreja em construção .....	153
Figura 57: Terno chegando à Igreja.....	153
Figura 58: Vista parcial do interior da Igreja .....	154
Figura 59: Altar sendo reverenciado.....	155
Figura 60: Altar na igreja.....	156
Figura 61: Altar principal da Igreja em dia de festa.....	157
Figura 62: Vista frontal da Igreja.....	157
Figura 63: Terno Bandeirinhas, Congada Vila João Vaz .....	159
Figura 64: Terno Moçambique louvando a santa no centro cultural, antes do café.....	160
Figura 65: Terno Congo Verde e Preto da Vila João Vaz.....	161
Figura 66: Catupé Marinheiro Vermelho e Preto da Vila João Vaz.....	161
Figura 67: Catupé Dourado da Vila João Vaz.....	162
Figura 68: Reinado e capitães dentro da Igreja .....	163
Figura 69: Cortejo na rua com reinado e guarda de Congo.....	167
Figura 70: Congadas .....	168
Figura 71: Entrevista com Maria do Rosário.....	174
Figura 72: Dolsa Alves da Silva, rezadeira, mãe de Maria do Rosário e Pedro Casimiro.....	175
Figura 73: Quintal da casa de Pedro Casimiro .....	176
Figura 74: Mapa dos lugares de memória (sagrados) para os congadeiros da Vila João Vaz .....	177
Figura 75: Jovens congadeiros do Terno Congada Verde Preto.....	178
Figura 76: Homenagem póstuma a Pedro Casimiro por ocasião de sua morte.....	181
Figura 77: Rainha da Congada na festa de 2015 .....	183
Figura 78: Rainha ao centro e rezadeiras da Congada acompanhadas do fotógrafo Sidnei.....	183
Figura 79: Terno Congada Vermelho e Branco, em festa na Vila João Vaz, em 2015....	185
Figura 80: Terno Catupé Marinheiro, vermelho e preto, nas ruas .....	187
Figura 81: Maria José Alves segurando a Coroa.....	189

Figura 82: Novena em uma casa do bairro.....	190
Figura 83: Preparo do café dos grupos no centro cultural da Congada Vila João Vaz....	191
Figura 84: Maria Bertolina, A Rainha Perpétua da Congada, chegando ao centro cultural da Congada Vila João Vaz .....	192
Figura 85: Entrevista entre gerações .....	200
Figura 86: Netos do Capitão do Moçambique de São Benedito, Congada da Vila João Vaz, 2016.....	201
Figura 87: Terno de Catupé Marinheiro Vinho e Branco .....	202
Figura 88: Coroa da Congada da Vila João Vaz comprada com as doações citadas na entrevista .....	206
Figura 89: Rainha da Congada da Vila João Vaz, e Príncipe, na década de 1990 .....	208
Figura 90: Capitão Ozório da Congada da Vila João Vaz, Terno Verde, em 2012.....	209
Figura 91: Cozinheiras aguardando os Ternos para o almoço em 2012 .....	214

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I: A DIÁSPORA AFRICANA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DA CONGADA .....</b>	<b>21</b>
1.1 TRÁFICO E DIÁSPORA: DA DOMESTICAÇÃO À COISIFICAÇÃO DO AFRICANO .....	21
1.2 CONGO: CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO E CULTURAL .....	29
1.3 ENTRE A CULTURA E A RELIGIÃO NA REGIÃO CONGOLESA .....	35
1.4 ENTRE REIS E RAINHAS NEGRAS: A DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL E SUAS CONTRIBUIÇÕES CULTURAIS .....	39
1.4.1 Entre as Igrejas e os Cortejos: as irmandades dos Santos Pretos no Brasil e a origem das Congadas .....	50
1.4.1.1 <i>As Congadas</i> .....	56
<b>CAPÍTULO II: SINCRETISMO RELIGIOSO E IDENTIDADE CULTURAL – A ÁFRICA NEGRA NO BRASIL .....</b>	<b>63</b>
2.1 ENTRE O TRONO E O ALTAR: CATOLICISMO POPULAR, SINCRETISMO RELIGIOSO E IDENTIDADE AFRO .....	63
2.2 VIRGEM DO ROSÁRIO E SÃO BENEDITO: AS IRMANDADES NEGRAS EM GOIÁS .....	78
2.2.1 O Rosário dos Pretos na Capitania dos Goyazes .....	79
2.3. AS CONGADAS E OS CONGUEIROS NO BRASIL .....	89
2.4 ENTRE EMBAIXADAS E LOUVOURES: AS CONGADAS GOIANAS E A DEVOÇÃO AOS SANTOS NEGROS .....	94
2.4.1 Os Festejos das Congadas.....	95
2.5 ENTRE SÍMBOLOS E SIGNIFICADOS DAS CONGADAS GOIANAS .....	104

<b>CAPÍTULO III: ENTRE BANDEIRINHAS, MOÇAMBIQUES E CONGADEIROS – MEMÓRIA E TRADIÇÃO DE UMA CONGADA GOIANA .....</b>	<b>112</b>
3.1 A MEMÓRIA E HISTÓRIA DOS CONGADEIROS DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA.....	113
3.1.1 Congada de João Vaz: sincretismo, religiosidade popular e conflitos com a Igreja Católica.....	133
3.1.2 A Memória dos Congadeiros sobre a Origem das Congadas no Brasil e o Mito Fundador da Vila João Vaz.....	165
3.2 A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ: FUNÇÃO E PARTICIPAÇÃO DOS CONGADEIROS .....	181
3.3 A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DO NEGRO.....	194
3.4 A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ: CARACTERÍSTICAS E APONTAMENTOS A PARTIR DA VISÃO DOS CONGADEIROS .....	203
3.5 DE TRADIÇÃO FAMILIAR A PATRIMÔNIO CULTURAL: A RELIGIOSIDADE COMO SUPORTE DE MEMÓRIA NA CONGADA DA VILA JOÃO VAZ .....	210
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>226</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>233</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>250</b>

## INTRODUÇÃO

*Muita coisa tem sido dita e escrita, entre simpósios, congressos, artigos e livros, sobre rituais e festejos de negros no Brasil: os seus cantos e danças, suas crenças e formas de culto, os seus reis e rainhas, generais, capitães, embaixadores, secretários, guerreiros e soldados. Uma gente de fé e fantasia. Este estudo assume o risco de voltar ao assunto. Ele não foge de ser mais uma outra aventura de descrição do que se passa nas festas populares do calendário católico e nos folguetos religiosos em louvor dos santos de preto.*

(Carlos Brandão)

Em 1985, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, em sua obra *A festa do Santo Preto*, introduz seu livro com o subtítulo do qual faz parte a epígrafe acima, *Coisa de Preto Escrita por Branco*. Trinta e um anos depois me faço valer de parte deste texto para minha tese não apenas por comungar de tal pensamento, mas para acrescentar um adendo em minha pesquisa. Em razão disso, reescrevo o subtítulo como *Coisa de Preto Escrita por uma Preta*.

Não que aquele autor não tenha conseguido alcançar com sua escrita e sobretudo com sua sensibilidade a complexidade do enredo que compõe o folgeto Congada, mas como negra descendente desse grupo me aproprio do meu lugar de fala de uma preta que não nasceu como escravizada, mas carrega na pele as marcas desses períodos.

A Congada surgiu como resultado de uma imposição do dominador sobre seus 'súditos' e acabou se tornando uma das maiores expressões de resitência cultural e social de um grupo que até então não era considerado 'humano', mas seres sem luz que necessitavam ser guiados e comandados.

Durante muitos anos, afrodescendentes lemos e ouvimos 'nossas histórias' contadas pelo olhar do dominador, pois nos era negada a opção da fala de conhecimento formal e, em alguns casos, de existência. Fomos sendo moldados a acreditar que tudo que foi conquistado por nossos antepassados foi um prêmio de boa conduta, ou seja, de obediência aos seus 'senhores'. Contudo, por vezes, negamos como negros, como pertencentes a esses vários grupos africanos através de sua diáspora pelo nosso continente, que o processo de aculturação é uma mão dupla, mesmo quando a relação tem como base a dominação através da força.

Essa tentativa de mutilação cultural a qual vários grupos étnicos africanos foram expostos ao serem trazidos ao Brasil demonstrou apenas que não se pode escravizar a cultura de um grupo, sem que sua própria cultura seja afetada por esses grupos. Essa



afirmação ganha respaldo em autores como Wagner (2010) e tantos outros que abordam o papel da antropologia na compreensão desses processos de encontros culturais.

Pesquisadores afirmam que desses encontros surgem novas 'culturas', mesmo que eles se deem de maneira imposta, como no caso dos africanos e europeus. Essas novas 'culturas' podem ser compreendidas, nesses casos, como um processo de ressignificação cultural perceptível em todas as nuances das relações entre grupos africanos e europeus. Um exemplo aqui enfatizado é o da religiosidade. Entretanto, isso ocorre também na língua, nos saberes e fazeres.

Então, quando afirmo que esta pesquisa é uma "coisa de preto escrita por uma preta" reforço meu lugar de fala. Meu olhar vem de dentro da senzala, que hoje manifesta o tratamento desigual a afrodescendentes e, de forma mais dura e incisiva, a mulheres negras como eu.

Durante meus anos de busca pelo conhecimento acadêmico, me vi quase sempre sozinha, e sempre me vinha à mente uma mesma pergunta. Com o passar do tempo e a partir de novas leituras, transformei minha indagação em uma de minhas bandeiras: por que o espaço acadêmico é o lugar onde menos se fala das culturas que nos originaram e por que sou sempre a única negra da turma?

A resposta aos meus questionamentos ficava mais evidente cada vez que eu era abordada por algum segurança ou até por alguns professores, a exemplo de um que, em minha aula inaugural do mestrado há alguns anos me abordou exigindo que eu servisse a mesa dele. Essa é uma forma nada sutil de dizer para pessoas como eu que esse não seria meu lugar.

Diante desse contexto, passei a compreender a desistência e até resistência de alguns irmãos de cor para cursar uma universidade ou ir além de uma graduação. Ainda somos menos de 2% nas universidades e menos de 1% nos cursos de doutorado. Como parte desse menos de 1% busco não apenas descrever na minha tese o quanto é rica essa manifestação que é a Congada, mas sobretudo busco em cada narrativa a mim confiada uma interação entre a cultura afrogoiana e o contexto excludente na qual ela está inserida.

Mesmo dialogando com autores como Brandão e outros que narraram as culturas africanas desembarcadas no Brasil, mantenho meu olhar voltado aos meus antepassados que muito contribuíram e continuam contribuindo para que manifestações como a Congada permaneçam até os dias atuais, embora sem nenhum recurso próprio e imersas em um contexto urbano como Goiânia, cidade projetada como símbolo da modernidade, e

ainda assim se reunindo todos os anos para cortejar a festa dos santos pretos da Vila João Vaz, um dos bairros mais periféricos da cidade.

O interesse por questões referentes à cultura afro-brasileira, no âmbito da religiosidade, surgiu quando eu fazia a pesquisa para minha monografia de graduação em História. Em minha formatura, recebi de presente de uma professora de História da América o livro de Brandão (1985), citado na epígrafe acima, e esta foi minha primeira leitura sobre Congadas. Naquela ocasião, notei que, no meio acadêmico, havia poucos trabalhos voltados para esse tema, o que consolidava a pouca visibilidade dessa cultura.

Diante disso, meu interesse pela temática veio ao encontro dos meus anseios pessoais como negra, quilombola e iniciada na tradição dos Orixás. Nesse contexto, a Congada parecia a meu ver mais um dos retalhos importantes para a compreensão do processo de ressignificações construído pelo negro em diáspora brasileira, na busca de recriar sua identidade religiosa. Assim, estudar essa manifestação com base nas memórias dos que a vivenciam me pareceu uma forma de dialogar com esse contexto complexo, rico e quase sempre invisibilizado na sociedade goiana.

O objetivo da nossa pesquisa consistiu em identificar as referências culturais e identitárias dos Congadeiros da Vila João Vaz, por meio da memória e das tradições que se encontram na prática coletiva da Congada além de seus rituais, bem como apreender como tais referências identitárias podem contribuir para legitimar a cultura afro-goiana (Anexo IX). Para tanto, as perguntas que nortearam nossa investigação foram as seguintes:

- 1) Como a Congada tem contribuído para a preservação da identidade do negro em sua vivência religiosa?
- 2) Como a Congada da Vila João Vaz tem cooperado para difundir a cultura afro-brasileira?
- 3) Como a memória dos Congadeiros pode colaborar para a legitimação dessa manifestação como patrimônio cultural a ser preservado?

Ultizamos essas perguntas para responder a hipótese de que os elementos da memória e da tradição presentes na expressão religiosa da Congada da Vila João Vaz em Goiânia constituem dimensões importantes que geram sentido, legitimam e configuram-se como elementos identitários do patrimônio imaterial cultural afro-goiano, uma vez que fazem alusão à diáspora africana no Brasil.

Para cumprir com o objetivo de investigar memória e tradição dos Congadeiros da Vila de João Vaz propomos como procedimento metodológico uma pesquisa qualitativa,

utilizando referenciais teóricos do método historiográfico e narrativas colhidas em entrevistas, analisando, de forma longitudinal, o material obtido em campo, com o intuito de encontrarmos, nos relatos, explicação para como há quase cinquenta anos essa festa se mantém agregando, a cada ano, mais participantes. Dentre os nove Ternos de Congada existentes em Goiânia, a Congada da Vila de João Vaz é a única com igreja própria construída com autorização e verba da diocese da cidade. Assim, surgiu outra indagação: quem são esses devotos que inspiraram e continuam inspirando seus descendentes a continuar com essa festa que remonta a um período em que a coletividade era a base comunal?

Essas questões servirão de fios condutores para a análise dessas memórias, que se valerão de imagens e documentos cedidos pelos entrevistados. Constituíram informações para tal análise: entrevistas e narrativas de histórias de vida que envolvem a comunidade; gravação e registro fotográfico de imagens; documentos da fundação da Irmandade; áudio das cantigas entoadas durante os festejos de 2012 a 2016; e a pesquisa bibliográfica de estudos anteriores sobre a região e a Congada (Anexo X).

Em relação às entrevistas, tivemos o cuidado de requerer a autorização do responsável pelo grupo de Congada (Anexo I) e de submeter o projeto ao Comitê de Ética no dia 30 de agosto de 2014 (Anexo II). Obtivemos a aprovação do Comitê em 11 de setembro do mesmo ano. Após esta aprovação, inciamos a aplicação dos questionários, e a cada entrevista apresentávamos aos participantes o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Anexo III) para assinarem.

A proposta inicial era de entrevistar 40 congadeiros, mas, após o trabalho de campo, ficou nítido que bastariam 20 entrevistados para atender ao que nos propomos, desde que eles fossem os detentores da memória religiosa. Assim, foram entrevistados congadeiros de vários Ternos (Congo, Moçambique, Catupé, Marinheiro e Reinado), optando quase sempre pelos mais velhos. A faixa etária foi de 18 a 86 anos, entre homens e mulheres, e as entrevistas seguiram um roteiro (Anexo IV), mesmo que, em alguns casos, tenha seguido forma livre.

Em 2011, começamos a acompanhar a Congada da Vila João Vaz, que estava completando 41 anos e que, naquele ano, recebia outros grupos de Congada dos municípios de Catalão e Minas Gerais. Os festejos da Vila João Vaz acontecem entre 30 de agosto e 10 de setembro. No entanto, a festa é preparada durante o ano todo, nas novenas que acontecem uma vez ao mês, geralmente na casa de algum dos membros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz, fundada em

1988 (Anexo V). Acompanhamos esse grupo durante cinco anos e, nesse período, identificamos as pessoas consideradas detentoras da memória religiosa, entrevistadas durante o desenvolvimento da pesquisa (Anexos VI, VII e VIII).

Buscamos, na observação participante, nas entrevistas e no levantamento de referências bibliográficas, entre elas, dissertações e teses sobre o grupo e a Congada no Brasil e em Goiás, investigar as memórias e tradições dos CVJVs para identificar as referências culturais e identitárias representativas dessa prática coletiva como legitimadora da cultura afrogoiana para o grupo.

Este projeto de pesquisa culminou em três capítulos seguidos de uma consideração 'final'. Colocamos a palavra final entre aspas por acreditar que minha tese fomenta um diálogo permanente sobre essa expressão da religiosidade popular.

O primeiro capítulo, A Diáspora Africana e suas Contribuições para Formação da Congada, apresentará a diáspora africana no seu continente com destaque aos países de Angola e Congo, bem como o processo diaspórico em terras brasileiras e todas as suas nuances (tráfico, escravização, cosmovisão africana, sincretismo, religiosidade popular), dando ênfase à importância desse processo e ao período para o surgimento de manifestações como os folguetos, dentre eles, as Congadas. Buscamos conceitualizar cada item citado para facilitar a compreensão dos desdobramentos conceituais feitos no segundo capítulo.

O segundo capítulo, Sincretismo Religioso e Identidade Cultural: a África Negra no Brasil informará sobre os elementos culturais reconstruídos pelos africanos em terras brasileiras, buscando, assim, indicar autores que dialogam com o papel das irmandades negras como espaço de resistência religiosa e cultural, destacando as influências da cultura africana na organização social dessas irmandades e nas ritualísticas das festas que as compõem.

O terceiro capítulo, Entre Bandeirinhas, Moçambiques e Congadeiros: memória e tradição de uma Congada goiana, discorrerá sobre as memórias coletadas a fim de entrelaçar tais narrativas com assertivas de autores que trabalham memória, tradição, identidade afrodescendente. Neste terceiro capítulo ainda enfatizaremos elementos que comprovem a hipótese inicial da tese de que a memória se faz presente por meio de ansiões do grupo e que essa memória se manifesta como legitimadora do patrimônio afrocultural.

Durante o processo percorrido, alguns elementos apontaram para o pressuposto de que há muitas Congadas dentro de um mesmo grupo. Essa suposição surgiu à medida

que os Ternos que compõem a Congada em questão apresentaram um universo único e rico em que, na visão de cada grupo, a Congada seria a junção de um todo.

Essa visão, na verdade, é mística e dicotômica, na medida em que, no mesmo grupo, a visão do ritual da Congada em si pode ser dividida entre sagrado e profano de acordo com algumas narrativas, entre elas, as de algumas rezadeiras, em que o sagrado é vinculado à missa, o momento de adorar os santos de devoção, e o profano relaciona-se às danças, aos toques e ao cortejo de rua. Entretanto, para os dançadores não há essa diferenciação, já que eles consideram tudo sagrado: a dança, o toque, o cortejo, a missa, o louvor.

Essa é apenas uma das indagações que a pesquisa de campo levantou, seguida da relação entre grupo e Igreja, grupo e memória fundante, visões místicas da Virgem do Rosário, relações de poder dentro do grupo e o sentimento de pertencimento vivenciado pelo grupo.

Algumas indagações que culminaram no projeto se perderam ao longo do desenvolvimento da pesquisa de campo, ao passo que outras se consolidaram. No último capítulo prevalecerão os elementos iniciais do projeto de pesquisa que confirmam que uma memória que nasceu de uma tradição religiosa familiar ganhou força o suficiente para se tornar bairrista, seguida do patrimônio cultural municipal, destacando a força da oralidade nas comunidades tradicionais, e, sobretudo as diversas ressignificações que esses grupos se propõem para manter viva essa tradição religiosa por acreditarem que ela seja parte essencial de sua identidade ancestral africana.

## **CAPÍTULO I: A DIÁSPORA AFRICANA E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A FORMAÇÃO DA CONGADA**

Neste capítulo buscar-se-á compreender a origem histórica da Congada, e para isso faz-se necessário reconstruir brevemente o processo diaspórico africano, buscando apreender como essa diáspora colaborou para a formação da Congada no Brasil, ressaltando suas contribuições na cultura, na dança, na música e na religiosidade.

### **1.1 TRÁFICO E DIÁSPORA: DA DOMESTIFICAÇÃO À COISIFICAÇÃO DO AFRICANO**

Por tráfico entende-se o comércio ilícito ilegal. Esse comércio pode ser de objetos e pessoas (CASTILHO, 2008). Ao abordar o tráfico de pessoas, Castilho (2008) afirma que traficar pessoas é, antes de tudo, a consubstanciação<sup>1</sup> das denominações de objeto e pessoa, a transformação do homem em objeto, pois, quando se negocia o envio de um ser humano aos cuidados de outro, este está interessado em tomar proveito por intermédio da exploração ilícita dos recursos que o traficado possa oferecer. Contudo, isso significa a coisificação do homem, a sua conversão em uma mera mercadoria. Muitas são as conceituações dadas ao termo “tráfico de pessoas”, e várias se alteraram com o passar dos séculos.

O tráfico passou de doméstico, no continente africano, a mercadológico, na Europa no século XV. O tráfico mercadológico introduzido pelos europeus no velho continente congregava diversos fins, dentre eles, a exploração sexual, a exploração do trabalho, a escravização e submissão a trabalhos forçados de uma maneira geral. Em suma, o tráfico de pessoas é o movimento ilícito ou clandestino de pessoas através das fronteiras nacionais e internacionais para fins de exploração (CASTILHO, 2008).

O recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou o uso de força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou à situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter o consentimento de uma pessoa que tenha autoridade sobre outra, para fins de exploração. A exploração inclui, no mínimo, a exploração da prostituição de

---

<sup>1</sup> União de dois ou mais corpos na mesma substância, a coisificação do homem (CASTILHO, 2008).

outrem ou outras formas de exploração sexual, os trabalhos ou serviços forçados, escravatura ou práticas similares à escravatura, a servidão (CASTILHO, 2008, p. 105).

Em se tratando do continente africano, a palavra tráfico carrega outros desdobramentos. Quando os europeus chegaram ao continente, por volta do século XV, o tráfico e o comércio de escravos já eram uma prática comum entre alguns grupos africanos. Essa realidade foi chamada por estudiosos de tráfico doméstico, que derivava principalmente de guerra entre etnias e por causa de dívidas. Durante muito tempo acreditou-se que esse tipo de escravidão na África fora mais branda, se comparada à escravidão praticada nas Américas até o século XIX (SOUZA, 2002a). A autora destaca que a relação entre senhor e escravo sempre foi baseada na violência, e que isso se deu tanto na África quanto na América, pois o senhor buscava obediência e o escravo estava imbuído do desejo de retornar aos seus. Assim os castigos eram comuns como forma de punição. A partir dessas observações, fica evidente que toda forma de escravidão é desumana e violenta, na medida em que legitima as condições dos envolvidos em dominado e dominador, consolidando a posição subalterna e inferior do escravo:

Desde os tempos mais antigos, alguns homens escravizaram outros homens, que não eram vistos como seus semelhantes, mas sim como inimigos e inferiores. A maior fonte de escravos sempre foram as guerras, com os prisioneiros sendo postos a trabalhar ou sendo vendidos pelos vencedores. Mas um homem podia perder seus direitos de membro da sociedade por outros motivos, como a condenação por transgressão e crimes cometidos, impossibilidade de pagar dívidas, ou mesmo de sobreviver independentemente por falta de recursos. [...] A escravidão existiu em muitas sociedades africanas bem antes de os europeus começarem a traficar escravos pelo oceano atlântico (SOUZA, 2002a, p. 47, *apud* CAMARGO; MOCELLIN, 2010, p. 174).

Essa escravidão se tornou um negócio lucrativo para alguns grupos africanos que viram no tráfico de escravos uma forma de ganhar dinheiro e eliminar grupos rivais. O mercado acentuou as guerras internas no continente e essas se tornaram grandes aliadas do tráfico de africanos para os outros continentes, dando início ao chamado tráfico negreiro.

O tráfico negreiro é considerado, por sua amplitude e duração, uma das maiores tragédias da história da humanidade. Ele durou séculos e tirou da África subsaariana<sup>2</sup> milhões de africanos. Homens, mulheres e crianças foram deportados para três continentes (Ásia, Europa e América) através de três rotas: oriental (através do Oceano

---

<sup>2</sup> Região do continente africano abaixo da linha do deserto do Saara (MUNANGA; NILMA, 2004).

Índico), transaariana (através do deserto do Saara e do Mar Vermelho) e transatlântica (através do Oceano Atlântico). Todos os africanos transportados para o Brasil vieram pela rota transatlântica, trazidos de três regiões geográficas: África Ocidental (atuais Senegal, Mali, Niger, Nigéria, Gana, Togo, Benin, Costa do Marfim, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe), África Centro-Ocidental (atuais Gabão, Angola, República do Congo, República Democrática do Congo, antigo Zaire, República Centro-Africana) e África Austral. Esses povos eram deslocados de Moçambique, da África do Sul e da Namíbia (MUNANGA; NILMA, 2004).

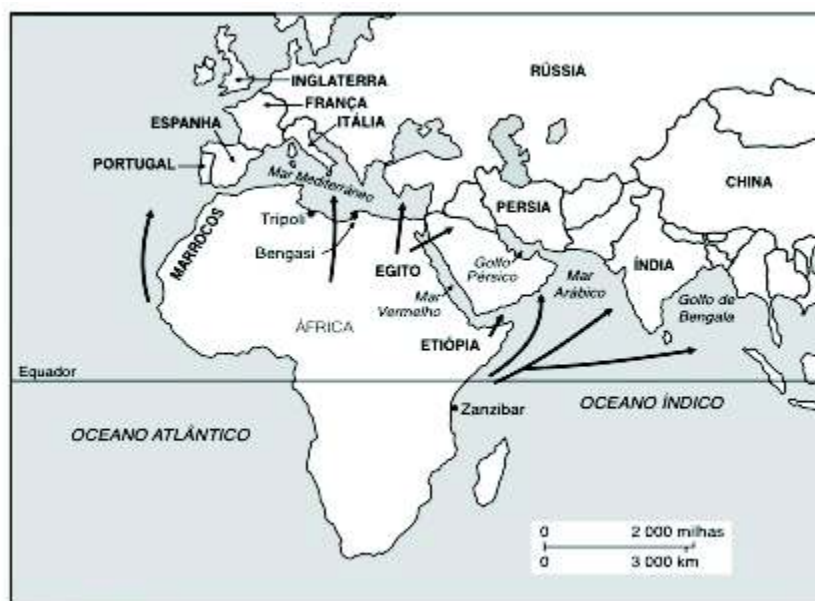


Figura 1: Mapa do tráfico mundial  
Fonte: Bethwell (2010).

Do ponto de vista da história mundial, o comércio e a exportação de escravos africanos, especificamente no quadro do tráfico transatlântico, representam, sob vários aspectos, um fenômeno único. Sua própria amplitude, sua extensão geográfica e seu regime econômico, em termos de oferta, emprego de escravos e dos negócios com os bens por eles produzidos, são os traços distintivos do tráfico de escravos africanos comparativamente a todas as outras formas de comércio de escravos, dificultando a determinação do seu exato papel na história do mundo. Esse tráfico foi elemento primordial para a intensificação da diáspora africana que por séculos foi alimentada e se alimentou dessa realidade em especial para Europa, Caribe, Américas, dentre outros continentes (WARREN, 1980). A palavra diáspora tem origem no termo grego *diasporá*,



que significa dispersão por motivos políticos, sociais ou religiosos. Porém, no contexto africano, o termo teve outros desdobramentos (MUNANGA; NILMA, 2004).

Para Hall (2003), esse conceito se embasa numa concepção binária de diferença. Por um lado, está fundado em uma ideia que depende da construção de outro e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Por outro, sabendo que o significado é crucial para cultura, tem-se então a noção moderna afirmando que o significado não pode ser fixado definitivamente, pois está sempre em movimento. O autor ressalta ainda que a distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão que só aconteceram por causa do processo diaspórico que introduziu no continente americano diferentes elementos culturais africanos (HALL, 2003). Ao discutir sobre diáspora africana, Munanga e Nilma (2004) afirmam que podemos situá-la em três momentos: diáspora voluntária, diáspora por tráfico e diáspora voluntária moderna.

A diáspora voluntária nasce da ideia de que a África é o berço da humanidade, e que os africanos migraram de lá para povoar os demais continentes. Por migração compreende-se um deslocamento espacial, uma troca de região, país, estado ou até mesmo domicílio que pode ocorrer de forma voluntária ou não. Considerando esse contexto, Wrigley (1981, *apud* BETHWELL, 2010, p. 120) acrescenta que:

Ao que tudo indica, a conclusão inesperada resultante de recentes estudos arqueológicos é que o povoamento intensivo da África subsaariana não poderia ser datado da época dos primeiros sinais de agricultura ou de trabalho com ferro, mas, antes, de no máximo mil anos atrás, por ocasião do início daquilo que denominamos África bantu, a última idade do ferro. Em caso de exatidão desse postulado, abrem-se perspectivas radicalmente novas. Podemos agora pensar que a expansão demográfica progredia, de forma rápida, na época dos primeiros contatos com os europeus.

Esse deslocamento pode ser atribuído a causas políticas (conflitos étnicos) ou ainda a um aumento na proporção entre o tamanho da população e a disponibilidade de recursos naturais nos povoados mais antigos, o que obrigava os grupos a migrarem para territórios vazios. Esse primeiro momento diaspórico africano constituía a base para as migrações internas no continente (BETHWELL, 2010).

A diáspora por tráfico é o produto resultante do tráfico negreiro, que levou africanos para todos os cantos do mundo, isto é, para o continente asiático, continente americano e para a Europa. Nessa diáspora, os africanos não saíram voluntariamente, mas foram sequestrados, transportados e deportados. Foi por meio dessa grande diáspora que os africanos se tornaram mão de obra escrava (MUNANGA; NILMA, 2004).

A diáspora alimentada pelo tráfico visava a consolidação do sistema econômico de

países como França, Inglaterra, Holanda e, por fim, Portugal, entre os séculos XV e XVII (BETHWELL, 2010). Entre os anos de 1500 e 1650, as economias e as sociedades da região atlântica ainda não possuíam as estruturas necessárias para que as forças presentes no mercado assumissem totalmente o funcionamento de um sistema econômico único capaz de dividir funções e lucros entre seus membros. Em consequência, a Europa Ocidental usou sua superioridade militar para adquirir o domínio sobre os recursos de outras economias e sociedades da região. Em razão disso, o processo de transformação da Europa Ocidental, iniciado antes de Colombo, prosseguiu mais tarde seguindo o mesmo modelo, ou seja, a maioria das trocas internacionais de mercadorias ocorria dentro da Europa, pois as riquezas do resto da zona atlântica não custavam nada, ou quase nada, à Europa Ocidental (BETHWELL, 2010).

Por meio desta postura um comércio muito ativo organizou-se em torno do transporte marítimo de mercadorias da África e das Américas. Os escravos africanos partiam rumo às Américas, enquanto os produtos agrícolas e metais preciosos eram enviados das Américas rumo à Europa Ocidental. Em razão das restrições impostas pelos países colonizadores da Europa Ocidental sobre os fluxos de mercadorias na entrada e na saída de suas colônias, a distribuição dos seus produtos americanos, na Europa, tornou-se um fator primordial para o crescimento das trocas intraeuropeias nos séculos XVII e XVIII, estando o tráfico e o comércio de escravos entre as principais atividades (BETHWELL, 2010).

A amplitude do tráfico de escravos para a América espanhola nos séculos XVI e XVII, assim como para todo o continente, torna impossível quantificar a participação da mão de obra escrava africana na extração de metais preciosos durante esse período. Entretanto, segundo o censo realizado pelo clero daquele período, a população de origem africana chegaria, em 1796, a 679.842 pessoas, no México, e a 539.628, no Peru. Isso denota, no mínimo, que a mão de obra servil cumpria um papel fundamental, na época colonial, nas economias do México e do Peru, colônias espanholas onde foram criados vários portos para facilitar o transporte dos escravizados. Esse transporte era feito com navios conhecidos historicamente como navios negreiros. O contexto se repetiu em todo continente americano (BETHWELL, 2010).

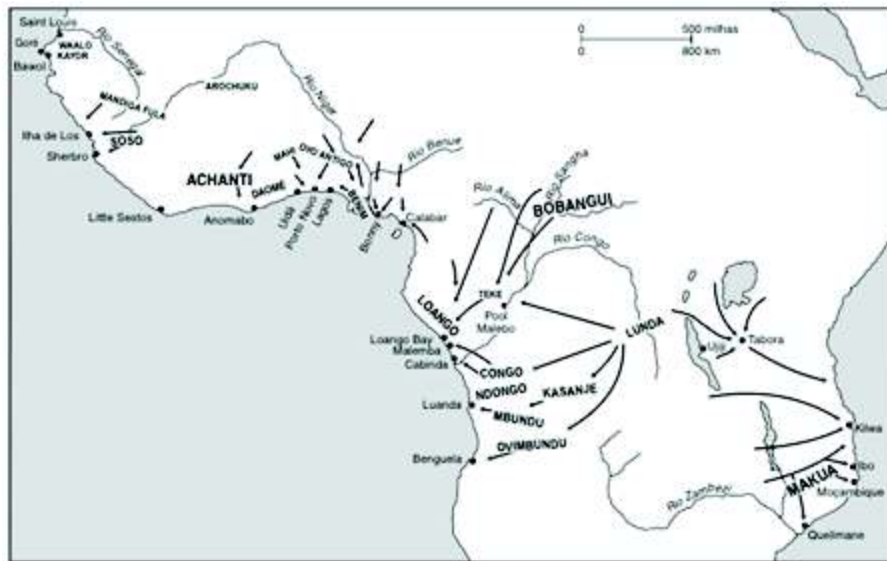


Figura 2: Mapa do tráfico transatlântico nos séculos XVIII e XIX  
 Fonte: Bethwell (2010).

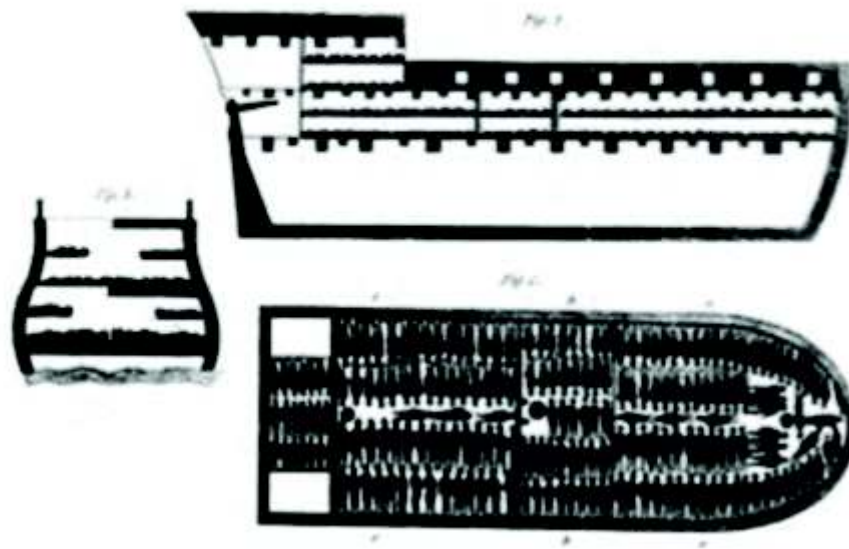


Figura 3: Planta de um navio negreiro utilizado para transportar os escravos  
 Fonte: Bethwell (2010, p.111).

No Brasil, durante os séculos XVII e XVIII, eram os escravos africanos que garantiam integralmente a produção de açúcar para a exportação, além da extração de minérios, o plantio de café, dentre outros trabalhos forçados. No século XVIII, enquanto a

expansão no mercado do ouro atraiu vários negociantes do setor de mineração, a produção efetiva permaneceu, na prática, dependente do trabalho dos escravos. A composição do perfil étnico da população brasileira nos séculos XVIII e XIX pode ser averiguada na Tabela 1.

Tabela 1: Perfil étnico da população brasileira nos séculos XVIII e XIX

ANO	HABITANT ES	ORIGEM AFRICANA	ESCRAVOS
1798	3.250.000	1.998.000	1.582.000
1872	9.900.000	5.800.000	1.500.000

Fonte: Bethwell (2010).

Em suma, em 1798, a população de origem africana representava 61,2% da população total do Brasil e, em 1872, chegava a 58%. Ressalta-se ainda que a população escrava concentrava-se nas regiões de extração de ouro e produção agrícola, e esses produtos eram destinados à Europa e à América do Norte. Assim, entre os 1.566.416 escravos do Brasil, em 1873, 1.233.210 deles, ou seja, 79,2% dividiam-se entre seis províncias: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul. A maior concentração dos escravizados estava em Minas Gerais, a maior província produtora de ouro da época (BETHWELL, 2010).

Essa transferência maciça de mão de obra africana para a América Latina, para as Antilhas e para os territórios do sul da América do Norte levou à impressionante expansão na produção e no comércio de bens de consumo, e também a uma resignificação<sup>3</sup> da cultura local, ocorrida na zona atlântica, entre os séculos XVI e XIX. A esse respeito Bastide (1974, p. 26) assinala que:

Os navios negreiros que traziam os africanos para seu destino transportavam a bordo não somente homens, mulheres e crianças, mas ainda seus deuses, suas crenças e seu folclore, valores civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais, alteridade, concepções de mundo.

A presença desses indivíduos nesses territórios, mesmo como escravos, transformou a sociedade, agregando valores culturais que surgiram das resignificações

<sup>3</sup> Resignificar: atribuir um novo significado a uma situação, manifestação, comportamento ou objeto (BASTIDE, 1974).

feitas por eles e pelos que já se encontravam nas Américas.

Para as Américas foram traficados vários grupos étnicos como, por exemplo, os Bantu, Benguelas, Haussas, Iorúbas, dentre outras etnias que, aos olhos dos exploradores, se tornavam um só grupo, com uma única religião, a cristã, e com um único propósito, ou seja, justificar sua condição subalterna. Muito se perdeu desse processo histórico. No entanto, essas memórias são materializadas por meio das manifestações afroculturais e significam para os afrodescendentes uma forma de reapropriação da identidade de seus antepassados africanos. Essa identidade histórica, segundo Rusen (2010), para ser compreendida, passa pelo processo de metodização da pesquisa histórica, buscando sistematizar e ampliar os métodos e fundamentos tradicionais em busca da verdade dos fatos históricos que podem ser perceptíveis em pequenos fragmentos como objetos, documentos ou até ausências deles.

Os estudos que englobam a inserção dos africanos escravizados nas Américas e seus descendentes têm sido um campo fértil para se compreender o processo de sincretismo, aculturação e transculturação, encontro de culturas, miscigenação cultural, entre várias outras noções que buscam explicar situações nas quais novas culturas surgem de contatos entre povos diferentes. Dentre esses pesquisadores destacamos o pioneirismo de Nina Rodrigues, seguido por Arthur Ramos, Edson Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Reginaldo Prandi, Sérgio Ferreti e muitos outros que pensaram sobre a contribuição e inserção do negro na sociedade brasileira (MUNANGA; NILMA, 2004). A esse processo de miscigenação Souza (2002a, p. 128) acrescenta que:

Ao serem arrancados de seus lugares de origem e escravizados, ao deixarem de pertencer a um grupo social no qual construíam suas identidades, ao viverem experiências de grande potencial traumático, tanto físico como psicológico, ao transporem a grande água e terem que se dobrar ao jugo dos senhores americanos, os africanos eram compelidos a se integrarem, de uma forma ou de outra, às terras às quais chegavam. Novas alianças eram feitas, novas identidades eram percebidas, novas identidades eram construídas sobre bases diversas: de aproximação étnica, religiosa, da esfera do trabalho, da moradia. Assim, reagrupamentos étnicos compuseram “nações”, pescadores e carregadores se organizaram em torno das atividades que exerciam, vizinhos consolidaram laços de compadrio e se juntaram cultuadores dos orixás, os que faziam oferendas aos antepassados e recebiam entidades sobrenaturais sob o toque de tambores.

Para as Américas, a diáspora africana possibilitou o surgimento de novas culturas frutos da *bricolage*<sup>4</sup> entre os diversos grupos africanos e indígenas que durante séculos conviveram compartilhando a mesma condição de subalternidade; condição essa que não

---

<sup>4</sup> Bricolage é a união de vários elementos para formação de um único e individualizado (LÉVI-STRAUSS, 1976).

os impediu de contribuir para a ressignificação da cultura e sociedade que se formava nesse território. Por toda região onde os africanos foram levados é possível perceber suas contribuições em diversas áreas como, por exemplo, na música, dança, língua e, especialmente, na religiosidade, em que por vezes se agregou muito de seus cultos, além de darem origem a outras crenças e cultos.

Existe ainda, segundo Munanga e Nilma (2004), uma terceira diáspora, que é a mais recente. Segundo os autores, é a que data de alguns anos antes das independências africanas, período em que os africanos tiveram que sair de seus países de origem obrigados pelas poucas condições de vida. Essa diáspora é atual, mesmo sendo ela fruto dos séculos exploratórios vividos pelo continente e das guerras internas por vezes motivadas por questões religiosas, étnicas e políticas.

A diáspora, eixo desta pesquisa, é a baseada no tráfico, em especial aos traficados oriundos da região de Angola e Congo, região sobre a qual abordar-se-á com mais ênfase no próximo tópico, apontando as principais rotas diaspóricas dos africanos e as contribuições que eles deram aos continentes para os quais foram levados, com ênfase nas Américas. O interesse por essas regiões se dá pelo fato de elas terem contribuído diretamente para a formação de diversos folguetos populares na América brasileira, dentre eles, a Congada, que faz referência ao país até no nome, pois nasceu para homenagear reis e rainhas de Angola e Congo (MUNANGA; NILMA, 2004).

## 1.2 CONGO: CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO E CULTURAL

Segundo Priore e Venâncio (2004), o reino do Congo estava situado ao sul do Golfo da Guiné, na parte ocidental da África Central, ao sul das florestas equatoriais. Era habitado por povos falantes de dialetos da língua *kikongo* e de línguas aparentadas. Essa unidade linguística encontrava-se reforçada por uma profunda unidade cultural. Esse grupo etno-linguístico ocupava um território que se estendia do Gabão meridional ao planalto de Benguela e do Oceano Atlântico até muito além do Rio Cuango. O nordeste de Angola era formado pelo planalto Bateke e, no sul, pelo planalto Benguela. A história dessa região está bem documentada a partir do século XVI, entre o período de 1500 e 1800, por Bryan (1959) e Obenga (1969; 1970).

As potencialidades das regiões estavam condicionadas pelas formas geográficas

do espaço e pelo regime de chuvas. As terras férteis encontram-se nos vales cuja estação seca é de curta duração. Porém, essa estação varia de dois a seis meses, segundo a latitude e o afastamento da costa. Esta última sendo mais seca. O caráter geralmente montanhoso dos territórios justificava a concentração populacional em algumas regiões, alternadas com áreas desérticas. A região mais favorecida pela diversidade natural situava-se ao norte do Rio Zaire/Congo, a partir da costa até a região chamada de Mayombe, e ali se encontravam interessantes jazidas minerais (cobre, chumbo, ferro), o que propiciou o surgimento dos dois maiores Estados da costa: os reinos do Congo e do Loango (VANSINA, 1984, *apud* BETHWELL, 2010).

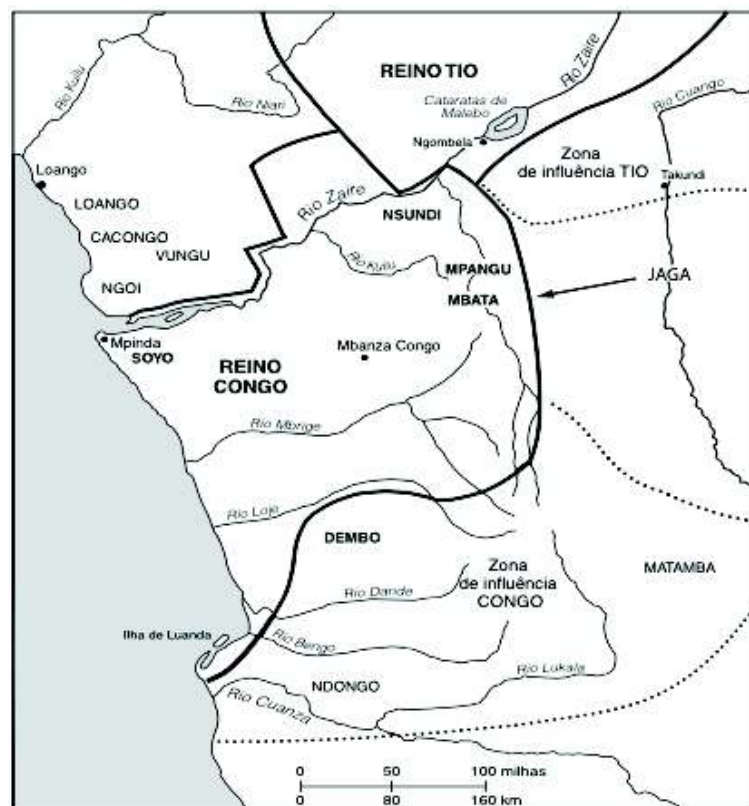


Figura 4: Reino do Congo e seus vizinhos, segundo J. Vansina (século XVI)  
Fonte: Bethwell (2010, p. 654).

Do ponto de vista histórico, segundo Vansina (1984, *apud* BETHWELL, 2010), os registros mais antigos de ocupação dessa região estão datados de aproximadamente 400 a.C. Desde esse período, agricultores falantes de línguas bantu ocidentais estavam instalados ao norte e ao sul do baixo Zaire. Viviam do cultivo de inhame, legumes e palmeiras. Entre os séculos II e V, tal povoamento foi reforçado pela chegada de comunidades falantes de línguas bantus orientais. Essas comunidades, por sua vez,

cultivavam cereais e criavam bovinos onde a mosca tsé-tsé<sup>5</sup> o permitia, sobretudo em Angola. Antes dessa chegada, a metalurgia do ferro penetrara na região aproximadamente no ano 100. Por fim, a cultura da banana completou o sistema de produção.

O reino do Congo, segundo Vansina (1963, *apud* BETHWELL, 2010), teve origem sob a chefia do grupo étnico Vungu, que se tornou o nome de uma região ao norte do rio Congo, também conhecido como Zaire. Nesse período o grupo era dividido em chefias, pequenos reinos e conglomerados, tanto ao norte quanto ao sul. O reino do Congo foi fundado por Nimi Lukeni, que inaugurou a capital Mbanza Kongo na região que ficou até 1975 como São Salvador. Não se conhece com precisão a data de formação do reino. Alguns autores afirmam que começaria no século IX. Outros limitam essa data entre 1300 e 1400 (DUFEIL, 1980, 1981; RANGLES, 1968).



Figura 5: Vista da cidade de São Salvador no reino do Kongo  
Fonte: Bethwell (2010, p. 655).

Por volta de 1500, foi fundado, ao sul do reino do Congo, o estado de Ndongo, cujo rei carregava o título de Ngola. O nome Ngola deu origem à palavra Angola, que, tempos depois, tornou-se o nome da região. Ndongo constituiu-se pela conglomeração de um grande número de pequenas chefias, confirmando, assim, a tendência para uma organização estatal de origens muito menos profundas do que no Congo e no Loango. Além disso, por volta de 1520, ainda dependia parcialmente do Congo, assim como as

<sup>5</sup> Um gênero de moscas da família Glossinidae (anteriormente integrado à família muscidae) que inclui as espécies conhecidas pelo nome comum de moscas tsé-tsé, nome com origem nas línguas bantu da África (VESTEN, 1971).



chefias dembo que o separavam do Congo propriamente dito (RANGLES, 1968, *apud* BETHWELL, 2010).

O Congo exerceu um papel crucial para a evolução histórica da região. Diante disso, ressalta-se sua organização social e econômica. Inicialmente o Congo era dividido entre a capital Mbanza Kongo e o campo. Na capital Mbanza, coexistiam três camadas sociais bem definidas: os escravos<sup>6</sup>, a nobreza e os aldeões. Os escravos se diferenciavam por seu estatuto legal, suas atividades, seu estilo de vida e sua língua (BETHWELL, 2010). Já a nobreza constituía a ossatura do reino. Por sua vez, a cidade onde eles viviam era a corrente de transmissão entre o rei e seus súditos. Os nobres viviam nas cidades, exceto quando deviam ocupar cargos de comando nas províncias. A alta nobreza era composta pelos parentes do rei ou de um de seus predecessores. Suas casas eram bilaterais, ligadas entre elas por alianças matrimoniais e pelo fato de alguns indivíduos pertencerem simultaneamente a várias casas.

No que se refere aos aldeões e à constituição das aldeias, enfatiza-se que os nobres exerciam um papel crucial também naquela camada, pois os formavam perante as aldeias um bloco que tinha como base a matrilinealidade que dava origem ali a uma sociedade matrilinear. Por sociedade matrilinear se compreende as sociedades em que se pratica a filiação matrilinear, na qual o laço de parentesco é exclusivamente transmitido pelas mulheres (MALINOWSKI, 1984). Isso determinava o acesso às terras, o lugar de residência e a sucessão à frente da aldeia. A coesão social era muito mais fraca entre as aldeias que no seio da nobreza, pois os grupos não se entendiam entre si, mas as relações de parentescos eram respeitadas acima de tudo.

O rei nomeava seus parentes próximos para os cargos-chave do governo das províncias, da magistratura superior e da administração fiscal, mantendo, assim, o controle de tudo. A realeza baseava-se em eleições a exemplo do conselho real, que comportava doze membros dos quais quatro eram representados por mulheres, os chamados clãs das avós do rei. O dignitário religioso supremo do reino, chamado de o *mani kabunga* (senhor) de Mbanza Kongo, era responsável pelo culto do espírito territorial e pela coroação do rei, mas esse dignitário também era indicado pelo rei e geralmente pertencia à sua família (DICARATO, 1974, *apud* BETHWELL, 2010).

A centralização do poder do rei era reforçada pela existência de uma moeda cuja emissão o rei controlava. A moeda feita de conchas de *olivancilaria nana* era chamada de *nzimbu* e procedia das pescarias da ilha de Luanda. A centralização também era

---

<sup>6</sup> O vocábulo escravo também significava cativo de guerra (THORNTON, 1983).

perceptível em nível militar. No fim do século XVI, a guarda real era de 16.000 a 20.000 homens e constituía a única força armada permanente do reino. O rei centralizava seu poder em todas as instâncias, agregando certa sacralidade à sua existência (PIGAFFETTA, 1591; HILTON, 1985, *apud* BETHWELL, 2010). O poder centralizador do rei e a matrilinearidade que subsidiavam os reinos proporcionaram o crescimento e mantiveram a ordem até o contato com os portugueses na pessoa de Diogo Cão Viera.

Quando Diogo Cão Viera chegou à região do Congo, em nome de D. João II, incumbido de buscar um caminho alternativo para as índias, metais preciosos e almas para converter, encontrou grandes mercados regionais nos quais produtos como sal, tecidos, metais e derivados de animais eram trocados por outros e comercializados pela moeda local. O Reino se manteve coeso do século XV até os meados do século XVII, sob o controle de Mani Congo, que, em 1485, se rendeu a Diogo Cão e seus presentes. O rei Mani estava convencido de que essa relação fortaleceria ainda mais o seu reinado, o que de fato aconteceu.



Figura 6: Mapa de Angola

Fonte: Fonseca (2012, p. 125).

Nota: encontro com portugueses e alianças dos Mbangalas com os portugueses.

O contato com o outro continente foi mediado por portugueses e Congolese, o que aumentou o prestígio de Mani Congo entre seu povo e os chefes locais. Essa relação entre reinos foi fortalecida com a conversão de Mani ao catolicismo, gerando aos

portugueses a intensificação do comércio de escravos, quase sempre suprido por reinos inimigos de Mani, que eram capturados e vendidos ou trocados por objetos com os portugueses (SOUZA, 2002a), mudando, assim, a concepção e a relação com o tráfico e a escravidão que, até então, era considerada doméstica. Para o reino do Congo essa conversão significou a introdução do latim e da fé cristã em seu reino.



Figura 7<sup>7</sup>: Corte real do Congo (1451)

A intensificação do comércio, gerada pela relação com os portugueses, teve ênfase no comércio de escravizados. Isso expressava o principal interesse dos portugueses, que era o controle do mercado de escravos e das minas de metais. Pouco tempo depois eles já comandavam o comércio que se concentrava na região de São Tomé e de Angola, que antes era dominado por grupos da região de Loango como demonstra a Figura 8 (SOUZA, 2002a).

---

<sup>7</sup> Rei Dia Ntotila e rainha Mani Mombada, por ocasião de seu batizado cristão, quando recebeu o nome de João e ela de Leonor, em 4 de junho de 1491, dia em que também foi benzida a primeira pedra para a construção da igreja em Mbanza Congo, dedicada a Santa Cruz. Figura disponível em: <<http://ngizambote.blogspot.com.br/2012/06/reino-do-kongo-dia-ntotila.html>>. Acesso em: 2015.

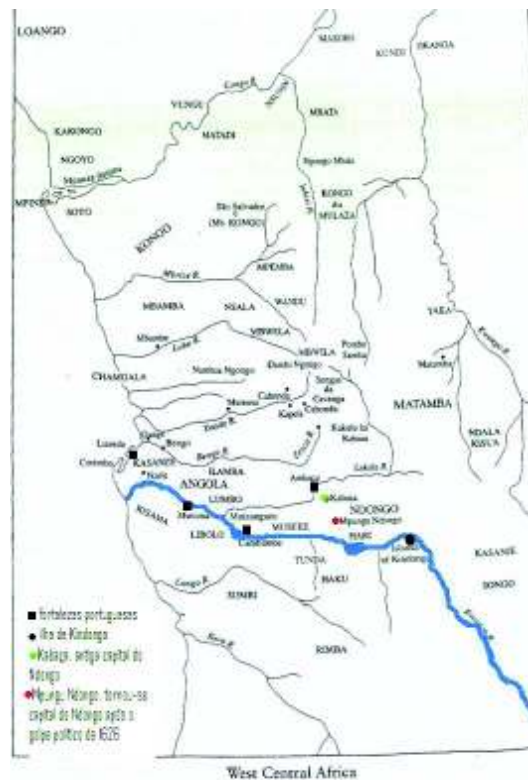


Figura 8: Mapa de Angola com fortalezas portuguesas erguidas nos séculos XVI e XVII ao longo do rio Kwanza  
Fonte: Fonseca (2012, p. 102).

O conhecimento sobre o contexto histórico-cultural do reino do Congo com ênfase na diáspora por tráfico a partir do contato com os europeus foi essencial para a compreensão de como esses dois fenômenos contribuíram para o surgimento da Congada no Brasil e como também o tráfico e a diáspora cooperaram para as ressignificações culturais dos africanos em terras brasileiras, a exemplo das “rupturas” dos grupos com as religiões tradicionais com a imposição do catolicismo. Com base nesse contexto, abordar-se-á, no próximo tópico, de forma mais perscrutada, sobre a relação entres os reinos e as mudanças culturais e religiosas geradas pela conversão do rei ao catolicismo (SOUZA, 2002a).

### 1.3. ENTRE A CULTURA E A RELIGIÃO NA REGIÃO CONGOLESA

Para decifrar as mudanças culturais e religiosas ocasionadas entre a região do Congo e os portugueses, é necessário primeiro compreender como se dá a relação do ser

humano com o sagrado. O sagrado é algo que merece veneração religiosa por ter uma associação com uma divindade ou com objetos considerados divinos, realidade vivenciada naquela região antes do contato com os portugueses (DURKHEIM, 1996). O primeiro entendimento sobre o sagrado é que ele se contrapõe ao profano<sup>8</sup>. O ser humano tem contato com o sagrado porque ele se mostra, ele se revela por meio de uma hierofania, que é a manifestação de uma realidade sagrada. Essa manifestação é algo inteiramente diferente, é uma realidade que não pertence ao nosso cotidiano, não faz parte do mundo natural (ELIADE, 1992).

Para os primeiros homens esse é um fenômeno completamente fácil de aceitação e de compreensão porque esse homem considerado religioso deseja ser e participar dessa realidade sagrada. Para Eliade (1992), existem duas maneiras de ser no mundo, vivenciadas pelo homem religioso e não religioso, estabelecidas pelo autor como sagrado e profano. Para o homem religioso (sagrado), tudo tem a função de sagrado, ou seja, sua moradia, seus utensílios, sua alimentação, sua família, sua sexualidade. Para o homem a-religioso, as coisas são simplesmente coisas, e o restante são funções orgânicas e fisiológicas.

Essas duas realidades explicitam que o mais importante é apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa e mostrar suas diferenças com a experiência profana na economia, cultura, organização social, fala e história. Em síntese, é apenas com a experiência do sagrado que se torna possível a fundação do mundo, pois, onde o sagrado se manifesta, a realidade está presente (ELIADE, 1992).

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real. [...] É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder (ELIADE, 1992, p.13).

Partindo deste conceito de sagrado, pode-se afirmar que a civilização Congoleza, antes do contato com os europeus, poderia ser classificada como uma sociedade “primitiva”, formada pelos primeiros indivíduos que acreditavam que os deuses estavam presentes em tudo e que poderiam se manifestar em uma pedra ou árvore. Eles tinham

---

<sup>8</sup> Que não pertence ao âmbito do sagrado (ELIADE, 1992).

no rei e no sacerdote a presentificação do sagrado na terra, e esperavam deles, durante os rituais realizados ao espírito protetor da região, a vivência e a experiência com o sagrado. Por essa cosmovisão se explica a veneração aos reis e sacerdotes da época, e também as cobranças que eles sofriam por representarem o elo entre os súditos e o sagrado. Isso significa que, se tudo estava bem no reino, o espírito protetor da região estava feliz.

A associação entre reis e divindades está presente na grande maioria das culturas documentadas através dos tempos. A presença de um rei é condição de desenvolvimento da humanidade, na medida em que isso significava para seus súditos a presentificação dos deuses na terra (FRAZER, 1951, *apud* SOUZA, 2002a). Isso pode ser observado em grandes impérios como o babilônio, egípcio, grego, romano, árabe, peruano, nos quais os reis recebiam a fidelidade de seus súditos no duplo caráter de rei e Deus. A essas pessoas (reis) são atribuídos poderes mágicos. Esses poderes estão ligados à concepção de Durkheim (1960), em sua obra *Formas elementares da vida religiosa*, em que ele afirma que existem duas formas de relacionar-se com o sagrado, pela religião e pela magia. Ambas são compostas de crenças e mitos, ritos e dogmas. Enquanto a religião está mais ligada ao funcionamento da sociedade através de um sistema coletivo de representações simbólicas, a magia consiste, segundo o autor, na busca de “fins técnicos e utilitários” (DURKHEIM, 1996, p. 26). Dessa forma, a magia focaliza-se na realização prática de ações da vida. Por sua vez, Mauss (2003, p. 174) complementa que:

Enquanto a religião é metafísica e se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se a vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas, industriais, medicina, química, mecânica, etc.

A magia é, segundo Mauss (2003, p. 126), “por definição, objeto de crença”, que são todos os que as pessoas a eles recorrem por acreditarem na sua eficácia. Os reis seriam, então, aos olhos de seus súditos, uma evolução desses feiticeiros, seres capazes de manipular a natureza a favor de seus reinos. E os súditos eram uma espécie de semideuses, um elo entre os deuses e os homens comuns, que trocaram suas antigas funções mágicas pelas religiosas, tornando-se sacerdotes, mas conservando as insígnias de seu poder como, por exemplo, a coroa, o trono, a capa e o cetro (FRAZER, 1951, *apud* SOUZA, 2002a). O rei é sempre o primeiro chefe da idade heroica.

A esse respeito Evans-Pritchard (1990) acrescenta que a monarquia tem sempre em todo tempo e lugar algum grau de sacralidade. Se o rei simboliza a sociedade e não

pode identificar-se com nenhuma parte dela, deve estar, ao mesmo tempo, dentro e fora da sociedade, o que só será possível em um plano místico, na medida em que, para a autora, o que é divino é a monarquia e não o rei. A figura e a função sociocultural do rei para sociedade Congoleza sofreram grandes mudanças após o contato e convívio com os portugueses. Sobre esse conflito religioso e cultural e a função cultural e social ou sacralização de alguns indivíduos a exemplo do rei, Terrin (2004) afirma que existe certa incapacidade de as religiões conviverem com concepções religiosas e visões do sagrado diferentes da sua (EVANS-PRITCHARD, 1990, *apud* SOUZA, 2002a).

Ele expõe ainda que o mundo do ritual é um campo privilegiado para o estudo da religião e do *homo religiosus*, e que é mediante o estudo dos ritos como manifestação do sagrado que se possibilita a melhor compreensão do *ethos* cultural dos grupos. As consequências do contato do homem religioso Congolês com os portugueses foram perceptíveis, pois mudou a sua visão de sagrado, que até então dava sentido à sua existência e à estrutura social ali implantada. Os portugueses implantaram sua visão de mundo e com ela outra forma religiosa, o catolicismo, contrário a tudo que os Congoloses acreditavam.

O catolicismo levado pelos portugueses às terras africanas possuía características próprias e muitos vestígios do período medieval, conceituados por Souza (2002a) como um catolicismo sincrético. A autora o caracteriza como um catolicismo medieval porque possuía um forte apego aos santos e a eles nomeavam as forças da natureza. Mesmo em Portugal, naquele período, símbolos como as cruzes eram constantes em praças, igrejas, ruas, sepulturas, ao longo de caminhos, nos cordões, peitorais e escapulários, nas exclamações invocatórias e protetoras, no velame das caravelas. Por toda parte imagens de santos povoavam as vilas, cantos de ruas, altares, oratórios e capelas no interior de casas, cultos à Virgem Maria, festas, romarias e procissões nas ruas. Esse catolicismo foi recriado com novas roupagens no novo mundo em uma fusão colorida nos ritmos de batuques africanos e pajelanças indígenas. Esse novo mundo, que teve como base o trabalho escravo por quatro séculos, vivenciou e financiou o período escravocrata, que foi justificado por questões políticas, sociais e religiosas.

Em suma, ao se voltar a atenção à adoção do catolicismo por parte de comunidades na África, é possível perceber a importância do catolicismo na África Centro-Occidental nos séculos XVI, XVII e XVIII, pois a partir dele se percebe a influência do catolicismo na relação que os africanos e afrodescendentes brasileiros mantinham com as terras de seus antepassados (SOUZA, 2002a). Essa relação, em especial na

região do Congo, eixo desta pesquisa, serviu de ligação com um passado africano que é um importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora para as Américas, com ênfase no Brasil, tema que será abordado no próximo tópico, no qual buscar-se-á compreender a importância da diáspora africana em terras brasileiras, ressaltando a presença de reis e rainhas negras nesse contexto e o nascimento de algumas manifestações afro-brasileiras, a exemplo das Congadas e outros folguetos, bem como as ressignificações de algumas expressões culturais africanas, a exemplo das religiões de matrizes africanas.

#### 1.4. ENTRE REIS E RAINHAS NEGRAS: A DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL E SUAS CONTRIBUIÇÕES CULTURAIS

Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades<sup>9</sup> católicas. Nessas irmandades também os reis negros se tornam referências daquilo que no Brasil, depois, transforma-se em Congadas<sup>10</sup>. Os estudos das situações em que existiram esses reis nas Américas esclareceram como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana sob um regime escravista (SOARES, 2006).

Esses membros das elites africanas chegavam ao Brasil como prisioneiros de guerra, frutos de conflitos entre reinos comuns no continente africano naquele período. Eles eram vendidos aos traficantes como escravos e depois tentavam reconstruir na diáspora suas formações políticas e religiosas (SCHWARZ, 1999, *apud* SOARES, 2006). Um exemplo disso é o príncipe Obá II, que conseguiu sua liberdade por ser veterano da Guerra do Paraguai. Ele se dizia filho de monarcas africanos, se autointitulava rei africano. Seu reino, no Brasil, era constituído por africanos, crioulos e mestiços, que poderiam ser libertos, escravos ou homens livres. Vivia próximo ao Paço Imperial, região que ficou conhecida como Pequena África, que abrigava um número significativo de africanos (SCHWARZ, 1999, *apud* SOARES, 2006). Obá II era recebido frequentemente por D. Pedro II, a quem prestava reverências. Por sua vez, o imperador tratava-o como um monarca legítimo.

---

<sup>9</sup> Abordar-se-á de forma mais desenvolvida no próximo tópico.

<sup>10</sup> Tratar-se-á sobre isso na próxima seção.



Há ainda o exemplo representativo do reinado de Chico Rei, lendário líder negro que foi aprisionado na África, no início do século XVIII, e vendido no Brasil como escravo. Da viagem só sobreviveram Francisco e seu filho, sendo encaminhados para trabalhar como escravos nas minas de Vila Rica, Minas Gerais. Francisco uniu-se a seu filho e conseguiram a liberdade com a compra das cartas de alforria. Posteriormente conseguiram libertar os membros da sua etnia africana, formando uma espécie de colônia.

Por etnia se entende um coletivo de pessoas que se autorreproduzem e se reconhecem como integradas por sentimento de tradição e reciprocidade (MUNANGA; NILMA, 2004). Francisco foi aclamado rei daquela comunidade, motivo pelo qual na história e na lenda ter recebido o nome de Chico Rei. Com sua segunda mulher, uma negra com quem se casou no Brasil, seu filho e nora formavam uma 'família real' em Vila Rica. A mulher era a rainha, o filho e a nora, príncipe e princesa.

Diz a lenda que a comunidade de Chico Rei conseguiu comprar com os próprios recursos a riquíssima mina da Encardideira, também conhecida como Palácio do Velho. Com o ouro extraído dessa mina ele conseguiu a libertação de inúmeros negros dos quais se tornou uma espécie de protetor. A autoridade e o prestígio do Rei Preto foram crescendo. Cristão, mas impedido de frequentar a igreja dos brancos, ele organizou uma irmandade com suas santas de devoção, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário, levantando a Igreja do Alto da Cruz. Assim, por ocasião da festa dos Reis Magos, em janeiro, e de Nossa Senhora do Rosário, em outubro, havia grandes solenidades que ficaram conhecidas na região como reisado (MOURA, 2004, *apud* MUNANGA; NILMA, 2004).

Durante esses festejos, Chico Rei, adornado de coroa e cetro, e sua corte desfilavam pelo vilarejo pouco antes da missa cantada. Ele e sua corte – formada pela rainha, príncipes e princesas – desfilavam com ricos mantos bordados a ouro, e sempre precedidos de batedores e músicos batendo caxambus<sup>11</sup>, marimba<sup>12</sup> e canzá<sup>13</sup>, entoando ladainhas. A história de Chico Rei é cantada até os dias atuais e sua lenda é a peça-chave para a compreensão de alguns Folguedos regionais cantados e dançados de norte a sul na América Latina. Dentre esses Folguedos, estão as Congadas, Catupés, Moçambiques e Cavalhadas (MOURA, 2004, *apud* MUNANGA; NILMA, 2004).

---

<sup>11</sup> Tambores feitos de madeira e couro, de origem banto (LOPES, 2005).

<sup>12</sup> Reco-reco feito de bambu, marimba é uma palavra de origem quimbundo *dikanza* (LOPES, 2005).

<sup>13</sup> Espécie de xilofone da tradição africana utilizado por diversos grupos étnicos (LOPES, 2005).

Para alguns pesquisadores, as Congadas representam a luta entre mouros e cristãos, em que escravos e negros libertos simulam os embates ritmados por instrumentos e cantigas. No ritual, o rei do Congo representava o soberano dos cristãos, que recebia a embaixada do rei dos mouros, acontecendo o combate em razão da recusa dos mouros à conversão cristã, e a luta terminava com a vitória do cristianismo (SOARES, 2000, *apud* SCHWARZ, 1988).

Outra figura da realeza africana muito lembrada nos cortejos ressignificados na América é a rainha Zuinga Matamba ou Nzinga Mbandi. De acordo com Souza (2008), mesmo nunca tendo aportado nas Américas, ela é uma das personagens mais conhecidas da história centro-africana, em sua diáspora americana. Acredita-se que Nzinga foi 'trazida' ao Brasil nos tempos coloniais quando seus súditos aportaram como escravos em terras americanas, tornando-se aqui uma personagem de festividades nas quais reis negros são celebrados, como as coroações de reis do Congo e Afoxés, nas quais ela ainda é lembrada e cantada.

Os cortejos que acompanham essas festas são compostos por figuras da sua corte, e até da própria rainha Nzinga, no caso dos Afoxés, e as embaixadas vindas de outros lugares muitas vezes incluem a rainha Nzinga, por vezes aliada, por vezes inimiga do rei do Congo. Nessas festas que recriam o passado africano entre os negros brasileiros, a rainha Nzinga é referência tratada como uma santa e/ou como uma convertida com o nome de Ana, que impôs a prática cristã a seus súditos e, em consequência, contribuiu para um dos principais objetivos dos portugueses: a busca de almas para conversão ao cristianismo (SOUZA, 2008, *apud* FONSECA, 2012).

Para melhor compreender sua importância sociocultural, faz-se necessário ressaltar parte da história dessa rainha aclamada Nzinga Mbandi ou Nzinga Matamba. Nascida em torno de 1580, filha do principal chefe da região de Angola, que tinha o título de Ngola (o título de rei), a Kiluanje morreu em 1663, depois de uma vida ocupada em guerrear contra os portugueses. O primeiro contato de Nzinga com os portugueses ocorreu em 1622, quando ela foi enviada a Luanda na qualidade de embaixadora de seu irmão, chefe maior do Ndongo. Do contato com o então governador do Angola, João de Sousa, resultou um tratado de paz, que não vigorou, e no batismo de Nzinga, que, ao aceitar a religião dos brancos, recebeu o nome cristão de Ana de Souza. Ela causou uma forte impressão no governador e nas demais autoridades portuguesas, comportando-se como habilidosa chefe de estado. Em contrapartida, ela também ficou impressionada com o que viu, a exemplo das construções de pedra, grandes embarcações no porto,

mercadorias variadas, comportamentos faustosos e ritualizados cercando o poder. Para ela seu batismo consistiu em uma forma de construir relações pacíficas com os brancos. Entretanto isso não ocorreu, pois os capítulos do tratado de paz firmado entre ela e o governador não foram seguidos por nenhuma das partes.

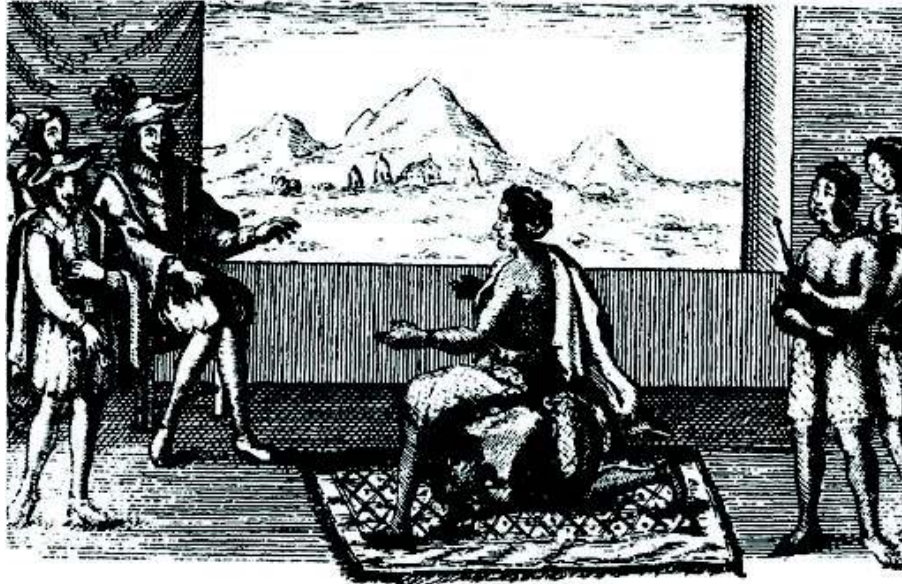


Figura 9<sup>14</sup>: Encontro da rainha Nzinga com governador português em 1622  
Fonte: Fonseca (2012, p. 114).

Por volta de 1624, Ngola morreu. Talvez envenenado a mando de Nzinga, esta começou a se articular para ocupar a chefia do Ndongo. Nomeada tutora de seu sobrinho, designado o sucessor do Ngola falecido, logo Nzinga conseguiu eliminar também seu sobrinho. Porém, isso não fez que ela fosse reconhecida pelos portugueses como legítima chefe do Ndongo. A estratégia seguida por Nzinga foi procurar apoio entre grupos Imbangalas que perambulavam em terras ao sul do Ndongo, inclusive tornando-se esposa de um chefe, e dessa forma sacerdotisa do *maji-a-samba*, cerimônia que envolvia a confecção de um unguento que dava invencibilidade aos guerreiros, e na qual eram feitos sacrifícios humanos. No início dos anos 1630, Nzinga ocupou Matamba com uma

<sup>14</sup> Esta figura expressa o episódio da cadeira em que Nzinga, ao perceber que havia apenas uma cadeira para o governador e que ela deveria se sentar em um tapete no chão, fez sinal a uma de suas donzelas que prontamente ficou na posição de uma cadeira, 'de gatinha', em que Nzinga se sentou e permaneceu por toda a audiência. O episódio chocou os presentes. Entretanto, o que causou mais estranhamento na cultura europeia não foi o fato de ela sentar sobre a donzela, mas ser carregada por mais de 100 léguas entre a capital Cabaça e Luanda, como era costume no país. Em diversas passagens, os padres aparecem carregados nas viagens missionárias pelo interior. Os presentes ficaram atônitos pela atitude desafiadora de Nzinga, que não quis estar em posição inferior ao governador português contrariando as expectativas com aquele gesto (CAVAZZI *apud* FONSECA, 2012).

chefatura situada a nordeste do Ndongo, limítrofe do Congo e do Dembo, composto de chefaturas Ambundas aliadas do Congo e com crescente presença portuguesa. De Matamba intensificou sua resistência à penetração territorial dos portugueses, tornando-se importante aliada dos holandeses, que, mesmo antes de ocupar Luanda, de 1641 a 1648, mantinham uma presença intensa na região da foz do rio Congo. Para lá Nzinga mandava escravos, desviando dos mercados portugueses essa mercadoria cobiçada.

Na mesma época, holandeses buscavam sua fatia de terras angolanas, mas foram expulsos por Nzinga e seu exército, e ainda contaram com a ajuda dos portugueses. Com a expulsão dos holandeses de Luanda pelas tropas afro-luso-brasílicas comandadas por Salvador Correia de Sá, Nzinga ficou sem seus principais parceiros brancos. A partir de então, buscou com empenho cada vez maior estabelecer a paz com os portugueses, que pelo seu lado também a buscaram com mais força, privilegiando o bom fluxo das mercadorias por meio de acordos com os chefes locais em detrimento das guerras de conquista, que produziam escravos, mas eram por demais dispendiosas (FONSECA, 2012).

Em 1656, foi mais uma vez firmado um tratado de paz entre a Nzinga e o embaixador do governador português de Luanda, Luiz Martins de Sousa Chichorro, com a ajuda do padre capuchinho Antonio de Gaeta, que deixou um relato sobre sua experiência junto à Nzinga, transformado em livro pelo padre Francesco Maria Gioia da Napoli e publicado, em 1669, com o título *La maravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa, e del suo regno di Matamba nell'Africa Meridionale*. Junto com a paz, Nzinga voltou a aceitar os ensinamentos católicos e ordenou uma série de mudanças para seu povo, proibindo certas práticas tradicionais como os sacrifícios humanos, e introduzindo novos ritos como a adoração do crucifixo, as procissões e as missas.

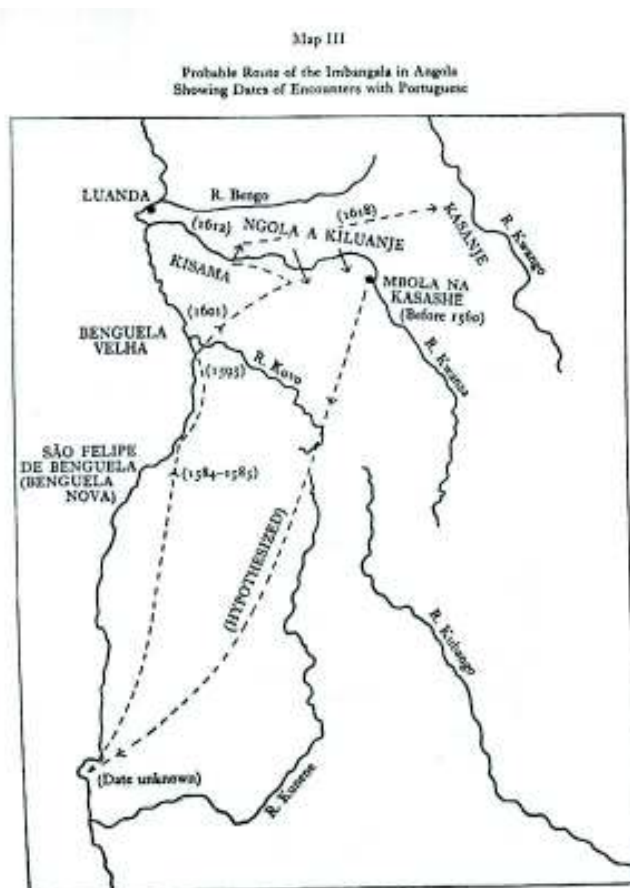


Figura 10: Prováveis rotas dos Mbangala em Angola, mostrando as datas dos encontros com os portugueses  
Fonte: Fonseca (2012, p. 124).

O tempo das guerras também já havia passado, e elas só voltariam com vigor no século XIX, quando Portugal fez nova investida de ocupação territorial, em outro contexto histórico, dando início a outra fase da presença colonial em Angola.

Porém a rainha Nzinga de Matamba continuou viva no imaginário da região, sendo ainda hoje uma das mais importantes heroínas de Angola. Foi reapropriada com sentidos atualizados pela historiografia nacional, considerando-a como a primeira angolana a resistir à dominação portuguesa e como a rainha reverenciada em terras brasileiras sem nunca ter estado por aqui.

No entanto, é preciso compreender que, nesse mundo novo recriado pelos africanos em terras brasileiras, o imaginário monárquico consolidou-se junto às camadas populares justamente por haver uma “comunidade de sentidos” que proporcionava a utilização e manipulação dos símbolos da monarquia pelo povo, enquanto as elites estavam preocupadas em consolidar a unidade nacional através da figura do rei como o

grande líder nacional. Nas festas o povo reverenciava um rei mítico, religioso e atemporal (SCHWARZ, 1999, *apud* SOARES, 2006).



Figura 11: Aquarela do Manuscrito Araldi de Cavazzi (I)

Fonte: Fonseca (2012, p. 81).

Nota: aquarela publicada em *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, de Selma Pantoja.



Figura 12: Aquarela do Manuscrito Araldi de Cavazzi (II)

Fonte: Fonseca (2012, p. 82)

Nota: aquarela publicada em *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*, de Selma Pantoja.

Em suma, apesar das atrocidades cometidas no período escravocrata, pode-se afirmar que houve certa identificação dos negros com a monarquia, como indica a significativa quantidade de negros que tatuavam o corpo com a coroa imperial para se sentirem parte da história a qual tinham sido introduzidos, e ao mesmo tempo buscando reverenciar os reis de sua terra.

Havia uma mentalidade de monarquista, por assim dizer, circulando entre os negros, que parece ter sido recriação de concepções africanas de lideranças reforçadas em uma colônia, e depois um país, governados por cabeças coroadas. É, aliás, conhecida a popularidade de D. Pedro II entre os negros cariocas, inclusive por sua simpatia pelo abolicionismo. A visão do rei como fonte de justiça, comum entre a plebe rebelde na Europa, existia igualmente nas Américas, inclusive entre os escravos (REIS, 1996, p. 32).

Ao abordar o papel dos reis na diáspora brasileira, Soares (2006) afirma que, na cosmogonia Iorubá<sup>15</sup>, a monarquia é uma instituição criada por Deus. O autor cita o exemplo de Xangô<sup>16</sup>, que representa a figura do grande rei divinizado após sua morte. Seus atributos são força, poder, justiça e virilidade. Nos ritos do Candomblé, a realeza é dramatizada e materializada em determinados signos distintivos como o cajado, o cetro e a coroa. A atribuição de títulos de reis e rainhas a pais e mães de santo do Candomblé e Umbanda demonstra as ressignificações pelas quais os termos reis e rainhas passaram nas novas terras. Perceptíveis são o prestígio e a relação dos reis com o sagrado, ressaltando a importância e a consideração desse termo e da relação desses reis com seus súditos reais e imaginários (SOARES, 2006). Essa relação entre rei e súditos, vivenciadas em terras brasileiras pelos primeiros africanos escravizados, é uma tentativa de os africanos reinventarem seu país nessas novas terras, buscando, mesmo de forma empírica, transpor sua cultura para aquela realidade subalternizada (SOUZA, 2002a).

---

<sup>15</sup> Um dos grupos étnicos trazidos para a América brasileira no período escravocrata (MUNANGA; NILMA, 2004).

<sup>16</sup> Segundo a mitologia, Xangô teria sido o quarto rei da cidade de Oiô, que foi o mais poderoso dos impérios Iorubás. Depois de sua morte, Xangô foi divinizado, como era comum acontecer com os grandes reis e heróis daquele tempo e lugar, e seu culto passou a ser o mais importante da sua cidade, a ponto de o rei de Oiô, a partir daí, ser o seu primeiro sacerdote (PRANDI, 2001).



Figura 13: Oxé, símbolo do Orixá Xangô, deus da Justiça

Fonte: <cefeco.wordpress.com>.

Nota: fotos do Templo Oduduwa São Paulo (2016).

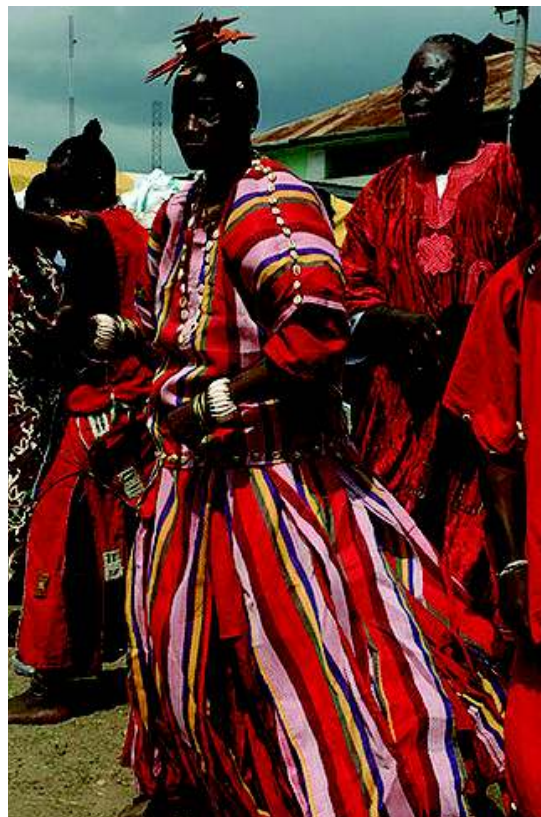


Figura 14: Festival de Xangô, templo Oduduwa Abeucutá Nigéria

Fonte: <<https://www.flickr.com/photos/rainerdoost/albums/>>.

Nota: foto de Rainer Doost.



Esses reis que vieram durante o período escravocrata contribuíram para uma transposição cultural vivenciada dentro dos Quilombos e das irmandades negras. Nesses espaços, esses reis buscavam exercer sua liderança e reconstruir sua identidade, mesmo que de forma simbólica. Para melhor esclarecimento sobre essa transposição cultural é preciso compreender o significado e as implicações da palavra cultura.

Cultura é um sistema simbólico orientador das ações humanas. Segundo alguns pesquisadores como Mauss (2003), Brandão (1985), Geertz (1989), Laraia (2006), dentre outros, é a capacidade de o ser humano simbolizar a experiência vivida que diferenciou o homem das outras espécies. Os objetos empíricos, sons, gestos, rituais, instrumentos de trabalho e alimentos não são apenas respostas às necessidades básicas do ser humano, eles comunicam mensagens e possibilitam interações entre pessoas (GEERTZ, 1989). A cultura funciona em uma comunidade de maneira análoga ao sistema linguístico. Como conjunto de expressões sonoras, vocalizadas, a língua é decodificável apenas pela comunidade de fala. Da mesma forma, as ações humanas orientam-se pelos códigos informados pela cultura (GEERTZ, 1989).

Nesse contexto, a cultura afro-brasileira, centro desta pesquisa, é tributária da concepção de cultura como linguagem simbólica. Dessa maneira, concebe-se a cultura afro-brasileira como um sistema simbólico orientador das práticas sociais referenciadas em princípios ancestrais africanos. Esses princípios, conforme esclarecem Mintz e Price (1992), funcionaram na diáspora como elementos de uma sintaxe. Os referenciais simbólicos são acionados de maneira seletiva e contextual, em um ambiente mutável. As práticas culturais afro-americanas, embora orientadas pelos referenciais africanos, não são, portanto, reproduções ou cópias da África nas Américas, mas reelaborações de caráter dinâmico, flexível, plástico e em constante mutação, a exemplo dos cortejos e batuques introduzidos nas Américas pelos africanos. Há outras manifestações culturais e religiosas nascidas nas Américas que possuem origem africana como, por exemplo, a música, a dança, a língua, além dos saberes e fazeres perceptíveis nos comportamentos recriados de acordo com cada região das Américas (MINTZ; PRICE, 1992).

Segundo Lopes (2004), a cultura brasileira é rica em música e dança que se estruturam a partir de duas matrizes básicas africanas, Congolesa e iorubana. A primeira (Congolesa) sustenta a espinha dorsal dessa música, que tem no samba sua face mais exposta. A segunda (iorubana) molda, principalmente, a música religiosa afro-brasileira e os estilos dela são decorrentes de folguetos, a exemplo de Congadas<sup>17</sup>, Folias, Afoxés e

---

<sup>17</sup> Sobre a Congada desenvolver-se-a em um tópico a parte por ser objeto desta pesquisa.

também dos Candomblés, Umbanda e suas diversas ramificações religiosas. Alguns desses estilos são marcados por cortejos de rua, como Afoxés, Congadas, Falias, Folguetos que preservam, em seus instrumentos, a musicalidade e a dança desses dois grupos africanos.

Os Folguedos são festas de caráter popular cuja principal característica é a presença de música, dança e representação teatral. Grande parte dos folguedos possui origem religiosa e raízes culturais dos povos que formaram nossa cultura (africanos, portugueses, indígenas). Contudo, muitos folguedos foram, com o passar dos anos, incorporando mudanças culturais e adicionando às festas novas coreografias e vestimentas, máscaras, colares, turbantes, fitas e roupas coloridas (REIS, 1996). Quanto à Folia, a mais popular é a dos três reis magos, que consiste na dramatização de rua em que é representada a viagem bíblica dos três reis magos, que ocorre entre o Natal e o dia 6 de janeiro (Dia de Reis). Quanto aos Afoxés, consistem em um cortejo de rua criado para homenagear os Orixás<sup>18</sup> femininos e está diretamente ligado aos rituais do candomblé (SOUZA, 2006). O candomblé é uma religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá ou jeje-nagô agregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se diferentes ritos ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições e nomes das cidades ou região: queto, ijexá, efã (LIMA, 1984, *apud* SILVEIRA, 2003). Souza (2010), em *África e Brasil africano*, discorre como a história escrita em nosso território registrou a presença e a fecundidade desses ritos, e a preponderância das crenças de origem iorubá. Como assegura Souza (2006, p. 115):

Outro conjunto importante de práticas e crenças mágico-religiosas de matrizes africanas que germinou no Brasil foram os candomblés, sendo do século XIX as primeiras referências a eles. Apesar de o termo pertencer à língua banto, no Brasil se refere a cultos religiosos de origem iorubá e daomana. Neles, as principais entidades sobrenaturais são os orixás, quando a influência iorubá é maior e voduns, quando a influência daomeana se destaca. Na Bahia, os iorubás também ficaram conhecidos como nagôs, e os daomeanos como jejes.

Desse modo, basicamente a maior influência dentro dos candomblés no Brasil vem dos ensinamentos dos povos iorubás dos quais provinha a maioria dos escravizados

---

<sup>18</sup> Etimologicamente, Orixá ou Orisá origina do iorubá “orí”=cabeça, “sá”=deus. O Orixá seria a princípio um ancestral divinizado que em vida estabelecia vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza como trovão (Xangô) e o vento (Iansã) (VERGER, 2002).

vindos da África. Mesmo no contexto de religiões como o candomblé as questões hierárquicas são perceptíveis nas relações sociais dos terreiros. Essas questões indicam a busca de uma reconstrução da atmosfera africana de onde originaram cada seguimento religioso e cultural. Nesse contexto a transposição cultural aparece para os escravizados como um instrumento de fuga de uma realidade marginalizadora. Em suma, mesmo que de forma simbólica, reis e rainhas que aqui aportaram continuaram seus reinados fazendo-se valer do ambiente em que haviam sido introduzidos, entre eles, as irmandades, os quilombos e, por fim, os terreiros.

#### 1.4.1 Entre as Igrejas e os Cortejos: as irmandades dos Santos Pretos no Brasil e a origem das Congadas

O conceito de irmandade pode ser entendido como uma associação, grupo ou confraria que se baseia em doutrinas ou preceitos religiosos (SOARES, 2000). Por irmandades se compreende associações leigas religiosas mantidas por fiéis e que tinham como função, além das atividades religiosas, como procissões e enterros, serem locais de reuniões e assembleias, assim como responderem às necessidades sociais ignoradas pelo Estado (VASCONCELOS, 1996). Assim como Vasconcelos (1996), Soares (2000, p. 13) também afirma que as irmandades são divididas em brancas e negras e que respondiam “às necessidades sociais ignoradas pelo Estado”.

Essas irmandades constituíram-se no período escravagista, tendo sido mantidas por escravos e libertos. Tinham como característica a realização de ajuda mútua de empréstimos e adiantamento para as alforrias de escravizados. Essas irmandades tinham a particularidade de escolher os seus “reis e rainhas Congos” durante as festas em homenagem a seus santos de devoção (VASCONCELOS, 1996).

Dentre as irmandades negras, as que mais se destacaram foram aquelas em devoção a Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, São Bento. Conforme Soares (2000), não há um registro exato do início dessas devoções, mas alguns registros informam que, desde 1639, as devoções a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito são vivenciadas no Rio de Janeiro. Dessas devoções surgiram as confrarias (irmandades), a exemplo da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos. No entanto, por causa de perseguições da Igreja, só em

1669, trinta anos depois, seu estatuto foi reconhecido. A irmandade nasceu dentro da Igreja de São Sebastião e esteve ligada a ela por muito tempo (SOARES, 2000). Essas irmandades se tornaram espaço de devoção e resistência, e por meio delas surgiram as Folias, Congadas, Procissões e Folguedos, manifestações coletivas quase sempre marcadas por cortejos de reverência a reis e rainhas africanos demonstrando uma busca de reapropriação do espaço e da cultura dos seus antepassados em terras brasileiras mediante seus festejos.

Esses festejos significavam para os escravizados alívio e, ao mesmo tempo, fomento para uma nova realidade. Eles eram organizados dentro das irmandades (REIS, 1996, *apud* SOARES, 2006). Os negros viam nas irmandades a possibilidade de cultuarem seus deuses sem serem castigados. Os brancos tinham nessas irmandades a esperança de catequizá-los. Elas, por sua vez, exerciam o papel unificador no contexto ritualístico das festas em homenagem aos santos (Folguedos, Reinados e Congados), pois faziam com que todos os integrantes se sentissem parte de um único grupo, mesmo sendo por vezes de etnias diferentes. As irmandades possuíam em sua estrutura uma diretoria composta por presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro. O presidente exercia o papel de mediador entre os irmãos e os agentes da igreja e da festa; os membros da diretoria eram eleitos pelos irmãos e cabia a eles mediar os conflitos que surgissem; e a diretoria elegia o rei dos festejos (BRANDÃO, 1985).

É preciso destacar que a devoção dos negros foi aceita puramente como medida compensatória à condição de escravizados, afirmação clara na transcrição de Antonil (1966, *apud* SOUZA, 2002a, p. 191):

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho.

Essa devoção, vista algumas vezes como alívio e outras como revolta ao sistema vigente, é vivida hoje como forma de homenagem aos antepassados. Atualmente irmandades como as de Nossa Senhora do Rosario, São Benedito, São Elesbão e Santa Efigência estão em todo Brasil e, em sua maioria, conservam o estatuto e as insígnias de sua fundação como forma de reverenciar aos santos e os devotos que as fundaram. Nos seus festejos, ritmos, danças e cânticos remontam não apenas ao período escravocrata, mas à sua terra de origem, o continente africano.

Pertencer a uma irmandade de pretos era para os negros escravizados a fomentação dos cerimoniais de Congada que hoje são vistos por pesquisadores como redutos de fusionismo afro-cristão (SOUZA, 2012). Nesses cerimoniais os negros atualizavam crenças africanas por intermédio de uma codificação cristã que continuam fazendo para agora tirar da marginalidade social essa manifestação de fé e cultura afros.

Nos bastidores das irmandades, sob a barroca expressão católica, essas pessoas encontravam um espaço alternativo para a perpetuação de valores, disposições emocionais, orientações existenciais, concepções sobre a pessoa, formas de expressão, gestualidade etc., próprias das culturas africanas, aspectos esses que se imbricavam indissociavelmente à sua religiosidade. Desse modo, com muita frequência, as irmandades encobriram práticas que não se ajustavam aos cânones e regras da teologia católica: os calundus, os congados, dentre outros (PARÉS, 2007, p. 111).

Era durante os festejos que os negros introduziam parte de suas práticas religiosas. Algumas manifestações afro-religiosas surgiram e se consolidaram resguardadas pelas condecorações (a exemplo dos brasões) e fé cristã imposta pelos dominadores, em um misto de catolicismo popular e cultos afro.



FUNDADA EM 1740

RUA DA ALFANDEGA, 219

Figura 15: Brasão da Irmandade de Santa Efigênia e São Elesbão  
Fonte: Soares (2000, p. 152).



Figura 16: Brasão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro  
Fonte: Soares (2000, p. 82).

Essas festas de louvores aos santos negros tinham e têm como características o patriarcalismo, que vem do termo patriarca, que, no âmbito religioso, refere-se aos primeiros chefes de família no Antigo Testamento. Este título é utilizado em certas igrejas cristãs para designar algumas autoridades eclesiásticas que têm ascendência jurídica ou honorífica em relação a um território, rito ou igreja particular. A circunscrição eclesiástica do patriarca chama-se patriarcado.

Em algumas Igrejas, o patriarca recebe o título de católico (SOUZA, 2002a). Essa característica refere-se à sua ligação ao catolicismo europeu. Entretanto, a raiz africana dessas festas é perceptível nos instrumentos como tambores e caixas utilizados nos cortejos reais, na região do Congo e Angola, nos cânticos de louvores que ressaltam o período escravocrata, nas cores das vestimentas que lembram a bandeira do país, nas danças sincronizadas, nos ritmos e na reverência e titulação de seus reis chamados de reis do Congo, em homenagem ao país em questão. Enfatiza-se que o próprio nome Congada faz alusão à região de matriz. Como exemplos dessas festas, temos Congadas e Moçambiques ou festejos lusitanos como as Folias do Divino Espírito Santo. Nessas festas religiosas, quem dita a dança e os ritmos são os instrumentos de percussão, alguns originários da África, outros readaptados. Embora esses festejos fossem suportados *a priori* por serem importantes veículos de cristianização dos africanos e seus descendentes, para os descendentes de africanos, essas manifestações se tornaram espaços de resistência cultural e social (SOUZA, 2002a). Essas manifestações religiosas se tornaram um dos símbolos da cultura popular. Para compreender a expressão cultura

popular é preciso desmembrá-la, conceituando, assim, separadamente, as palavras cultura e popular. A cultura é a mais rica expressão de um povo. Ela é a porta pela qual as pessoas conseguem adentrar, compreender e participar de um grupo social, porque é seu principal elemento formador. Ela produz e é produzida por elementos como instrumentos, linguagens, símbolos, normas e códigos sociais, que são resultados do trabalho do ser humano como indivíduo criador e ressignificador das coisas. O conceito de cultura tem ganhado ao longo dos tempos vários sentidos e significados sempre relacionados com as características próprias do pensamento da época. *Grosso modo*, pode-se conceituar cultura como toda capacidade de criação e elaboração material e imaterial do ser humano. Assim, todas as sociedades humanas produzem cultura. Diante dessa ideia de que todos os grupos têm cultura, afirma-se que a cultura é composta por sistemas estruturais. Seu maior representante, o pensamento humano, age de acordo com princípios universais e com regras inconscientes que estruturam as culturas.

Porém, a cultura é um sistema estrutural e uma forma abstrata. Ela é ao mesmo tempo uma manifestação prática composta pelas narrativas dos mitos, dos ritos, dos símbolos, dos contos e das histórias individuais e coletivas que, por sua vez, podem ser lidos e interpretados como um texto (GEERTZ, 1989). No entanto, pensar a cultura como um texto narrativo consiste na verdade, na ideia de ler, entender e ter consciência da própria história humana. A cultura é dinâmica. Ela modifica conforme as transformações e as mudanças que ocorrem com o passar dos anos (LARAIA, 2006). No entanto, as alterações que ocorrem carregam e conservam sempre em si elementos de tradições passadas. Dito de outro modo, por mais que a cultura modifique, sempre carregará consigo os modos, saberes e fazeres de gerações anteriores. Por fim, no Brasil, a Constituição Federal de 1988, em seu art. 216, conceitua cultura como “o conjunto das ações por meio das quais os povos e grupos expressam suas formas de criar, fazer e viver” (BRASIL, 1988).

Já a palavra popular faz alusão a algo que vem do povo. Dessa forma, entende-se então que cultura popular poderia ser descrita como tudo que o povo produz. Para alguns historiadores atuais, entre eles, Chartier (1995), é impossível saber o que é genuinamente do povo pela dificuldade ou impossibilidade de se precisar a origem social das manifestações culturais, em função da histórica relação e intercâmbio cultural entre os mundos sociais, em qualquer período da história. De qualquer forma, o conceito de cultura popular é uma categoria erudita que pretende “delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à cultura

popular” (CHARTIER, 1995, p. 179-80) e por isso ainda é um desafio para pesquisadores que investigam os significados que essas práticas culturais tradicionais adquiriram no decorrer do século XXI, como se ressignificaram e se consolidaram como legitimadoras do patrimônio cultural<sup>19</sup> de grupos marginalizados como os afrodescendentes.

Esses grupos ressignificaram seus saberes e fazeres como suas manifestações culturais, a exemplo das músicas, danças e devoções. Essas ressignificações retratam, de forma clara, a diversidade cultural que compõe a identidade brasileira. As identidades e os papéis sociais dos indivíduos não são mais estáveis ou fixos, embora mantenham um perfil cultural e subjetivo afetado pelo ambiente. No coletivo esse processo é mais visível em grupos marginalizados pelo contexto social, como é o caso de indígenas e africanos em suas diásporas.

No Brasil as irmandades se tornaram o principal espaço de reconstrução dessas identidades, pois reinados negros reconstruídos durante os festejos aos santos de devoção, reis e rainhas, mesmo que por um determinado período, podiam exercer domínio e liderança. Esses espaços se tornaram locais de autoafirmação cultural onde eram articuladas formas para fugir da dominação. Essa fuga era, por um lado, simbólica na fusão dos rituais cristãos aos afros durante os festejos; por outro, na organização e incentivo para a fuga de escravizados. Essa fusão, também chamada de sincretismo, é, segundo Ferreti (1995), a junção de diferentes doutrinas para a formação de uma nova, seja de caráter filosófico, cultural ou religioso.

O sincretismo mantém características típicas de todas as suas doutrinas-base, sejam rituais, superstições, processos ou ideologias (FERRETTI, 1995). Através do sincretismo religioso os afrodescendentes recriaram a África no Brasil agregando às suas crenças as peculiaridades e imposições do novo continente, contribuindo assim para as riquezas das quais são compostas as manifestações religiosas afrodescendentes, a

---

<sup>19</sup> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Trecho da Constituição Federal de 1988, disponível em:

<portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Constituicao\_Federal\_art\_216.pdf>.



exemplo dos reinados negros existentes no interior das irmandades, ora vistos por eles como forma de cultivar sua fé, ora vistos como espaço de resistência cultural. Em suma, esses reinados negros também eram sinônimos de revolta contra o regime, pois muitas lideranças de levantes de escravos se autodenominavam reis e rainhas e buscavam restaurar no Brasil uma possível autoridade exercida na África.

No mais conhecido quilombo<sup>20</sup> brasileiro, sua maior liderança recebia o tratamento de rei de Palmares. Esses reis e rainhas negros simbólicos – a exemplos dos que são eleitos dentro das irmandades ou os reais – trazidos para o continente americano durante o período escravocrata são reverenciados pelos afrodescendentes que veem neles um símbolo de resistência cultural e buscam, ao reverenciá-los, reinventar sua existência, ressaltando não a condição de escravizados sob a qual aqui abarcaram, mas fazendo alusão à sua condição de realeza africana, agregando mais valor à sua existência.

Valendo-se desse contexto, as irmandades negras, assim como os terreiros, foram e continuam sendo uma pequena África no Brasil, local de grandes lutas, mas de refrigério e orgulho para os africanos e, conseqüentemente, para seus descendentes. Essas irmandades se espalharam por todo Brasil. Serão abordados, mais detalhadamente, no próximo capítulo, sobre esse processo histórico, seus deuses negros e sua importância para a formação das Congadas, em que serão enfatizadas as irmandades de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão, santos de devoção da manifestação. Contudo, antes será conceituada, de forma mais minuciosa, o que se entende por Congada.

#### 1.4.1.1 *Congadas*

Por Congada entende-se um festejo popular que apresenta uma fusão de elementos da tradição africana de origem Banto com componentes de culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão (MUNANGA; NILMA, 2004). Ao discorrer sobre as Congadas e o samba raiz, Lopes (2004, p. 4) afirma que a matriz africana da sua origem está no Congo e, desde os primeiros anos da colonização, as ruas das principais cidades

---

<sup>20</sup> A palavra quilombo é de origem quimbundu e significa acampamento, aldeamento. Os quilombos, segundo Lopes (2004), eram aldeamentos formados por escravos fugitivos.

brasileiras assistiam às festas de coroação dos “reis do Congo”, personagens que projetavam simbolicamente em nossa terra a autoridade dos reis e rainhas do Congo, aqueles com quem os “conquistadores” portugueses trocaram reverências em suas primeiras expedições à África subsaariana. Esses festejos realçados por muita música e dança seriam não só uma recriação das celebrações que marcavam a entronização dos reis na África, mas também uma sobrevivência do costume dos bantu de animarem suas excursões e visitas diplomáticas com danças e cânticos festivos. E os nomes dos personagens, bem como os textos das cantigas entoadas nos autos dramáticos em que esses cortejos culminavam, eram permeados de termos e expressões originadas nos idiomas *kiCongo* e *kimbundo*. Atualmente essas palavras no idioma matriz desse festejo ainda são entoadas durante as festividades dos santos negros (LOPES, 2004).

Lopes (2004) afirma ainda que os congados ou Curumbis<sup>21</sup> 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.

Em se tratando do samba, Lopes (2004, p. 5) afirma que, entre os quiocos<sup>22</sup> (*chokwe*) do Angola, o samba é um verbo que significa “cabriolar, brincar, divertir-se como cabrito”. Entre os Congos angolanos e congueses, o vocábulo designa “uma espécie de dança em que um dançarino bate contra o peito do outro” (LOPES, 2004, p. 5). E essas duas formas se originam da raiz multilinguística *semba*, “rejeitar, separar”, que deu origem ao *Kimbundo di-semba*, umbigada, elemento coreográfico fundamental do samba rural, em seu amplo leque de variantes, que inclui, entre outras formas, batuque, baiano, coco, lundu, jongo.

Em busca de comprovar essa origem africana do samba, nome que define, então, várias danças brasileiras e a música que acompanha cada uma delas, o termo foi corrente também no Prata Paraguai como samba ou *semba* para designar o *Candombe*, gênero de música e dança dos negros bantos daquela região. Ele existe na essência das embaixadas feitas durante os festejos das Congadas com elementos que lembram o

---

<sup>21</sup> O quimbundo kikumbi é uma festa que está ligada aos ritos de passagem para a puberdade (LOPES 2004).

<sup>22</sup> Povo que habita ao Sul da República Democrática do Congo, o Nordeste de Angola e o Noroeste da Zâmbia (LOPES 2004).

samba. É mais visível nos grupos de bandeirinhas que, durante o trajeto carregando a bandeira, dançam em grupos de três ou seis passos que lembram um misto de samba de roda (rural) com o samba raiz.

Em suma com seus ritmos e danças os africanos também introduziram, no continente americano, instrumentos musicais como a cuíca ou puíta, o berimbau, o ganzá, o reco-reco, os tambores, os atabaques, a marimba, os chocalhos etc., a maioria utilizada nos festejos das Congadas (LOPES, 2004; MUNANGA, NILMA, 2004).

Nessa perspectiva a música e a dança são as manifestações de maior expressividade de identificação da afrodescendência por permearem todas as outras manifestações culturais, estarem presentes nas religiões, além de possuírem uma maneira única de ser vivenciada com o auxílio de elementos como madeiras ocas, couro de animais, cabaças, sementes e outros elementos que foram sendo agregados aos ritmos tradicionais africanos, que aqui ganharam novos acordes, cores e adornos e ressignificaram as músicas. Os africanos faziam da música um momento de êxtase religioso e de alegria em um compasso de ritmos sincréticos e frenéticos que reestruturaram as identidades que aqui nasceram. Sobre essas identidades sincréticas, Freire (1992, p. 367) afirma que:

Todo brasileiro mesmo o alvo de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo [...] a sombra ou pelo menos a pinta do indígena ou do negro, no litoral do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais principalmente do negro, a uma influencia direta vaga ou remota do africano.

Esses africanos mencionados na citação acima, na busca por respostas à condição subalterna que se encontravam e impedidos de manifestar sua fé, procuraram meios para se fortalecerem, criando zonas de conforto que ressignificavam até o grau de parentesco, substituindo a consanguinidade pela afinidade pela região de onde vinham e pela fé católica, que, mesmo imposta, servia de alento aos seus sofrimentos.

Impedidos de expressarem essa fé na igreja dos brancos, os negros escravizados se refugiaram nas confrarias (irmandades ligadas aos seus santos de devoção), e durante os festejos dedicados a esses santos os devotos buscavam recriar sua terra ancestral, através dos cortejos, da coroação simbólica de seus reis e rainhas, das danças e dos cantos, ora de alegria, ora de lamento.

Nesse contexto, manifestações como as Congadas, as Folias, os Catopés, os Cabloquinhos e outras já citadas neste texto são denominações que variam segundo as características das indumentárias, dos instrumentos, dos toques musicais, das cantigas,

das danças e demais movimentos rituais mediante esses sinais diacríticos. Porém, essas manifestações nasceram como momento de culminância de fé dentro das irmandades. Representam o ápice dos fiéis no exercício de sua fé que, muitas vezes, se tornaram momentos de rebeldia contra um sistema dominador.

Em relação aos Ternos de Congada, eles sublinham suas relações com outros grupos e assumem a sua fé diante dos santos católicos e não católicos, dos ancestrais mortos e dos seus próprios reis. No entanto, subsistem diferenças nas etapas rituais executadas pelos grupos e nas versões do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário. Essas diferenças resultam das ressignificações de cada grupo, quase sempre sob a influência da região em que se encontram. Isso também se aplica ao mito fundante da aparição de Nossa Senhora. Cada estado ressignificou o seu. Andrade (1935, p. 41), em um Boletim da Sociedade Oliveira por nome *Laterna Verde*, datado de 1935, descreve assim as Congadas: “Ora no bailado dos Congos, tão profundamente banhado de religiosidade não apenas católica, mas feiticista, há traços que de alguma forma parecem conservar essas noções antiquíssimas”.

A palavra feiticista utilizada pelo autor nesta citação faz alusão à magia associada aos cultos africanos que, naquele período, eram vistos como feitiçaria, bruxaria e, por alguns, como algo exótico. Os cultos africanos também recebiam o nome de cultos tribais por estudiosos como Andrade (1935). Ressalta-se que a pesquisa de Andrade (1935, p. 41) teve como base o estado de São Paulo:

O bailado varia bastante de região para região, embora permaneçam em todas as variantes os elementos essenciais. Esses elementos dividem o bailado em duas partes; a primeira é o cortejo real, com o rancho dos bailarinos percorre as ruas acompanhando o rei, ou quando parado diante da igreja ou das casas de pessoas importantes, dança com assistência do rei, para o rei ver... E a parte mais livre [...] as louvações religiosas-feiticistas, católicas ou não, as danças referentes a costumes tribais, e coreografias puras. Os técnicos populares dos Congos distinguem bem as duas partes do bailado, pois que às músicas dessa primeira parte chamam de ‘cantigas’ para separa-las da segunda parte que chamam a ‘embaixada’. O segundo elemento essencial dos Congos é a representação de uma ‘embaixada’ de paz e guerra, geralmente de guerra. Essa é a parte dramática, com peças fixas, de sereação predeterminada e lógica.

Os bailados ainda se dividem em embaixadas e cortejo real na maioria dos grupos, entre eles, o grupo foco desta pesquisa, mas todos os festejos são realizados em homenagem aos santos pretos, mesmo quando os cortejos saem durante a festa de outros santos (SILVA, 2003). Essas afirmações constituem o reflexo de uma busca e apropriação de um espaço e uma identidade dos africanos inseridos em um novo ambiente social e cultural (PRANDI, 2005).



Figura 17: Coleta de esmola primeira metade do século XIX

Fonte: Soares (2000).

Nota: a Irmandade N.S. Rosário R.G.S. reproduz a hierarquia da nobreza da corte com o rei sentado em seu trono.

Atualmente as Congadas continuam sendo referências na construção da identidade negra sobre a qual abordar-se-á no segundo capítulo. Analisando o congado em Minas Gerais, Silva (1999, *apud* SOARES, 2006) revelou haver em tais manifestações uma estrutura hierárquica complexa. Além das reverências ao rei e à rainha Congos, há as homenagens aos reis e às rainhas perpétuos e também aos reis, rainhas, príncipes e princesas que representam coroas vinculadas aos santos de devoção (Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão) (SILVA, 1999, *apud* SOARES, 2006).

Em Goiás, Brandão (1968) afirma, em outras palavras, a mesma complexidade ao estudar os cortejos de Congada. Por cortejo se entende uma procissão, comitiva, na maioria das vezes, pomposa, composta por grupos de pessoas, a fim de prestar homenagem ou expressar respeito às suas devoções (CASCUDO, 1980). Diante da face dura da escravidão, as festas de Congada e a eleição dos reis do Congo proporcionavam aos negros o sentimento de pertencimento a um grupo e com isso a ressignificação de sua fé e história, papel exercido também pelas irmandades às quais as festas estavam ligadas. Reverenciando seus reis ancestrais e santos, os negros inventaram uma nação muito específica que se comunicava com o Brasil da monarquia, dando-lhes novas cores e contornos (SOARES, 2006).



Figura 18: Descanso dos coroados

Fonte: Martins (1997).

Nota: a corte real de Jatobá, Minas Gerais, em 1995. Foto de Leda M. Martins.

Evidencia-se que as crenças e os festejos africanos brasileiros ganharam contornos peculiares em comparação aos do continente de origem, pois foram ressignificados<sup>23</sup>. Eles compõem o vasto mundo da cultura afro-brasileira que abarca crenças como a religião dos orixás, o Candomblé dos nagôs, antecedido no Brasil pelos bantus, o Candomblé Congo e angolano, assim como o Candomblé de caboclo – que inseriu em seu panteão elementos da sociedade brasileira, em especial dos nativos (indígenas) como, por exemplo, a manipulação de ervas, o culto à natureza e a incorporação de lendas locais – e o Tambor-de-mina no Maranhão, que é a denominação mais difundida das religiões afro-brasileiras não só no Maranhão, mas também na Amazônia.

A palavra tambor deriva da importância do instrumento nos rituais de culto. Mina deriva de negro da Costa da Mina, denominação dada aos escravos procedentes da "costa situada a leste do Castelo de São Jorge de Mina" (VERGER, 1981, p. 12), na atual República do Gana, trazidos da região, hoje, das Repúblicas do Togo, Benin e da Nigéria. Eles eram conhecidos principalmente como negros mina-jejes e mina-nagôs. A Encantaria no Pará, também conhecida como Terecô, é uma forma de pajelança afro-ameríndia

<sup>23</sup> Resignificar significa dar um novo sentido a algo (CHARTIER, 1995).

praticada no Piauí, Maranhão e Pará, outra variação das religiões de matriz afro. Em seus rituais, são cultuadas divindades de origens diversas, tais como africanas, Voduns; indígenas, o Raio e o Sol; brasileiras católicas, Deus único, Espírito Santo e Virgem Maria; além de afro-brasileiros como os Encantados e os Caboclos.

O próprio catolicismo brasileiro foi ressignificado através dos folguedos, a exemplo das Congadas, que se espalharam pelo Brasil ganhando novos significados e roupagem de acordo com a região. Uma dessas roupagens são as Cavalhadas, que acontecem nas festas em homenagem ao Divino Espírito Santo e representam, conforme Silva (2001), uma batalha campal entre cristãos e mouros. Cada grupo possui doze cavaleiros, sendo que, em cada um, há um embaixador e um rei que estabelecem entre si uma luta equestre e teatralizada com diversas corridas e embaixadas que culminam com a vitória dos cristãos sobre os mouros, os quais são batizados no penúltimo dia da cavalhada (SILVA, 2001). Manifestações como essas compõem o catolicismo afro que nasceu nas irmandades como instrumento catequizador dos escravizados. Dessas irmandades negras ou brancas surgiram manifestações culturais que contribuíram para legitimar a existência histórica de um grupo marginalizado étnica ou socialmente.

Entre essas manifestações, a Congada, nascida das irmandades negras e mantida como símbolo de resistência cultural pelos afrodescendentes, será o tema central do próximo capítulo, em que se enfatizará a importância do sincretismo religioso para o surgimento e a consolidação dessa manifestação cultural.

## **CAPÍTULO II: SINCRETISMO RELIGIOSO E IDENTIDADE CULTURAL – A ÁFRICA NEGRA NO BRASIL**

O sincretismo religioso no Brasil apresenta-se como elemento primordial para se compreender a construção cultural identitária dos afrodescendentes, bem como algumas manifestações culturais como, por exemplo, a Congada. Com base nesse contexto, neste capítulo, abordar-se-á sobre sincretismo e, em seguida, sobre o contexto histórico das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão, ressaltando sua importância para a recriação da África negra no Brasil.

### **2.1 ENTRE O TRONO E O ALTAR: CATOLICISMO POPULAR, SINCRETISMO RELIGIOSO E IDENTIDADE AFRO**

Para compreender a importância das irmandades no processo de cristianização dos africanos em terra brasileira é preciso discorrer sobre a formação do catolicismo popular no Brasil colônia, processo que contribuiu para o surgimento dessas irmandades e para a sua consolidação como espaço de resistência cultural para os afrodescendentes. O catolicismo popular faz parte do que os pesquisadores da religião como Azzi (1977) chamam de religiosidade popular. A esse respeito Brandão (1986) 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.

O Brasil como se conhece nasceu da ‘descoberta’ por exploradores europeus profundamente imbuídos em levar a fé e o culto católico por terras ‘virgens’ e ‘incultas’. Para a colônia brasileira, antes chamada de Terra de Santa Cruz, vieram missionários e exploradores portugueses que trouxeram com eles seus elementos culturais. Novos costumes, valores, hábitos, deveres e obrigações foram sendo impostos e estabelecidos na colônia luso-americana. O catolicismo português trazido para a América do Sul já era delineado como sincrético, conforme Souza (1986). Esse catolicismo medieval tinha como característica um forte apego aos santos, e a eles nomeavam forças da natureza. Os



pesquisadores observam que essas práticas já existiam desde o século XV e tinham forte ênfase nas procissões religiosas e nas missas, um catolicismo mais afeito às imagens e às figuras do que ao espiritual.

Em Portugal símbolos como as cruzes eram constantes em praças, igrejas, ruas, sepulturas, ao longo de caminhos, nos cordões, peitorais e escapulários, nas exclamações invocatórias e protetoras, no velame das caravelas. Imagens de santos povoavam as vilas, cantos de ruas, altares, oratórios e capelas. No interior das casas eram comuns cultos à Virgem Maria. Também eram comuns em festas, romarias e procissões nas ruas. Tudo isso se repetiu no Novo Mundo dando um novo contorno religioso ao Brasil (SOUZA, 1986).

Segundo pesquisadores como Azzi (1977), Souza (1986), Brandão (1986), Burke (1989) e Munanga e Nilma (2004), os africanos contribuíram para o surgimento das religiões populares, entre elas, o catolicismo popular, nascidas do processo de aculturação vivenciado por africanos, indígenas e europeus em terras brasileiras. Burke (1989), em seu estudo acerca de cultura popular na modernidade, discute sobre os conceitos de popular e elite, separadamente, mas recusa uma concepção polarizada entre eles.

A fronteira entre as várias culturas do povo e as culturas das elites (e estas eram tão variadas quanto aquelas) é vaga e por isso a atenção dos estudiosos do assunto deveria concentrar-se na interação e não na divisão entre elas [...] bi-culturalidade das elites, suas tentativas de 'reformatar' a cultura popular, sua 'retirada' delas e finalmente sua 'descoberta', ou mais exatamente 'redescoberta' da cultura do povo (BURKE, 1989, p. 21).

Na América a expansão portuguesa foi também assinalada pela construção de um sistema de cristandade. Entenda-se por cristandade um conjunto de relações entre Estado e Igreja pelas quais ambos se legitimam no interior de uma determinada sociedade. Portanto, falar da construção de um sistema de cristandade na América portuguesa é levar em consideração todas as injunções econômicas e socioculturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado (MACEDO, 2015).

A existência da escravidão foi um dos fatores essenciais a interferirem no processo de construção da cristandade colonial e de seu discurso pretensamente uniformizador. Elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses nos trópicos, a escravidão fazia parte da lógica de funcionamento da própria sociedade. Compreende-se, desse modo, o papel desempenhado pela Igreja na legitimação do regime escravista, sobretudo do cativo africano que se intensificou no Brasil a partir do século XVII. Coube

à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na cristandade colonial por meio da catequese. Assim, faz-se necessário refletir sobre as imbricações entre escravidão e sociedade colonial para apreender o discurso da legitimidade do cativo e as propostas de catequese para os negros com destaque para a difusão devocional dos chamados “santos pretos” introduzidos no processo de catequização dos escravos para que eles se identificassem com a cristandade imposta pelos seus opressores e a religião que eles mesmos praticavam, o catolicismo (GOMES, 2008).

O aspecto patriarcal do catolicismo brasileiro se enquadra no estabelecimento da religião dos engenhos de açúcar dos séculos XVI e XVII, estudado por Freyre (1992), que liga o patriarcalismo ao catolicismo localizado dentro da propriedade do senhor de engenho, a ele obedecendo e procurando integrar escravos e outros na estrutura de poder e produção da cana-de-açúcar. Tal poder era de caráter mais privativo, visto que se limitou às capelas e aos capelães próximos à casa grande açucareira. Esse catolicismo popular, para Hoornaert (1974), seria aquele praticado pelos gentios, indígenas e escravos.

O catolicismo pressupõe 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. Entre as heranças culturais portuguesas na religiosidade brasileira está o forte apego aos santos, criando vínculos íntimos e até carnavais com alguns deles (SOUZA, 2002a). Nesse caldeirão religioso, os afrodescendentes participavam de certas irmandades em devoções a determinados santos utilizados para catequizá-los como Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Elesbão, São Bento, como já citado. E dessas irmandades surgiram as Folias, as Congadas, as procissões, os folguedos, que consistiam em manifestações coletivas de louvores aos santos negros. Nessas festas religiosas, a posição predominante apontava para suas raízes africanas, evidentes na dança e nos ritmos, embora fossem importantes veículos de cristianização dos africanos e seus descendentes. As festas eram vistas ora como instrumentos da 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).

Assim, o catolicismo, em sua expressão popular, representa a “memória viva” da evangelização do país ao longo de sua história, de especial forma no processo de cristianização dos indígenas e africanos. Esse catolicismo brasileiro tem “múltiplas facetas” e sua expressão popular é a forma mais representativa de sua real complexidade. O catolicismo popular brasileiro inscreve-se no mundo da religiosidade popular, ao mesmo tempo em que lhe dá forma e expressão: a religiosidade popular “subsiste” no catolicismo popular (BRANDÃO, 1985).

Segundo Azzi (1977), o catolicismo popular surgiu sob a proteção do padroado português. A evangelização das novas terras conquistadas era papel do rei, pois cabia a ele o poder de designar bispos e párocos, e ainda construir igrejas e capelas. Para o Brasil, antes Terra de Santa Cruz, vieram missionários e exploradores que trouxeram com eles seus elementos culturais. A chegada de cristãos no mundo indígena inseriu-se num processo de dinamismo cultural, de reinterpretação e adaptação. Os europeus eram vistos como portadores de atributos divinos, tais como a imortalidade, que aos olhos tupis era simbolizada pela sua constante troca de pele, isto é, de suas roupas (CASTRO, 2002).

Era então necessário um longo e árduo processo de adaptação e reinterpretação de hábitos e costumes cristãos. No encontro com as culturas indígenas, somam-se os africanos que vieram trazidos pelos exploradores e que, mesmo tendo chegado aqui em condição de escravizados, praticavam às escondidas seus costumes em uma miscelânea de rituais.

Esse catolicismo popular ganhou um sentido mais amplo, novos contornos e significados. Aos olhos do senhor, inúmeras vezes, foi usado como forma de controle e exibição de poder sobre os que eram seus, e ao mesmo tempo foi ressignificado pelos escravos e indígenas que viram na religiosidade uma forma de se expressar e reconstruir sua identidade cultural. Ressalta-se que o catolicismo brasileiro nasceu permeado com noções básicas e precárias da doutrina católica. Era catolicismo com vida própria, longe muitas vezes das diretrizes da metrópole e com poucos instruídos no Evangelho. A religiosidade africana simbioticamente ligada à cultura popular cooperou de forma sistemática para o impedimento da hegemonia católica no Brasil colonial. A imensidão do país e o número reduzido do clero se tornariam constantes na história do Brasil. Era um catolicismo, como escreveu Souza (2002a, p. 88, 97), que tinha como “característica

básica o seu caráter colonial, isto é, branca, negra, indígena, que refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado [...], tecendo uma religião sincrética”.

Esse catolicismo colaborou, assim, para o nascimento e a consolidação de diversas formas religiosas várias vezes usadas por grupos marginalizados historicamente como instrumento sociopolítico e cultural, a exemplo dos afrodescendentes, que buscam na religião reivindicar o espaço para fortalecimento de sua identidade afro aqui compreendida como uma identidade de reclame de espaço legítimo para expressão da religiosidade latente no indivíduo negro.



Figura 19: Filhos do Congo, festa em homenagem aos santos pretos, cortejo de rua em Salvador

Fonte: <<http://www.schwarze-goetter-im-exil.de/eng/verger/africa/img-13.html>>.

Nota: foto de F. Verger.



Figura 20: Filhos de Gandhi

Fonte: <<http://www.schwarze-goetter-im-exil.de/eng/verger/africa/img-13.html>>.

Nota: foto de F. Verger, Afoxé ligado aos terreiros de candomblé, em Salvador, na década de 1940.

Entre ações e lutas dos afrodescendentes para conquistar seu espaço de cidadania, praticar sua religião e reafirmar sua identidade, constata-se que iniciativas isoladas geradas pela religião oficial plantaram a semente de uma maior tolerância. Em certos momentos de conflitos da história da religiosidade brasileira, a postura contrária a determinadas devoções desconsideradas pela Igreja Católica tradicional auxiliou na propagação de certos cultos populares, como é o caso da devoção a Santa Efigênia e a Virgem do Rosário (SOUZA, 2001). Acrescentam-se a essa lista os santos oficializados para o culto católico como São Benedito que foi “o mais popular dos santos negros, e o seu culto precedeu ao reconhecimento oficial” (QUINTÃO, 2007, p. 17).

No Brasil, a imagem de São Benedito esteve presente nos altares das igrejas ao lado de Nossa Senhora do Rosário. Além dessas, havia preferências às invocações de Maria através de Nossa Senhora Aparecida, Conceição e Boa Morte. A devoção a Nossa Senhora Aparecida ganhou proporção na década de 30 do século XX, quando foi eleita padroeira do Brasil pelo governo Getúlio Vargas, que buscava projetar uma identidade nacional. A escolha da santa como padroeira era uma resposta do governo às ações racistas que o país vinha sofrendo por ser composto, em sua maioria, de mestiços e negros, e a santa seria uma maneira de sacralizar a nação brasileira (ARAGÃO, 2013).

Esse processo foi chamado de apaziguador do racismo, pois incluiu o homem mestiço de forma sacral na nação brasileira, até então visto por outras nações e pela elite branca como intruso e sinônimo de atraso para a nação. Em seguida a santa ganhou muitos devotos entre os afrodescendentes, visto que foi sincretizada com a orixá Oxúm –

senhora das barrigas e do ouro, deusa das águas, de onde supostamente a primeira imagem de Nossa Senhora Aparecida teria sido achada. A santa compõe o panteão dos santos afro-católicos como Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário (SCHWARZ, 1998, *apud* ARAGÃO, 2013).

Em algumas cidades brasileiras, as devoções a Santa Efigênia e São Elesbão se difundem com a adoração a Nossa Senhora do Rosário, que foi amplamente difundida nas irmandades de homens pretos no Brasil colonial. Nas festas promovidas pelas irmandades dos homens leigos e de cor junto aos ritos de culto católico a Virgem do Rosário, vislumbram-se elementos vinculados à cultura difusa religiosa, como o ato de comer juntos mediante a distribuição de comida, danças e tambores. Essas festas diretamente ligadas às irmandades são a culminância anual de suas atividades que, durante o Brasil escravocrata, exerciam um papel sociopolítico executando atividades que iam desde a organização das festas e funerais de seus santos de devoção à compra e libertação de escravos, fazendo dessas irmandades refúgio e espaço de resistência afrocultural.

Os festejos em louvor a Nossa Senhora do Rosário em grandes cidades brasileiras, até as cidades de menor escala, [...] tem sua ascendência na cultura afro-brasileira e na história de resistência dessa população. Os valores próprios do sincretismo religioso, da oralidade, da culinária, da musicalidade são os elos próprios das populações escravas negras [...] (CADERNOS PATRIMÔNIAIS DE MINAS GERAIS, 2012, p. 3, *apud* ARAGÃO, 2013, p. 8).

As duas irmandades negras mais significativas para a diáspora negra no Brasil são as irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e a de São Elesbão e Santa Efigênia, fundadas por africanos e utilizadas não apenas como espaço religioso, mas também como espaço de afirmação cultural. As mais antigas delas são a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos.

A palavra Rosário quer dizer um buquê de rosas que se oferece a Nossa Senhora. Cada Ave Maria é uma rosa oferecida a Mãe com carinho e esperança. Assim, quando o Santo Rosário é rezado completamente, é oferecido um buquê de cinquenta rosas a Nossa Senhora. O grande propagador da devoção ao Rosário foi São Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Dominicanos, no início do século XIII. A Igreja lhe conferiu o título de Apóstolo do Santo Rosário. João Paulo II dedicou o seu Pontificado a Maria Santíssima. Ele declarou, no primeiro dia de seu pontificado: “*Totus tuus Mariae*” (Tudo é de Maria). A devoção a Nossa Senhora do Rosário foi amplamente difundida e

divulgada. Ele acrescentou mais um conjunto de Mistérios ao Rosário, os Mistérios Luminosos, em uma Encíclica que escreveu sobre o Santo Rosário (VASCONCELOS, 1996).

Não há registro sobre o ano de criação da devoção a Nossa Senhora do Rosário no Brasil, mas somente que foi trazida por missionários jesuítas. Ainda assim, em 1639, já constituíam a confraria de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens Pretos, formada por pretos (SOARES, 2000).

A maioria das devoções católicas dos negros está relacionada pela cor da pele, sendo o principal aspecto de identificação dos homens e mulheres afrodescendentes que, geograficamente, têm o continente africano como Pátria-Mãe, com exceção de Nossa Senhora do Rosário, que é branca. Contudo, ela foi adotada como mãe dos negros, associada a Nossa Senhora dos Navegantes, por ter tido sua primeira imagem encontrada no rio por pescadores. A associação de Nossa Senhora do Rosário aos negros surgiu do seu sincretismo com a Orixá Oxúm, senhora dos rios e mãe piedosa, e essa associação é demonstrada em cânticos e orações dedicadas a essa santa.



Figura 21: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Festa na Vila João Vaz, em Goiânia, em 2012

Nota: foto Stefano Simoni.

De acordo com Boschi (1986, p. 25, *apud* QUINTÃO, 2007, p. 15), no passado, os santos negros do devocionário católico eram invocações recorrentes dos negros “não apenas pela afinidade epidérmica ou pela origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras”, e ainda o são.

Outro ponto a salientar é o martírio. Os santos negros reconhecidos no Brasil sofreram maus tratos, sendo submetidos a provações para testar sua fé, resignação, amor ao próximo e a Deus, assim como os negros vindos da África para trabalharem na produção canavieira. Nossa senhora do Rosário, mesmo não sendo negra, haveria passado por todas essas dificuldades, tendo sido apresentada aos negros como mãe zelosa que os ajudaria a conviver com o martírio da escravidão. Em se tratando dos santos negros, como São Benedito, São Elesbão e Santa Ifigênia, além de todos os sofrimentos, há também a cor da pele, que gerava uma empatia ainda maior entre as pessoas negras (OLIVEIRA, 2008).



Figura 22: São Elesbão e Santa Efigênia

Fonte: <<http://diariodorio.com/historia-da-igreja-de-sao-elesbao-e-santa-efigenia>>.

Nota: foto da Igreja de Santa Efigênia e São Elesbão, no Rio de Janeiro, tirada por Paulo Costelan. Não consta data.

São Benedito é oficialmente o patrono dos negros. Nasceu em 1526, na Sicília, Itália. Era filho de escravos etíopes. Sabe-se que o Santo foi pastor, tornando-se depois eremita. Para obedecer a uma ordem do Papa, ingressou posteriormente como irmão leigo na Ordem Franciscana, no convento de Santa Maria de Jesus, nas imediações de Palermo. Ali notabilizou-se como cozinheiro milagroso, pois, com frequência, os Anjos do Céu desciam para ajudá-lo na preparação das refeições. A devoção a São Benedito foi trazida ao Brasil por escravizados de sua região até a Bahia, onde se fundou a sua



primeira irmandade, sendo homenageado junto com Nossa Senhora do Rosário (BRANDÃO, 1986).

A irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário tem sua datação de 1639 e originou na matriz de São Sebastião, no Rio de Janeiro. Por sua localização e expansão da cidade, foi sendo esquecida pelos homens brancos. Ali nasceu a confraria que cresceu rapidamente, fundada e formada pelos pretos de Angola e crioulos. Essa irmandade devolveu a vida religiosa ao bairro e movimentos aos moradores com procissões seguidas de música e estandartes. O seu crescimento gerou conflitos com o poder eclesiástico, fazendo com que o estatuto da irmandade só fosse reconhecido pela Igreja trinta anos depois (SOARES, 2000).

Na mesma igreja e no mesmo período foi fundada a irmandade de São Domingos, formada por pretos da Guiné. A partir de então os conflitos se dividiram entre as irmandades e o poder eclesiástico, que insistia em ditar os ritos das celebrações. Além disso, as duas irmandades disputavam o uso da igreja (SOARES, 2000). De acordo com Soares (2000, p. 136), embora as irmandades brasileiras fossem inspiradas nas portuguesas, elas apresentavam algumas particularidades:

Em cada paróquia é instituída uma Irmandade do Santíssimo Sacramento, que incentivada pelas autoridades eclesiásticas, é a preferida da elite da cidade [...] em cada igreja há pelo menos uma devoção do Orago<sup>24</sup> da casa [...] no Rio de Janeiro São José é a irmandade das famílias ilustres, os pretos e crioulos são devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e os pardos de Nossa Senhora da Conceição. No Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII é impossível pensar a hierarquia social sem levar em conta a hierarquia dos santos.

A autora ainda acrescenta que:

Na cidade do Rio de Janeiro, a Matriz de São Sebastião inaugurada em 1583 é uma das poucas igrejas da cidade a permitir a presença de irmandades de pretos e pardos. Ao longo do século XVII aí se organizam quatro devoções: N. S. do Rosário, São Benedito, São Domingos e N. S. da Conceição. As primeiras são de 'Homens Pretos' e a última de 'Homens Pardos'. Em 1667 as devoções do Rosário e São Benedito se unem, formando uma única irmandade (SOARES, 2006, p. 62).

Essas características ressaltadas pela autora são perceptíveis na formação das irmandades religiosas em todo Brasil, evidenciando os santos pretos, entre eles, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Em contrapartida, Souza (2002a) afirma que, mesmo sem documentação consistente na América portuguesa, em Portugal, nos arquivos de Lisboa, a autora teve acesso a 165 compromissos de irmandades de homens

---

pretos na América portuguesa, sendo dois do século XVI anterior ao citado por Soares (2000), sendo 23 do século XVII, e o restante distribuído entre os séculos XVIII e XIX. A autora acrescenta que, dessas irmandades, 37% estavam localizadas na Bahia; 32%, em Minas Gerais; 18%, no Rio de Janeiro; 12%, em Pernambuco e Rio Grande do Sul. Das irmandades estudadas pela autora, 68 eram dedicadas a Nossa Senhora do Rosário e 68 mencionavam a origem étnica de seus componentes (SOUZA, 2002a). A esse respeito Quintão (2007, p. 163) acrescenta que:

A principal característica das irmandades [...] era a sua autonomia. Através da Mesa Administrativa, geriam todos os seus negócios e decidiam sobre todas as questões internas e externas. A mais famosa dentre as inúmeras irmandades de pretos é a de Nossa Senhora do Rosário.

Segundo Cruz (2007), um dos momentos mais importantes para as irmandades eram a festa dedicada aos santos padroeiros. Essa circunstância era usada para aumentar a receita da irmandade, pois, nesse período, eram recolhidos vários tipos de contribuição (mediante leilões, quermesses e doações) e a taxa de contribuição anual, o que gerava a sobrevivência das irmandades. Enfatiza-se ainda que promover uma vida lúdica era uma das principais atividades das irmandades, pois promovia folia para seus membros e para a comunidade negra em geral. Durante as festas de santos padroeiros, eram eleitos reis, rainhas, imperadores e imperatrizes.

A coroação ocorria no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário, Rei e Rainha do Congo representavam um sistema de governo africano na medida em que possuíam autoridade sobre seus súditos e preservavam aspectos culturais e sociais da África, contribuindo para a integração e solidariedade dos negros no Brasil (QUINTÃO, 2007, p. 166).

As irmandades de cor representavam um meio de homens e mulheres oprimidos pela sociedade se sentirem livres, construindo, assim, um mundo paralelo ao da sociedade escravista. Essas irmandades em torno das festas, eleições funerais e missas construíram identidades sociais significativas no interior de um mundo incerto para os irmãos de cor que viam nas irmandades uma espécie de família ritual em que podiam viver e morrer solidariamente (CRUZ, 2007). Atualmente essas irmandades conservam, em sua essência e prática, alguns dos aspectos de sua fundação como, por exemplo, a eleição de reis e rainhas do Congo, durante os festejos dos santos homenageados, o dizimo dos irmãos, os cortejos de rua ritmados por caixas e outros instrumentos (mais tarde batizados como Congos e Congadas), as danças, as reverências aos santos e a

corte eleita, que contribuíam para a manutenção e o fortalecimento da identidade afrodescendente.

Há registros da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito por todo Brasil com maior representatividade nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Goiás. Outra irmandade negra que se expandiu pelo país foi a de Santa Efigênia e São Elesbão.

Santo Elesbão nasceu na Etiópia, de cuja nação era imperador. Transcreveu-se abaixo o que, em 1735, em Lisboa, o Padre D. José Barbosa, cronista da Casa de Bragança e Membro da Academia Real, relatou sobre o santo:

A vida deste Príncipe é um exemplo para todos os estados de pessoas; os desprezadores do mundo verão um General sem ambição de fama; verão um Príncipe que, sendo dos mais poderosos do mundo, não fez caso de todas essas aparências que, ordinariamente, são avaliadas como realidades permanentes, e que embainhando a espada tantas vezes vencedora da tirania e barbaridade, renunciou o Reino, trocando a Majestade da púrpura pela humildade de um hábito religioso. A virtude não tem parentesco com as cores, porque a alma não participa de um acidente tão leve. E assim como para Deus não há distinção de pessoas, também para a Virtude não há diferença de cores Santo Elesbão, qualificou-o de Advogado dos Perigos do Mar, e afirma ter ele sido o 47.º imperador etíope, e indica que a sua morte ocorreu entre os anos de 530 e 540 (MAURÍCIO, 1946, p. 219-20).

Por sua vez, Santa Efigênia foi um modelo de virtude e de santidade. Filha de rei egípcio, converteu-se à religião católica recebendo a água batismal por intermédio do Apóstolo São Mateus. Indiferente sempre aos prazeres do mundo fez-se religiosa e fundou um convento de freiras carmelitas. A imagem de Santa Efigênia, que é de cor preta como Santo Elesbão, tem o hábito carmelita, escapulário e sobre os ombros uma capa branca. Sua mão direita segura uma cruz e a esquerda uma igreja em chamas, significando o incêndio criminoso que destruiu o seu convento. Aos pés da imagem, um diadema real simboliza o desprezo da princesa pelas glórias da corte nubiana (MAURÍCIO, 1946).

A devoção a esses dois representantes da corte celestial foi por certo trazida para o Rio de Janeiro pelos nativos africanos, durante o tráfico de escravos. A princípio, eram veneradas em uma casa particular na Freguesia da Candelária, onde contavam com muitos fiéis. O pedido de licença para a fundação da Irmandade foi encaminhado a D. Antônio da Guadalupe, Bispo do Rio de Janeiro. Antes de conceder a provisão, o Bispo desejou ouvir a opinião do Vigário da Candelária sobre o assunto. Em 23 de abril de 1740, ele recebia de D. Antônio de Guadalupe a seguinte carta, em resposta à consulta que fizera:

Exmo. Revmo. Sr. São tantas as Irmandades de Pretos que a multiplicidade dellas tem feito menos fervorosa a sua devoção; já os pretos minas têm outra confraria do Menino Jesus cita na Capella de S. Domingos, na qual não há muito fervor e augmento, porém agora se apresenta um rol de mais de setenta Irmãos e Irmãs que se têm aggregado a estes Santos; e me parece que por serem da sua cor serão mais eficazes e constantes no fervor e devoção que agora mostram ter. V. Excia. mandará o que fôr servido (MAURÍCIO, 1946, p. 6).

A Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia foi fundada por africanos oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique, aproximadamente em 1740. Essa Irmandade foi criada inicialmente na Igreja de São Domingos, na Freguesia da Candelária (SOARES, 2000). Mesmo com a aprovação do Bispo, datada de 1740, apenas em 1767 chegou ao Rio de Janeiro vindo de Portugal o ofício em que se considerava revalidada a permissão para a instituição da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. A festa a esses santos, assim como na irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, é marcada por rituais de coroação de rei e rainha negros, seguida de cortejos, danças e cantos que remontam aos cortejos e às danças africanas da região do Congo. Sobre essa festa, no estado de Goiás, o naturalista Jonh Emanuel Pohl (1819), em viagem pela capitania dos Goiazes, no século XIX, enfatiza, em sua descrição, a importância simbólica do culto a esses padroeiros na distinção de um grupo de negros, no sertão dos Goiazes:

Outra festa, com que se alegram o ano inteiro, celebram os negros livres em homenagem a uma santa negra africana de nome Ifigênia. Nessa ocasião fazem tudo que podem para abrilhantarem a festa e superarem os brancos em suas iniciativas semelhantes. Foi celebrada em 24 de junho. De acordo com o uso, duas semanas antes compareceram perante o vigário os delegados dos negros solicitando a licença para a realização da festa. Foi-lhes concedida. Na tarde do mesmo dia, vários negros, vestidos de uniformes portugueses, a cavalo (ornados os animais de campainhas e fitas), primeiramente galoparam um pouco pelas ruas e depois dirigiram-se à igreja. Lá receberam uma bandeira com a imagem de sua Santa e içaram-na num alto mastro diante da porta da igreja como sinal da celebração da festa. Tudo aconteceu sob incessantes disparos de morteiros e mosquetas. Depois cavalgaram em redor da igreja e, em seguida, marchou o cortejo para a igreja paroquial, em cuja praça aberta foram feitas evoluções de grande destreza. E, de casa em casa, desejavam votos de felizes festas. Sob o contínuo rufar dos tambores, disparos de espingardas e o ressoar de vários instrumentos nativos do Congo, além de outros sons, seguem os participantes para a casa do imperador (nesta festa também se elege um), onde um negro grita continuamente 'Bambi' e o coro em unísono responde 'Domina', o que significa: o rei tudo governa. A horrível gritaria, que chegava até nós, não nos deixou pregar os olhos durante toda a noite (POHL, 1819, *apud* RABAÇAL, 1976, p. 13).

Por essa descrição feita pelo autor é possível perceber o estranhamento que a festa causava em algumas pessoas pelo misto de seus símbolos e significados. Oliveira

(2006) acrescenta ainda que a folia<sup>25</sup> dos irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia previa também a criação de um estado em que eram eleitos Imperador, Imperatriz, Príncipe e Princesa, ou seja, toda a corte real, e que essa eleição era feita entre os membros da irmandade. A corte participava do cortejo nas ocasiões festivas para maior prestígio e aplauso dos santos.

Ao analisar esse estado de folia, compreendida aqui como estado festivo de euforia, Soares (2000) afirma que a eleição dos reis permitia que as identidades étnicas aflorassem, partilhando-se, então, o poder entre os diversos segmentos que compunham a irmandade.

Naquele momento, negros cativos e libertos eram iguais. Mesmo a irmandade sendo composta por várias etnias, durante esse processo, eram apenas irmãos. Ao discorrer sobre identidade étnica, D'Adesky (2001) afirma que o ser humano é social e, portanto, sua identidade é também fruto de sua interação entre o outro e o meio. A compreensão de Hegel (1989) sobre o homem baseava-se no desejo de reconhecimento. Segundo este autor, o homem deseja o desejo do outro, ser reconhecido pelo outro, ou seja, sua humanidade e dignidade estão intimamente ligadas ao valor que o outro lhe atribui. Partindo dessa reflexão, durante a eleição dos reis, os afrodescendentes se viam reconhecidos não apenas como descendentes de africanos, mas de reis e rainhas. Dessa maneira, a identidade implica um processo constante de identificação do 'eu' ao redor do outro e do outro em relação ao 'eu'. O olhar sobre o outro ressalta as diferenças e, por estas, a consciência de uma identidade étnica (D'ADESKY, 2001).

Essa questão parece explicitar-se de uma forma mais clara quando se observa que a estrutura do 'estado' folia poderia evocar algumas estruturas políticas existentes na Costa dos Escravos de onde provinham os pretos minas fundadores da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro. Esse estado é ponto ápice das festas em homenagem aos santos de devoção. Tais festas de Congadas são vistas até os dias atuais em todo Brasil, de forma especial nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás, como momento e espaço afrocultural em que os participantes conseguem, de certa forma, recriar o seu país de origem.

Mesmo tendo nesses estados registros de um maior número da irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, a irmandade de Santa Efigênia e São Elesbão

---

<sup>25</sup> O primeiro significado da palavra folia era dança ao som de pandeiro ou adofe. Numa das conceituações dadas por Bluteau (*apud* SILVA, 2002), folia expressava a realização de danças com instrumentos, com muito ruído, muita extravagância e confusão, que os que andavam nela pareciam doidos.

também está presente de forma expressiva em Goiás e Minas Gerais. Suas festas agregam, além de cavalgadas e Congadas, outros folguedos.

A Congada também é conceituada por estudiosos como Brandão (1985) como a junção de todos os Ternos (Moçambiques, marujadas, catopés, bandeirinhas etc.). Ela apresenta ainda vários outros nomes dependendo da região em que acontece. Para exemplificar essa afirmação, seguem, no Quadro 1, explicações com alguns nomes que esse folguedo recebeu, assim como regiões e datas onde foram vistos.

Quadro 1: Primeiras manifestações de folguedos

MANIFESTAÇÕES	REGIÃO	AUTOR/ANO
Congada; festa em homenagem a rainha D. Maria I	Santo Amaro (BA)	Rabaçal (1937)
Folgueto/Congada; São Benedito e Nossa Senhora do Rosário	Campinas (SP)	Rabaçal (1865)
Cucumbis	Bahia	Mello Moraes (1830)
Congada, Coroação de D. João VI	Minas Gerais	Martius (1818)
Folgueto a Santa Efigênia	Traíras (GO)	Pohl (1819)
Comédia de Carlos Magno	Vila Boa de Goiás	Pohl (1819)

Fonte: Rabaçal (1976).

Ressalta-se a presença do Congo em Goiás enfatizada na descrição feita pelo naturalista Jonh Emanuel Pohl (1819, apud RABAÇAL, 1976), exposta com data no Quadro 1. O autor observou, por ocasião de sua estadia na região, no domingo de páscoa, que uma representação folclórica revivia a comédia de Carlos Magno, na qual os personagens femininos eram encenados por homens. 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).

O caso de Traíras citado pelo autor faz alusão a outro contexto daquela época, pois esse mesmo festejo em homenagem a Santa Efigênia já acontecia no Arraial de Meia Ponte, Pirenópolis (SILVA, 2001). 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. E nesse processo de reinvenção o sincretismo aparece como elo entre as várias culturas que se expressaram nessa

manifestação que, por ter origem africana, aglutinou em seus rituais muitos elementos. Nesses elementos nota-se a presença dos grupos étnicos da qual se originou, de forma especial, a etnia bantu. Em seu lado lusitano, a devoção rosarina composta por diversas Virgens Marias se destaca, assunto que será abordado com mais ênfase no próximo tópico.

## 2.2 VIRGEM DO ROSÁRIO E SÃO BENEDITO: AS IRMANDADES NEGRAS EM GOIÁS

As irmandades negras em Goiás, em especial as de devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão, além de uma vivência religiosa, são percebidas por pesquisadores da religião e comunidades onde estão inseridas como uma prática cultural.

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. A esse respeito Geertz (1989) acrescenta que, quando se analisa a percepção religiosa de um grupo em uma determinada dimensão cultural, percebe-se que a religião, no plano da experiência humana, ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica.

A religião é analisada por Geertz (1989) em sua dimensão simbólica. Por sua vez, os elementos simbólicos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 1989, p. 104-5).

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.

Durante esses festejos, os devotos saem às ruas em cortejo, que também é conhecido em Goiás como Congada ou Congo. As Congadas são a culminância de mais um ano de devoção aos santos padroeiros. Durante a festa dos oragos, os devotos revivem suas danças e sua origem real com a coroação de seus reis e rainhas. Nesse

período, pessoas comuns marginalizadas pela história passam a compor a realeza, reverenciando, mesmo que simbolicamente, os vestígios que os ligam aos seus ancestrais que, ainda que escravizados, conseguiram transpor sua cultura para novas terras reafirmando, assim, sua identidade étnica.

Brandão (1977), ao abordar sobre identidade étnica, afirma que, na década de 1970, a categoria 'negro', assim como 'índio', eram categorias étnicas social e antropologicamente estabelecidas. Na década de 1970, Brandão (1977, p. 26) identificou três autorrepresentações dos negros vilaboenses: a) "peão", b) "preto" e c) "Congo".

Nas palavras do autor, "preto" é uma categoria ideológica local. É o nome com o qual se designam "as pessoas de pele mais escura", descendentes próximos ou remotos de escravos. O "Peão" originou-se do emprego da mão de obra que foi escrava (utilizada na "cata" do ouro), mas que, depois da passagem da economia mineradora para a agropastoril, tornou-se mão de obra assalariada, por baixo preço. Se antes o preto foi escravo, na economia agropastoril, tornou-se um "agregado" da fazenda, ao mesmo tempo, "dependente e parceiro", um "empregado-servo". Já o "Congo" é uma autorrepresentação, denominada simbolicamente, relacionada à prática cultural da "Congada". Nesse sentido, pertencer à irmandade era elevar-se à categoria de Congo e com isso ser visto de forma diferenciada na sociedade (BRANDÃO, 1977, p. 19, 42, 65-6).

A devoção rosarina, tanto por parte dos brancos quanto dos africanos escravizados, assim como a prática da reza do rosário/terço, adquiriram, no interior do Brasil, características específicas de acordo com a região. No próximo tópico, abordar-se-á acerca das especificidades da então capitania dos Goyazes, hoje estado de Goiás. Para isso discorrer-se-á também sobre o processo de ocupação dessa região com ênfase nos principais grupos escravizados que adentraram esse sertão, pois as irmandades negras dessa região carregam, nas suas práticas devocionais, características específicas desses grupos. Sem esse entendimento seria impossível compreender a formação das Congadas neste estado, em especial em Goiânia.

### 2.2.1 O Rosário dos Pretos na Capitania dos Goyazes

Goiás foi fundada por volta de 1726, na década em que o ouro foi descoberto no Rio Vermelho, e logo se tornou o centro político de uma região que se estendia por um



arco que incluía Carmo ao Norte, Santa Cruz ao Sul e Vila Boa a Oeste. Para compor a força de trabalho, durante todo o século XVIII, foram introduzidos africanos de diversas proveniências. No auge da exploração aurífera, a década de 90 daquele século XVIII, havia 40 mil escravos, em uma contagem subestimada (GOMES; TEIXEIRA NETO, 1993, *apud* MIRANDA, 2011).

Dos portos de Belém, São Luís, Salvador e Rio de Janeiro provinham os escravos, nesta ordem de importância, evidenciando uma possibilidade de conhecer a origem dos escravos a partir dos portos africanos com os quais se negociavam os escravos trazidos.

Analisando os batismos de adultos entre 1794 e 1827, Karash (2000, *apud* MIRANDA, 2011) descreveu três grandes grupos: do Oeste Africano (Mina, Nagô e Buça), da África Central (Angola, Rebolo ou Libolo, Benguela, Cabinda, Congo, Manjolo ou Munjolo, Mucumba) e do Leste da África (Moçambiques).



Figura 23: Africanos de origem Mina  
 Fonte: Soares (2000).  
 Nota: desenho de Jacques Burkhardt.

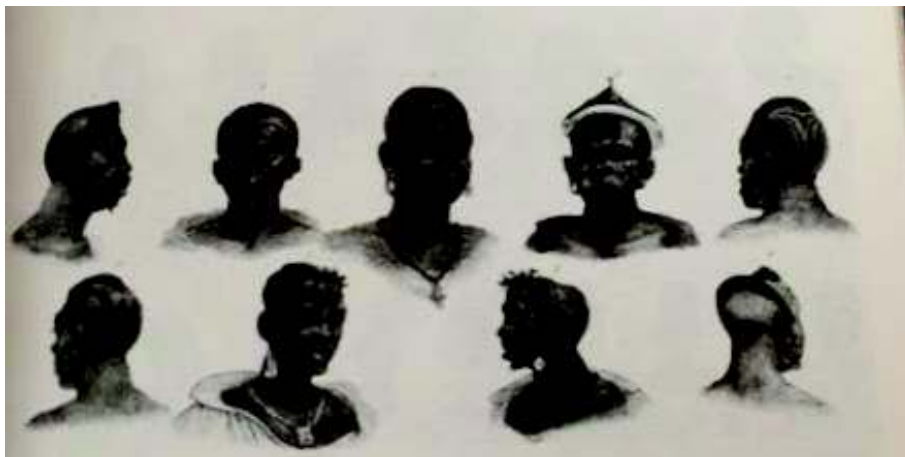


Figura 24: Africanos de diversas etnias da metade do século XIX  
 Fonte: Soares (2000).  
 Nota: desenho de Debret.

Com base nessa informação, enfatizar-se-á a composição da comunidade africana em Goiás naquele período, assim como a repartição étnica dessa população entre as irmandades negras organizadas na capitania no intuito de cristianizar os africanizados.

A revisão das listas de membros feitas por Karash (2000) apresenta, na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 12 africanos, sendo 9 angolanos, 2 minas e 1 conguinho. A maioria dos membros é listada com nome e sobrenome, evidenciando sua condição de negros crioulos, escravos, livres ou forros. Aparentemente as identidades étnicas se misturam, visto que temos registro de Congo e Angola na mesma Irmandade. Um registro documental apresenta essa mistura em Cocal, na Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, mas com a ressalva que havia alternância de comando entre africanos e crioulos. Essa mistura também é perceptível nos registros da irmandade do Rosário e São Benedito, no Rio de Janeiro, região de onde vieram muitos escravizados para a capitania dos Goyases (KARASH, 2000, *apud* MIRANDA, 2011).

As especificidades étnicas são mantidas no registro oral das tradições negras na região e estas podem ser observadas atualmente nas festividades populares de Nossa Senhora do Rosário, em Catalão, e em uma Congada goiana, a Congada da Vila João Vaz, por sua ligação próxima às Congadas catalinas. Entre essas particularidades, nota-se que os Congos dançam como Moçambiques. Os Moçambiques dançam fazendo coreografias<sup>26</sup> de reverência aos santos homenageados e seus cânticos fazem um misto de lamento e louvor. Eles têm a incumbência de guardar a coroa e a imagem dos santos e por isso sempre dançam de forma curva fazendo reverência como um sinal de

<sup>26</sup> A coreografia também é chamada de embaixada e pode ser em forma de dança ou de teatro, no caso do Congo de Goiás, que faz embaixada enquanto teatraliza a história de Carlos Magno.

adoração. Congos e Moçambiques agradecem a Senhora do Rosário porque ela lhes prometeu em uma visão a liberdade deles. Senhora do Rosário é nomeada por eles como a Rainha do Céu, do Congo e de Angola (BRANDÃO, 1985).

Em seu livro *Devotos da cor*, Soares (2000) descreve como, no Rio de Janeiro, a mesa da irmandade é composta por cargos executivos e por uma corte formada por um rei ou um imperador, rainhas (perpétuas e do Congo), duques, marqueses e condes. Aos detentores de cargos executivos é atribuída a direção da irmandade. Aos reis compete encabeçar agremiações chamadas “reinados”, “estados imperiais” ou “folias”, mais comumente conhecidas. O reinado pode sair à rua várias vezes ao ano, de acordo com os recursos e a vontade dos reis, mas seu principal objetivo é a coleta de esmolas para a festa dos oragos da Igreja, sobretudo o patrono da irmandade ou os patronos. Esse grupo sai a público em trajes especiais com manto, coroa, cetro, bastão e vara ao som de tambores e outros instrumentos (SOARES, 2000).

Nos primórdios da festa em Goiás, a corte tinha passagem solene e adquiria mais pompa e circunstância quando os donos de escravizados cediam joias, adereços e ricos trajes para a festa. A irmandade do Rosário em Goiás também elegia reis e rainhas a cada ano, inclusive por nação. Há registro, em um mesmo ano, de eleição de rei Congo e rainha Angola em Goiás e no Rio de Janeiro. Soares (2000) afirma que diversas festas, cortejos, impérios e danças remontam a uma “continuidade descontinuada” das expressões nascidas das associatividades africanas e descendentes no contexto brasileiro, dentre elas, as Congadas.

Em sua obra *Memórias históricas*, Curado (1989) descreve o que para ele é um marco em sua infância, a festa que ele chama de “Entrada da Rainha”. O autor inicia a descrição com a seguinte pergunta: “Quem hoje se lembra da Entrada da Rainha, festa profana e religiosa que abalava a cidade inteira de Goiás?” (CURADO, 1989, p. 129). Então segue descrevendo a sua percepção da festa, dando ênfase aos seus preparativos: “Com antecedência de semanas, naqueles bons tempos, se preparava a entrada da rainha. Assanhavam-se todos os escravos e os seus senhores, com prazer, anuíam a seus desejos” (CURADO, 1989, p. 129).

Essa descrição demonstra que toda a cidade era envolvida no espírito do festejo. Seu relato expressa que se coroavam apenas rainhas em Vila Boa. Talvez, pelo contexto geográfico de Goiás, fosse impossível para o autor, mesmo sendo “letrado”, compreender que esse processo adivinha de outras regiões. Ele prossegue com a descrição: “As mucamas preparavam muito tempo antes a entrada da rainha. E era de ver os roupões de

montar a cavalo, os adereços, as luvas e os complicados penteados das mucamas” (CURADO, 1989, p. 129).

Curado (1989, p. 129) evidencia ainda o modo como o cortejo era formado pelos melhores animais e arreios, bem como destacando a riqueza dos trajes:

Os melhores cavalos e bestas de sela eram exibidos então. Arreios com incrustações em prata faiscavam à luz do sol, os cavaleiros traziam esporas de prata, botas reluzentes, chapéus de abas largas. E o imponente cortejo se formava no Areião.

O cortejo, formado por casais, é descrito como um grande grupo de centenas de pares:

Eram duzentos ou trezentos cavaleiros, cada qual com sua dama (mucama) ao lado, que desfilavam pomposamente pelas ruas de Vila Boa, com foguetaria à frente do préstito e a respectiva Banda de Música. Era certo haver algumas quedas que divertiam o populacho (CURADO, 1989, p. 129).

Um cortejo se dirigia à Igreja do Rosário. Isso indica uma boa relação do seu sentido com o orago, onde eram recebidos pela autoridade eclesiástica, que vinha à porta, o rei e a rainha, sendo conduzidos à poltrona preparada para eles. Durante essa entronização do casal real, o autor descreve que a Congada dava uma embaixada à porta da Igreja (CURADO, 1989). Após essa rica descrição dos festejos ligados a irmandades do Rosário e São Benedito em Goiás, o autor afirma que outras tantas tradições ligadas à antiga festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito desapareceram sem deixar na memória dos tempos traço algum (CURADO, 1989).



Figura 25: Rua direita ao fundo Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos  
Nota: foto do acervo pessoal de Antônio Carlos Costa.



Figura 26: Largo e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos  
Nota: foto do acervo pessoal de Vinicius Fleurí, Acervo Antônio Carlos Costa.



Figura 27: Largo e Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos em dia de comemoração religiosa  
Nota: foto do acervo pessoal de Elder Camargo de Passos.



Figura 28: Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1940  
Nota: foto do acervo pessoal de Elder Camargo de Passos.



Figura 29: Construção da torre da Igreja de Nossa Senhora do Rosário em 1943  
Nota: foto do acervo pessoal de Elder Camargo de Passos.

O suposto desaparecimento da festa e da Irmandade do Rosário em Goiás sugerido por Curado (1989) expressa um silenciamento das manifestações e da presença africana na cidade. Em oposição a isso, Brandão (1985) relata um deslocamento dessa manifestação que, na mesma época de ‘desaparecimento’ em Goiás, renasce com todo fervor em Catalão, que, atualmente, aparece como principal espaço para essa manifestação religiosa e cultural.

Com esse deslocamento, Brandão (1985) sustenta ainda a preponderância da presença negra, exclusivamente, como característica das Congadas em Goiás, sendo excluída, quase totalmente, a presença branca, exceto como público da festa. Ressalta-se ainda, a partir do texto de Saint-Hilaire (1975b), a existência de uma Folia do Divino, em Currálinho (atual Itaberaí), no mês de agosto, na qual se celebra a padroeira Nossa Senhora da Abadia. Esse relato demonstra que a folia pode flutuar no calendário litúrgico, participando dos festejos paroquiais, assim como as Congadas de Goiás (DEUS; SILVA, 2003). Sobre a irmandade negra em Goiás existem poucas fontes escritas e boa parte delas se encontra nas mãos de pessoas comuns da cidade, o que dificulta o acesso, como o caso de parte do compromisso de criação da irmandade transcrita abaixo:

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rozário erecta na Villa Boa de Goyazes vai numerado, e por mim rubricado na conformidade das Reais Ordens e tem as folhas que constam do seu encerramento. Rio de Janeiro 14 de novembro de 1811. Nesta Irmandade não haverá número certo de Irmãos e Irmãs, por que na mesma se aceitarão para mais prompto serviço, honra e louvor de Nossa Senhora do Rozário, todas as pessoas pretas, e de qualquer condição e qualidade, que nella se quizerem assentar por Irmoans, tanto de hum sexo como de outro assim cazados, como solteiros todas as vezes que tiverem doze annos de idade, e dahi para sima para o que o vos crie das Irmandades junto com o Thezoureiro e Procurador farão os assentos no Livro delles recebendo primeiro a esmola de duas oitavas de entrada, declarando-lhe que cada hum apresentarão na primeira meza para se fazer carga no Livro de entrada e sahida do cofre. E da mesma forma o praticarão com as pessoas que quizerem se remidas, pagando dezaseis oitavas por huma só vez, sendo preto o que se remir não ficará izento dos cargos para que foi eleito (ALMEIDA, 2001, p. 2).

Há registros que apontam para existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Goiás até o final de 1883, coexistindo até a destruição da antiga capela construída por africanos para abrigar a irmandade por ordem dos dominicanos. No mesmo espaço foi edificada uma igreja estilo neogótica e sua construção, a partir de 1932, representou o silêncio de memórias, identidades, cultos, festas e lembranças da Irmandade negra.

Quando os primeiros missionários chegaram a Goiás, em 1883, a Irmandade dos Negros ainda existia, mas em grande decadência. Havia muito que as minas da Califórnia, da Austrália, do sul da África, exploradas com todos os aperfeiçoamentos que a ciência, excitada pela cobiça, pudera inventar, causaram o abandono das do Brasil, sobretudo as de Goiás. Só se falava delas como de um fato histórico muito afastado no tempo. Por outro lado, em virtude de certas disposições legislativas proclamando a extinção progressiva da escravidão, o número de escravos havia diminuído muito. Efectivamente, a igreja do Rosário estava quase vacante e, esperando que o seu sucessor, D. Duarte Silva, suprimisse pura e simplesmente a Irmandade dos Negros, D. Gonsalves entendeu entregar sua igreja aos missionários. Tomaram estes posse dela, ao mesmo tempo em que de uma casa que lhe ficava contígua (GALLAIS, 1942, p. 71-2).





Figura 30: Igreja de Nossa Senhora do Rosário em estilo neogótico na década de 1950.

Nota: foto do acervo pessoal de Elder Camargo de Passos.

Valendo-se dessas observações, compreende-se que, no caso de Goiás, a erosão das irmandades, na sua forma associativa, teve sua culminância com a chegada dos novos missionários e com a destruição da capela. Depois disso as festas se separam do orago da irmandade para vincular-se à dinâmica das festas litúrgicas da “nova Igreja”, celebradas nas localidades. Assim, sugere-se que essas festas, cortejos e folias se vinculam às devoções religiosas e não exatamente às formas associativas locais. Essa é outra peculiaridade de algumas Congadas de Goiás, a exemplo do Congo ainda dançado na antiga capital, que se apresenta, segundo Brandão (1985), de acordo com os convites eclesiais.

Destaca-se que as folias do Divino e de Reis não estão ligadas a um grupo étnico específico. Já as Congadas são identificadas por pesquisadores como Brandão (1977) e Deus e Silva (2003), dentre outros que pesquisam essa manifestação em Goiás como uma festa de reis negros, como vinculadas aos africanos e afrodescendentes como uma manifestação de resistência étnico-cultural.

A complexidade dos rituais que envolvem as festas em homenagem aos santos negros remete a diversos grupos africanos dos quais as irmandades se originaram.

Enfatiza-se que os diversos folguedos Congo, congados, Moçambiques, catupés e muitas outras designações encontradas durante a pesquisa apontam para uma única direção: homenagear os santos de devoção. Isso ocorre porque, mesmo quando as apresentações de congado estão dentro de outro contexto religioso, a dança, os toques e os cânticos de louvor fazem referência aos santos negros. Brandão (1977) afirma a existência da memória do Congo, na Cidade de Goiás, onde as irmandades negras não existem há mais de um século, mas nem por isso os santos negros deixaram de ser louvados e homenageados por seus devotos, que mantêm a prática da devoção através de sua dança, o Congo.

Em suma, os Congos, as Congadas, os catupés e as diversas variações de folguetos já citados neste texto consistem na culminância das atividades das irmandades negras, nas festividades que anualmente reuniam e reúnem os irmãos (devotos) para homenagear seus santos benfeitores. Os folguetos constituíam e ainda compõem um meio de ascensão dentro da própria classe, funcionando como um instrumento de proteção de seus integrantes, não só no âmbito da própria coletividade, mas ocasionalmente aos olhos dos membros de outras comunidades (RABAÇAL, 1976).

Destaca-se que a devoção a esses santos é para esses grupos referência não apenas religiosa, como também cultural, a exemplo de regiões onde as irmandades não existem mais e ainda assim os grupos se reúnem para cantar e dançar em homenagem aos seus santos e através deles a seus ancestrais (SOARES, 2000). A complexidade dessas festas com ênfase nas Congadas será dissertada no próximo item.

### 2.3 AS CONGADAS E OS CONGUEIROS NO BRASIL

A reunião de todos os Ternos é a Congada. Esse foi o conceito de Congada dado a Brandão pelo general da Congada de Catalão, Gabriel, em 2005. Ao ser indagado por Simoni, em 2014, sobre o que é a Congada, o capitão Ozório da Congada João Vaz respondeu: “Congada é tudo, né! E quando junta tudo, todos os Ternos pra louvar os santos”. Ozório Alves é capitão do Terno Verde Preto da Congada da Vila João Vaz em Goiânia. A conceituação dada por esses dois mestres da Congada vai ao encontro ao conceito de Macedo, pesquisador de culturas populares com núcleo na religiosidade:

Entende-se como Terno de Congada os diferentes agrupamentos de congadeiros que comumente participam das festas de Congada por todo o Brasil. Estes podem se dividir entre diferentes tipos: Moçambiques, Congos, catopés, marinheiros, penachos, vilões, entre outros (MACEDO, 2007, *apud* CARVALHO, 2008, p. 3).

As Congadas acontecem desde que os primeiros africanos escravizados chegaram ao Brasil. Elas representam a coroação dos reis de Congo e Angola e as lutas entre reinos africanos ao longo da história. Elas foram assumindo características próprias, desde suas vestimentas aos instrumentos tocados, dependendo da região em que estavam inseridas. No caso da Congada Goiana, esses instrumentos eram caixas, violas e chocalhos. Com o passar dos anos, as Congadas começaram a ser acompanhadas por tambores, sanfonas, pandeiros, dentre outros instrumentos (MUNANGA; NILMA, 2004).

Esse festejo popular apresenta uma mistura de elementos da tradição africana de origem Banto com o culto aos santos católicos padroeiros dos escravos, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão. Essa expressão afrocultural está presente em vários estados do Brasil, com maior representatividade na cidade de Ouro Preto, no estado de Minas Gerais, onde teve origem com a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em 1711. O congado é também caracterizado como Candombe, Moçambique e Congo (MUNANGA; NILMA, 2004).

Por Candombe se compreende uma forma de expressão cultural dos congados (Congadas), posteriormente surgindo o Moçambique, em que se cultuam objetos aos quais se atribuem influências sobrenaturais (MUNANGA; NILMA, 2004). Segundo Munanga e Nilma (2004), existem vários mitos que circundam o surgimento da Congada. Dois deles foram aqui analisados. O primeiro faz alusão ao início da devoção a Nossa Senhora do Rosário, pois remete a um de seus diversos milagres que a consolida como mãe protetora dos escravizados. O segundo é o mito de origem da Congada mineira, a mais popular do Brasil atual.

Há um mito que conta que mãe Maria era uma negra escravizada que estava preparando comida para os lavradores escravos, quando viu uma senhora muito bonita sentada sobre um muro. Mãe Maria percebeu que aquela senhora linda que estava olhando e sorrindo para ela era nossa senhora e correu para contar ao senhor. O senhor não acreditou e deu-lhe uma surra mandou-a voltar a cozinhar. Cheia de marcas da surra, levou aos escravos o almoço e contou-lhes sua história. Entre eles havia Virgulino, Matias e Belchior que ao escutarem sua história disseram; É a nossa Senhora do Rosário, 'Uanta mangra de rozandaro!' e começaram a cantar na roça suas cantigas, nesse instante a santa saiu do mar satisfeita, acompanhada por negros que junto com ela caminhavam sobre as águas e choravam de alegria. Das lágrimas de nossa senhora que chegaram ao chão nasceu um ramo chamado lágrimas de nossa senhora (MUNANGA; NILMA, 2004, p. 149).

Esse mito ressalta a devoção a Santa Mãe e a ligação feita pelos escravizados de Nossa Senhora do Rosário ao orixá feminino Iemanjá, grande mãe dos homens e orixás, que reina no mar. Esse mito enfatiza o porquê desse sincretismo praticado pelos escravizados e o surgimento dos cânticos e da dança em louvor à santa. O segundo mito transcrito por Munanga e Nilma (2004) trata sobre a origem da Congada em Minas Gerais e é a história de Chico Rei.

Chico Rei era um escravo que veio da África junto com outros membros de sua família. Durante a viagem rumo as Novas Terras parte de seus familiares (esposa e filhos) morreram, com exceção de um. Ao aqui chegar foi batizado com o nome de Francisco e foi instalado em Vila Rica (MG). Com o tempo comprou, por meio do padre Figueiredo, sua alforria e logo após a de seu filho. Posteriormente, comprou outros cativos e uma mina de ouro supostamente esgotada. Por ter sido batizado, tornou-se devoto de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário, erguendo uma capela em devoção a elas. Em outubro havia grandes festejos na região chamados por eles de Reisado, onde Chico Rei desfilava com sua esposa, a quem se atribuía o título de rainha, e com os filhos, todos de coroas, cobertos de mantos e indumentárias em ouro, sempre precedidos por batedores, músicos e dançarinos, entoando ladainhas (MUNANGA; NILMA, 2004, p. 151).



Figura 31: Corte de Chico Rei  
Fonte: Tanaka (2012).

Nesse mito destaca-se a organização da festa de Congada, o surgimento da irmandade dos negros, a construção da Igreja dos santos. Contudo, dá-se ênfase também à função social dessa irmandade, ressaltando o trabalho de Chico e de seus súditos nas lutas pela libertação do seu povo. Dessa forma, a Congada aparece com uma dança de autoafirmação identitária e um instrumento de resistência social, pois era incluyente e cultural, fazendo alusão aos ancestrais.

Outro folclorista a definir Congada é Cascudo (1980), que a conceitua como autos

cujos elementos formadores foram préstitos, embaixadas, reminiscências de bailados representativos de lutas guerreiras, alusões a grandes rainhas africanas como *Nzinga Mabandi de Ndomgo-Matamba* e seu cortejo formado por várias Guardas, cada qual com sua função. A palavra guardas, de acordo com Brandão (1985), é o nome designado pelos grupos de Congada para definir os diferentes grupos que a formam. Esses também podem ser chamados de Ternos ou Guardas. Dentre as Guardas estão o Congo, Moçambique, Catopés, Marujos, Caboclo, Vilão, Bandeirinhas. Essa pluralidade discursiva e estética pode ser explicada pelo fato de o grupo de Congo ser quase sempre a menor guarda de dança da Congada. Cada grupo de Congo pode ser chamado de Terno. E o comando deles é entregue a um capitão. O restante dos integrantes de um Terno é formado pelos “soldados”, também conhecidos como “brincantes, caixeiros, congueiros”, conforme a particularidade de cada grupo. Por fim, a reunião de todos os Ternos é a Congada.

Apesar da complexidade da composição a olhos leigos, ressalta-se que as hierarquias são bem evidentes e que esse é o principal elemento que consolida a unidade da Congada, pois, acima de cada capitão-de-Terno, é aceita a autoridade de um general-de-Congada. Esse general é escolhido pela diretoria da irmandade, e o seu cargo é perpétuo, mas todos, sem exceção, estão sob as ordens dos reis e rainhas da irmandade, autoridades máximas em todas as Congadas (DEUS; SILVA, 2003).

Os Congos, Congados e Congadas acontecem durante os festejos em homenagem aos santos protetores dos negros. Durante esses festejos, acontece a coroação de reis e rainhas do Congo e angola, novenas em louvor aos santos e levantamento de mastro com a bandeira dos santos homenageados. Esses são cortejos solenes, cantos, danças (Congadas, dentre outras), visitas às casas dos fiéis e encontro de Ternos que seguem dançando de acordo com o calendário religioso de cada região. Essa estrutura descrita acima faz parte do ritual de saudação a Virgem (do Rosário e Santa Efigênia), como também a São Benedito e São Elesbão. Sua aparição também pode estar ligada a festas oficiais particulares, mas sempre reverenciando os santos padroeiros do grupo e seguindo uma estrutura que, dependendo do grupo, pode ser descrita em cinco grandes motivos condutores citados a seguir:

1. Desfile por vias e logadouros públicos, em direção a cenários religiosos, ou cortejos, cujos participantes acompanhados por grupos instrumentais entoam versos desempenhando rápidos passos coreográficos;
2. A representação de lutas entre mouros e cristãos, com base, em alguns casos, em episódios da história de Carlos Magno e dos doze pares da França;
3. A teatralização de lutas entre um rei do Congo e uma rainha Ginga;

4. A encenação de embaixadas com encontros guerreiros;
  5. O desenvolvimento de embaixadas diplomáticas entre realezas distantes.
- Entre si, esses motivos se assemelham por se apresentarem com configurações de bailados de espadas ou bastões entremeados por diálogos entre personagens solistas ou até coro constituído pelos demais participantes em sequências que recebem dos próprios dançadores o nome de embaixadas; essas por muitas vezes são encenadas pelos cortejos em que os personagens aparecem hierarquizados na marcha de acordo com a importância do papel que desempenham na dramatização (RABAÇAL, 1976, p. 63).

Em respaldo a essa colocação faz-se necessária a transcrição de algumas manifestações de Congadas citadas por Rabaçal (1976), em seu livro *As Congadas do Brasil*, de 1933, obra citada por alguns pesquisadores de religiosidade popular a partir desta data, como Souza, Soares e Brandão, dentre outros. Seguem alguns exemplos:

- a) Franca, estado de São Paulo, registro de Vida Palma 1913:

O rei todo empertigado, dava passos majestosos, solenes para frente até a porta da casa do festeiro, inclinava-se ligeiramente, recebendo dele um ramallete de flores, e volvia. [...] separados por alas, ora afastavam-se do rei seguindo para direita ou para esquerda, descrevendo duas vezes uma curva, de modo a vir cada qual para o seu primitivo lugar completando o círculo, em alas paralelas (RABAÇAL, 1976, p. 65).

- b) Itaúna, Minas Gerais, registro de João Dornas Filho:

Durante os três dias da festa, a manifestação notada nesta cidade é organizada da seguinte maneira: a frente, guiados por um estandarte da senhora do Rosário que é ladeado por guardas de toalha de crivo ao pescoço, vão os Moçambiques atrás vem os Congos. Imediatamente vêm os reis perpétuos de coroa na cabeça e sob pálio ladeado por cortezãos empunhando as varas (emblemas de autoridade bastões). Seguem-se por fim os reis temporários, também sob pálio com coroa e sceptros de prata. Na cauda, a multidão suarenta e devota, que acompanha o cortejo até o alto da capela, onde cumpre promessas e se embebeda nos botequins improvisados em torno do templo. Os Congos obedecem a uma organização meio militarizada, colocados em duas fileiras, um após a outra, em cujo centro vai o capitão, tirando as cantigas, que são respondidas pelo resto da turma (RABAÇAL 1976, p. 66-7).

Nessas descrições encontra-se uma rede de relações traçadas na vertical, com a hierarquia da Congada, e horizontal, dos Ternos entre si. Essa estrutura se articula com a ideia de uma corte, uma “família real” que, juntamente com o santo, recebem as maiores homenagens cerimoniais. Mesmo seguindo uma dinâmica ritualística que se assemelha às demais regiões citadas, especialmente Minas Gerais, as Congadas goianas apresentam algumas especificidades, entre elas, as embaixadas, no caso da Cidade de Goiás, que se apresenta em forma de comédia. Além disso, existe o não-reconhecimento e conhecimento por parte dos grupos de Goiânia do mito fundante das Congadas

mineiras ligado à história do personagem Chico Rei, mesmo sendo as Congadas goianas originárias desse estado.

Tais especificidades demonstram, mais uma vez, as ressignificações sofridas pelas festas populares. Essas características com ênfase nos símbolos agregados a essa manifestação em Goiás serão a base da abordagem do próximo tópico, pois remetem a uma postura justificada pela manutenção dessa manifestação cultural que se ressignifica a cada ano.

## 2.4 ENTRE EMBAIXADAS E LOUVORES: AS CONGADAS GOIANAS E A DEVOÇÃO AOS SANTOS NEGROS

Estas são as palavras de um sanfoneiro do Terno de Congo da Congregação do Rosário de Catalão, em entrevista cedida a Cornélio Ramos, em agosto de 2009: “Por mim todos os meus irmãos, filhos, netos, sobrinhos e bisnetos dançariam aqui no Terno do meu pai. Aí sim o velho pai estaria feliz”.

Meu pai ele ficou parálico. Quando chegou a festa ele falou assim pra minha mãe: ‘arruma uma roupa pra mim ir na festa’. Ela falou: ‘Casimiro, como é que você vai, você está de muleta, você não vai poder dançar’, não mas arruma assim mesmo’. Nessa época eu não era nascida não. Minha mãe tinha compadre Pedro que foi o primeiro, depois ela ficou 10 anos sem criar, depois foi o Geraldo e depois foi eu. Aí ela arrumou a roupa e ele foi de muleta pra Catalão na festa. Aí disse que uma mulher falou assim: ‘ - Dona Dolsa (?) vem um homem lá em cima parecendo o seu Casimiro’. ‘-Ele está de muleta?’.’Não, não está não’. ‘-Então não é ele não, ele saiu daqui de muleta’. Pois não há de vê que ele chegou sem muleta, deixou a muleta lá em Catalão nos pés de nossa senhora ela curou ele. Ela nem acreditou. Disse que quando ele falou: ‘Oh, de casa’, ela falou mais essa voz é do Casimiro quando foi lá viu ele sem muleta, tinha deixado a muleta lá. Veio andando sem muleta... Aí então foi Senhora do Rosário depois desse dia meu pai não parou mais de dança e monto o Terno dele Pedro meu irmão aprendeu com ele, porque ela curou ele e são Benedito isso lá no Catalão (Entrevista de M. R. A., 65 anos, rezadeira, raiseira, congadeira, irmã do fundador da Congada da Vila João Vaz, cedida a Simoni, em 2015).

Dissertar sobre festas populares é adentrar em um mundo simbólico complexo, mas, acima de tudo, composto por cores e memórias que retratam a fé de grupos que associam suas curas físicas e espirituais a seus santos de devoção, que são para eles os mediadores entre o divino (Deus) e suas dores e alegrias.

A fé das pessoas em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e nos outros santos que compõem o panteão dos santos afro-católicos faz das Congadas um festejo

no qual os devotos expressam, através das danças, dos cânticos e até da indumentária, um momento em que se conectam com seu sagrado, por vezes em agradecimentos, mas sempre seguidos de pedidos de proteção. Essas Congadas acontecem em terras goianas desde a década de 1940, como afirma o antropólogo e historiador Luis da Câmara Cascudo, que localizou estudos feitos por Renato Almeida:

A indumentária é desnorteante. Na Congada de Goiânia os soldados (guias e contra-guias do rei do Congo) usavam colares de plumas, feito cabloclinhos (nome dado os indígenas). A letra deturpadíssima conserva uma ou outra palavra nitidamente africana (CASCUDO, 1980, p. 78).

O que para um autor parecia destoante, para o outro revela somente o seu desconhecimento sobre o simbolismo de cada objeto, roupa e utensílio que compõem os grupos de Congada.

Esse relato é complementado por Lopes (1988), que cita uma transcrição feita por Alvarenga da década de 1970, na qual o autor descreve um cortejo de Congada:

Depois de muitas cantigas em que o português se mistura com palavras africanas, de louvações, onde os santos aparecem ao lado de congus Zambi, começa a embaixada, que consiste na entrada de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outra (ALVARENGA *apud* LOPES, 1988, p. 93).

Com base nessa descrição, compreende-se que o autor descreve o cortejo e as diversas guardas que compõem as Congadas goianas até a atualidade de forma que as Congadas se enquadram no conceito de Mário de Andrade publicado em 1935, que afirma que os Congos ou Congadas são um cortejo real, desfilando com danças cantadas.

#### 2.4.1 Os Festejos das Congadas

Por intermédio de pesquisas mais recentes sobre as Congadas goianas, a exemplo de Damascena (2008), é possível conhecer com mais precisão o contexto histórico desse festejo. A autora entrevista Valéria Santos, a responsável pela Congada 13 de Maio, a mais antiga da capital, fundada pelo pai da entrevistada, Manoel Vicente Cordeiro, datada de 1942. Sobre essa datação, encontramos respaldo na obra de Rabaçal (1976, p. 100),



*Congadas no Brasil*, na qual o autor descreve um registro de 1942, em Goiânia, feito pela escritora Maria de Lourdes Borges Ribeiro: “O cortejo se apresenta com suas alas de figurantes que se saúdam mutuamente. Após a cantoria em louvor de São Benedito [...] há cantos e danças o embaixador vem de Angola”. Pelo período descrito na obra é possível que o grupo de Congada visto pela autora seja o da Congada 13 de Maio, conhecido neste período como Terno Rosa.

Dentre as festas de Congada goiana, a mais popular é a de Catalão, certamente influenciada pela sua proximidade ao estado de Minas Gerais. Catalão é uma cidade localizada ao sul do estado de Goiás. A 250 km de Goiânia, começou a ser ocupada a partir da terceira década do século XVIII (1722 ou 1723), quando, na passagem da sua comitiva, Bartolomeu Bueno da Silva mandou fazer plantio de roças para seu abastecimento (BRASILEIRO, 2001). A cidade possui uma área de aproximadamente 3.778Km<sup>2</sup> e também dá nome ao distrito sede do município. Outros dois são Pires Belo e Santo Antônio do Rio Verde. Nomeia ainda uma microrregião do estado de Goiás formada pelos municípios de Catalão, Ipameri, Ouvidor, Três Ranchos, Davinópolis, Goiandira, Cumari, Nova Aurora, Anhanguera e Corumbaíba.

Com uma população estimada pelo IBGE de 2015 de 98.737 habitantes, e uma economia baseada em grandes e médias indústrias, Catalão é um município onde tradição e desenvolvimento convivem em harmonia e contribuem para o seu crescimento e fortalecimento. Dentre essas tradições catalinas e de maior projeção, a manifestação das Congadas se destaca. Catalão reúne todos os anos, no mês de outubro, milhares de congueiros que peregrinam à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, e lá buscam reviver a tradição de seus ancestrais africanos através dos cortejos das Congadas (BRASILEIRO, 2001).

A palavra tradição teve originalmente um significado religioso de doutrina ou prática transmitida de século a século pelo exemplo ou pela palavra. Contudo o sentido se expandiu para o significado de elementos culturais presentes nos costumes, nas artes e nos fazeres que são herança do passado. Em sua conceituação mais simples, tradição é um produto do passado que continua a ser aceito e atuante no presente. É um conjunto de práticas e valores fixados nos costumes de uma sociedade. Esse conceito tem grandes ligações com outros significados como, por exemplo, cultura e folclore. E em geral é matéria de estudo das ciências sociais, sendo objeto de pensadores clássicos da sociologia como Weber (2009) entre outros.

A tradição tem, na perspectiva sociológica, a função de preservar para a sociedade costumes e práticas que já demonstraram ser eficazes no passado para legitimação da identidade de alguns grupos sociais, de forma especial, os grupos marginalizados pela história social. Os comportamentos tradicionais são formas puras de ação social, ou seja, são atitudes que os indivíduos tomam em sociedade orientadas pelo hábito e pela noção de que sempre foi assim. Nessa forma de ação, o indivíduo não pensa nas razões de sua conduta. O comportamento tradicional seria, então, uma forma de dominação legítima, uma maneira de influenciar o comportamento de outros homens sem o uso da força (BOUDON, 1993). Analisando essas afirmações, tendo como base a história de Catalão, afirma-se que este município se tornou no estado de Goiás uma influência para outras cidades goianas através da tradição das Congadas que lá acontece há mais de um século.

Macedo (2007) conceitua a Congada de Catalão como uma mistura de lenda e história da luta dos negros durante o período da escravocrata no Brasil. Segundo o autor, o que se celebra hoje em Catalão seria "uma conquista dos africanos e seus descendentes brasileiros, que receberam a autorização dos patrões para ter um dia especial para proclamar sua fé, desde que não fossem longe da senzala" (MACEDO, 2015, p. 40). Daí a força dos tambores, da dança, dos cantos e das vestimentas coloridas que fazem dos cortejos algo pomposo demonstram que a senzala ainda existe apenas de forma simbólica dentro das músicas cantadas pelos grupos de Congada. Ainda assim as senzalas são lembradas como espaço de resistência e não de submissão, ou seja, uma alusão à história dos negros no Brasil (MACEDO, 2007).

Ao observar as Congadas de Goiânia, é possível perceber diversos elementos da Congada de Catalão porque, nesta cidade, estão registradas todas as Congadas do estado, onde todos os anos, no mês de outubro, acontece a festa de louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Nessa ocasião todas as Congadas do estado de Goiás e de outros estados se encontram para dançar e cantar em louvor aos santos homenageados, em um misto de cores e ritmos. Essa proximidade é perceptível também no mito fundante da Congada goiana, que é o mesmo de Catalão, pelo menos no imaginário dos grupos, a exemplo de um trecho narrado por um Moçambiqueiro da Congada Vila João Vaz de Goiânia:

Uma história, passada de geração a geração, justifica uma série de rituais da Congada. Conta-se que a imagem de Nossa Senhora foi encontrada dentro de uma gruta, presa a uma rocha. Os brancos tentaram retirá-la do lugar e levá-la para a igreja, mas todas as tentativas foram frustradas. Foram chamados os

negros, que já faziam festa para homenagear a santa. Um catupé cacunda chegou com sua alegria e roupas coloridas, cantou e dançou, mas não conseguiu tirá-la do lugar. Os congueiros foram chamados, tocaram seus tambores, cantaram e dançaram, mas a santa continuou no mesmo lugar. Foi aí que chamaram o Moçambique, um grupo menor e mais simples, com guizos nos tornozelos e lenços na cabeça, peito e cintura. Para a surpresa de todos, a santa saiu da rocha e acompanhou o grupo (Entrevista de o Sr. C., Guarda da rainha e componente do Moçambique de São Benedito Vila João Vaz, em setembro de 2015).

Um relato parecido é transcrito por Macedo (2007), durante entrevista a um congadeiro de Catalão. Diante da fala desse congadeiro, afirma-se que essa história sofre muitas variações de personagens. Porém, todos consideram que o Moçambique saiu com a imagem de Nossa Senhora do Rosário da gruta. É por isso que, em Catalão e em Goiânia, o Moçambique participa de todos os rituais religiosos, sendo também o responsável pelo acompanhamento da coroa de Nossa Senhora. Quanto ao contexto histórico de fundação da festa de Catalão, as narrativas se divergem, mas Brandão (1985, p. 15) afirma que:

A Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário que teve seu início no campo, onde negros descendentes de escravos cantavam e dançavam para a santa, viu os seus brincadores migrarem para a cidade, expulsos do campo. Eles levaram consigo a Festa e construíram uma irmandade a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, onde se reúnem e se ajudam na dura vida da cidade. Até hoje a Irmandade é um ponto de referência e união dos dançadores. Quando chegaram à cidade - ainda uma pequena vila -, eram poucos os Ternos de Congos assim chamados os grupos de dançadores; ainda em 1975, eram apenas cinco Ternos que faziam a Festa.

Atualmente, quase metade dos moradores de Catalão participa da festa de Nossa Senhora do Rosário como cristão, público ou turista. A cidade apresenta hoje 21 Ternos de Congada divididos em 12 Congos, dois Moçambiques, um penacho, dois vilões e quatro catupés. Com seu crescimento, a festa se transformou ressignificando parte de seu ritual e personagens, a exemplo das roupas. Até o início do século passado, todos os Ternos usavam fardas brancas e a maioria dos participantes era de negros. Aos brancos cabia a tarefa de organizar a parte religiosa e a alimentação. Outro exemplo, segundo Macedo (2007), é sobre o número de participantes em cada Terno, que antes não passava de 20 e hoje chega a 40.

Com ressignificações alguns personagens desapareceram 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).

Brandão (1985), um dos maiores estudiosos das Congadas goianas, afirma que Catalão se tornou referência para as Congadas goianas e ponto de encontro para as Congadas no Brasil. Durante os festejos em Catalão, é possível encontrar boa parte dos grupos de Congada. A festa de Catalão é referência religiosa e cultural para todo congadeiro, em especial aos da Vila João Vaz. Atualmente Goiânia possui nove grupos (Ternos) de Congadas, cinco de Congo, dois Moçambiques e dois Catupés (Quadro 2), e seus festejos acontecem entre os meses de maio, agosto e setembro.

Quadro 2: Demonstrativo dos Ternos de Congada

NOME	BAIRRO DA FESTA	FUNDAÇÃO
Terno Congo Rosa e Branco	Vila Santa Helena	1942
Congada 13 de Maio	Jardin 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
Catupé Marinheiro Pedro Casimiro	Vila João Vaz	1970

Os Ternos que compõem as Congadas goianas são Congos, Moçambiques, Bandeirinhas, Catupés, Vilões, Penacho, Marinheiros e o Reinado, que, apesar de não ser considerado um Terno, faz com que todos os Ternos girem em torno dele. O Reinado é reverenciado tanto quanto os santos de devoção. Em seu livro *Festa do Santo Preto*, Brandão (1985, p. 34) conceitua da seguinte maneira os Congos, um dos Ternos que formam as Congadas:

É a menor unidade ritual da Congada. Mais isso ainda é dizer muito pouco. Um Terno de 'brincadores' da Congada não é um simples agrupamento de dançantes, capazes de tocarem instrumentos rústicos e cantarem algumas músicas, enquanto executam passos de uma coreografia simples e repetitiva [...] no sistema rigidamente hierarquizado de um Terno de Congos, o comando é entregue a um capitão seguido de suplentes chegando até a 4° capitão. O grosso da tropa de um Terno é formado por soldados, conhecido entre eles como brincadores.

Esta citação, embora seja parte de um estudo feito por Brandão (1985) sobre as Congadas de Catalão, também se aplica às Congadas de Goiânia. Dentre os Ternos que formam as Congadas, os Moçambiques são vistos por estudiosos e pelos congadeiros como o principal elo entre a cultura afro-brasileira e africana. O Terno também está ligado à devoção aos santos homenageados, a exemplo da história que povoa a memória de muitos congadeiros. Essa narrativa é recontada por congadeiros de Minas Gerais, a exemplo do capitão Julinho, que vive em Fagundes, Minas Gerais. Ele conta essa história no documentário *Cê me dá licença*, coordenado por Rios (2007), da Universidade Federal de Goiás.

Essa mesma história é contada pelos congadeiros da Vila João Vaz. Ela narra a aparição da imagem do Rosário entronizada somente depois de ouvir um Terno de Moçambique cantado em sua homenagem. Em uma das narrativas coletadas durante esta pesquisa, um dos capitães de Terno conceituou o Moçambique como o mais importante da Congada. Segundo o entrevistado, sem Moçambique não tem festa de Congada.

Os antigos escravos dançadores do Moçambique eram exclusivamente pessoas mais velhas, que dançavam em círculo usando saia, um lenço amarrado de lado na cabeça, além deoringas nos calcanhares e joelhos (chocalhos feitos de cabaça). O Terno caminhava a partir das evoluções do círculo e de seus dançadores, que eram unicamente homens. Eles batiam os pés de forma que as moringas acompanhassem o toque dos tambores. O Terno era regido por instrumentos como tambores, violão, pandeiro, sanfona e patagung<sup>27</sup>. Alguns grupos usam apenas as patagungas. Atualmente esse instrumento é fabricado com latas de óleo de carro, contendo pedras no seu interior, visto que seu objetivo é fazer barulho. Para tocá-lo, é necessário segurar o instrumento com as duas mãos e sacudí-lo no ritmo das caixas. O som emitido pelo patagungas marca nos ouvintes a especificidade do Moçambique (COSTA, 2006).

Embora as descrições fornecidas acerca do Moçambique não apresentem especificações quanto à origem étnica dos escravizados dançadores do estilo, indica-se que os versos cantados no seu interior originalmente falavam das coisas de Angola (SLENES, 1991-1992, *apud* COSTA, 2006). As músicas entoadas pelos Moçambiqueiros fazem alusão ao continente africano, ao período da escravidão e aos santos de devoção, a exemplo dos trechos abaixo coletados em entrevistas:

---

<sup>27</sup> Instrumento específico do Moçambique que se assemelha a um chocalho juntamente com uma peneira utilizada na mineração para separar o ouro do cascalho (COSTA, 2006).

Sou Africano vim para o Brasil contra vontade, trabalha na escravidão sem ter direito a liberdade [...] Essa música foi meu pai que fez seu (Ozório Alves, Capitão da Congada João Vaz, entrevista concedida em agosto de 2015).

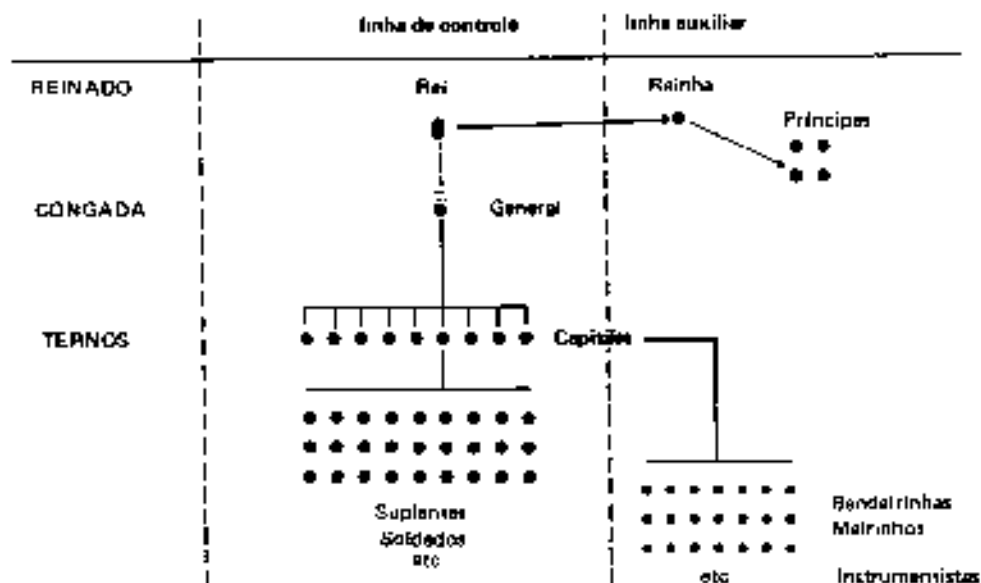
Ô Meu São Benedito, Hoje eu vi a Sereia do Mar (bis)  
Eu joguei meu barco na água, meus irmãos me ajude a remar (bis) (Capitão Lázaro Moçambique, São Benedito, Vila João Vaz).

Virgem do Rosário alembra de mim alembra, eu já vou embora pelo amor de Deus alembra de mim alembra. No tempo da escravidão quando o senhor me batia gritava por nossa senhora quando a pancada doía. (Capitão Julinho, Moçambique de Fagundes Minas Gerais).

Com exceção da primeira música, pode-se afirmar que os cânticos entoados durante os cortejos pelos Moçambiqueiros são de domínio público, a exemplo das letras acima citadas cantadas pelos Moçambiqueiros de Fagundes, em Minas Gerais, e pelos grupos que compõem a Congada da Vila João Vaz, em Goiânia. O Moçambique é o Terno que “proteje” o reinado e a bandeira de Nossa Senhora. Talvez por isso seus cânticos sejam de agradecimentos e lamentos.

A bandeira dos santos de devoção, um dos símbolos máximos das Congadas, é carregada por um grupo de moças chamadas de bandeirinhas, moças e meninas que desfilam adiante do próprio Terno, quase sempre em duas alas compostas por três ou mais pessoas. Elas possuem atuação ritual de canto e dança. As bandeirinhas são seguidas pelo reinado. O reinado e o cortejo são a face mais visível, simbólica e cerimonial da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. O general e o rei são escolhidos pela diretoria da irmandade e, ao contrário dos membros dela, são ambos ocupantes de cargos vitalícios. O rei do Congo, sua rainha e filhos e filhas constituem o próprio reinado. Esse reinado ainda é composto por juízes e juízas e a eles devem ser dirigidas as maiores homenagens durante o festejo de Nossa Senhora do Rosário. O reinado é a própria origem da festa, pois através de seus reis negros os Ternos prestam homenagem a seus santos de devoção (BRANDÃO, 1985).

A estrutura do cortejo das Congadas em Catalão é descrita por Brandão (1985) e vivenciada em campo conforme a Figura 30.



38

Figura 32: Estrutura do cortejo da festa de Catalão desenhado por Brandão  
 Fonte: Brandão (1985).

O ciclo da festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é marcado pelo ritmo das caixas e patagungas. Os Ternos, sempre comandados por seus capitães, levam seus oratórios (bandeiras) com seus santos de devoção e coreografias. Durante o ciclo acontecem as novenas com a reza do terço e missas seguidas sempre de leilões nos quais se arrecada dinheiro para a festa final. Durante as novenas são realizadas missas, reza dos terços, que podem acontecer também nas casas, e os leilões, que são promovidos para ajudar na elaboração da festa. Durante a festa acontece o encontro dos Ternos.

Nesse período, Goiânia recebe congadeiros de estados como Minas Gerais e São Paulo, além de outros municípios goianos, como Catalão, Pires do Rio e Corumbá. Eles se encontram na igreja e, em alguns casos, na casa do festeiro. O único Terno de Congada com Igreja própria é o da Congada da Vila João Vaz. Os outros oito Ternos fazem sua entrega final na Igreja Matriz de Campinas e nas casas dos festeiros. Durante o dia da festa, acontece a visita às casas. Essas visitas são agendadas antes com o festeiro. Casas simples, habitadas por dançadores, filhos ou parentes, se organizam para receber o oratório e a bandeira, preparando comida, refrescos e bolos para oferecer aos

congadeiros. Os grupos se dividem e levam a santa em cortejo para visitar seus devotos. A bandeira é recebida com fervor pelos visitados. Ao final da festa, acontece a entrega da coroa para o próximo festeiro, que é sempre escolhido entre os membros da irmandade (BRANDÃO, 1985).

Esse ritual, marcado pelo som dos instrumentos de percussão, carrega símbolos e significados que para os devotos são a personificação do sagrado na terra. Durante os dias de festas, pessoas comuns incorporam personagens como reis, rainhas, príncipes, princesas, soldados e generais para recriarem, nas ruas de Goiânia, uma 'África brasileira' rica em cultura. Para os participantes, é também símbolo de resistência cultural.

Buscar-se-á, no próximo tópico, descrever parte desses símbolos enfatizando os que para os congadeiros têm maior importância para uma melhor compreensão de seus significados no ritual e na manutenção da fé dos devotos. Esses símbolos variam de acordo com os Ternos, a exemplo dos Moçambiques que veem, nos bastões, um de seus símbolos, além dos patagungas, que, mais que um instrumento, são símbolos dos Moçambiques tanto para os congadeiros quanto para os 'leigos'.

## 2.5 ENTRE SÍMBOLOS E SIGNIFICADOS DAS CONGADAS GOIANAS

Há, na constituição do ser social, uma implicação de outras temporalidades e paisagens sociais. No conjunto de relações e representações sociais, o corpo é, ao mesmo tempo, lugar social e linguagem cultural. Assim, permite trocas sociais e simbólicas. Tornar-se humano é tornar-se individual sob direção de padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais dá-se forma, ordem, objeto e direção às vidas (GEERTZ, 1989).

Esses padrões culturais e identitários perpassam pela vivência religiosa, e permeiam as relações intra e extrapessoais dos indivíduos que se veem marginalizados por suas escolhas ou condição social e, em alguns casos, por suas origens. Exemplo disso são os afrodescendentes que, mesmo em alguns casos sendo declaradamente católicos, não se enquadram no catolicismo formal, a exemplo dos congadeiros, e por isso se veem às margens da cultura católica dominante que, por vezes, não reconhecem a fé popular.



A devoção popular busca qualificar seres sagrados como, por exemplo, os santos, por sua capacidade de intervir 'milagrosamente' no mundo dos vivos, ou seja, por seu poder sagrado. Os "santos"<sup>28</sup> têm um lugar central no panteão da fé popular. Eles têm muito mais importância como intercessores diante de Deus do que propriamente como modelo de vida, e às vezes são mais considerados do que o próprio Deus para alguns grupos. Não que eles não acreditem na supremacia de Deus, mas porque eles consideram os santos acessíveis para intermediarem suas graças (OLIVEIRA, 1985).

A palavra panteão, segundo Laurousse (1992), tem sua origem no grego *pan* (todos) e *theo* (deuses). Refere-se, entre gregos e latinos, a um templo consagrado ao conjunto de todos os deuses. Em decorrência, esse termo passou a se referir ao conjunto de todos os deuses. O termo também é utilizado na enciclopédia inglesa para definir uma construção circular encimada por uma cúpula que agregava os sete deuses (VICTORIANO, 2005).

Nesta pesquisa essa palavra é utilizada de acordo com a conceituação de Laurousse (1992), ou seja, como conjunto de todos os deuses de uma sociedade. Nesse caso, todos os deuses do catolicismo popular. Esse termo já foi utilizado antes com este mesmo viés por antropólogos como Bastide (1985), ao escrever sobre religiões de matriz africana em sua tese de doutorado, e Prandi (2005), ao abordar sobre as contribuições africanas para a cultura brasileira. Fundamentando-se nessas afirmações, considera-se que essa palavra está de acordo com a relação dos fiéis aos santos pretos, que são para eles tão importantes quanto o próprio Deus.

A respeito dessa relação, devotos x santos, sugere Marzal (1988, p. 47) que essa "capacidade de intercessão dos santos se deve, por ser eles seguidores e mensageiros de Deus, e por isto participam de algum modo do poder divino". Na verdade, é o poder dos santos que importa aos fiéis e, portanto, a eficácia simbólica dos pedidos feitos a eles (OLIVEIRA, 1985), visto que tanto os santos como Deus possuem a capacidade de atuar de forma sobrenatural e de produzir realidades misteriosas que fascinam e, ao mesmo tempo, assustam os seus fiéis (PARKER, 1996).

Esse exemplo é vivenciado pelos congadeiros que veem em seus santos de devoção o caminho para alcançar as graças divinas. Para esse fiel e devoto, a Virgem Maria é um desses poderosos mediadores. Ela é não só mãe de Deus, mas de todos os homens, e vela por todos eles. Entre as diversas faces de Maria, há as de devoção dos negros que surgiram no Brasil colonial. Entre as Marias, as mais populares são a Virgem

---

<sup>28</sup> Entre o conjunto dos santos estão inclusos Virgem Maria, Jesus Cristo e as imagens dos santos canonizados.

do Rosário, Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida (GONZÁLES, 1987). Elas sempre foram vistas como capazes de

interceder perante Deus Pai, sob a qualidade de porta-voz das súplicas e dos pedidos dos homens, sendo que esta capacidade está garantida, precisamente, por sua posição privilegiada no panteão, lugar no qual tem vantagens comparativas em relação a outros santos por estarem ligadas a Mãe de Deus (PARKER, 1996, p. 152).

Sabe-se que a devoção a Nossa Senhora é particularmente da tradição católica. Maria, a Nossa Senhora, a Grande Mãe, é certamente uma figura central talvez arquetípica na representação religiosa das massas latino-americanas, nas quais é reservado a ela um lugar especial nos cultos das religiões afro-brasileiras, em que é sincretizada com Iemanjá e Oxum (PRANDI et al., 1997). Iemanjá é associada à água salgada e doce. Possui tolerância e boa aparência. É uma divindade anciã que tem sabedoria. No candomblé é considerada mãe de todos os Orixás e evocada para atrair sorte, progresso, felicidade e harmonia. Um dos nomes da grande mãe é Iemoo, aquela que anda com Oxalá<sup>29</sup>. Por sua vez, Oxúm é uma Divindade associada à vaidade e ao afeto (sensualidade, beleza física). A ela recorre-se para buscar fertilidade. É uma divindade tranquila, filha de Iemanjá, dona do ouro, que habita nas águas doces. No candomblé é conhecida também como orixá do amor (SÀLÁMÌ, 1990). Com base nesse contexto, pode-se afirmar que as imagens dos Santos de devoção expostos nas bandeiras e personificados no reinado são o símbolo máximo das Congadas.

---

<sup>29</sup> Oxalá, orixá da criação, aquele que criou o homem, o mais velho e sábio, considerado pai dos Orixás, sincretizado com Jesus Cristo (PRANDI, 2005).



Figura 33: Representação de Iemanjá, a grande mãe  
Fonte: Verger (1997).



Figura 34: A bandeira do Rosário, Congada Vila João Vaz,  
Terno Catupé vermelho e preto  
Nota: foto do acervo de Simoni.

O sentido de símbolo conceituado até aqui vai ao encontro das abordagens de Geertz (1989, p. 67), que afirma que é um “objeto, ato, acontecimento, ou relação que serve como veículo a uma concepção; por sua vez a concepção é o significado do símbolo”. Esses símbolos podem consistir em “um padrão de significados transmitidos historicamente; em um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas

por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 67).

A partir desses pressupostos, Geertz (1989) apresenta um paradigma sobre a religião, estabelecendo, assim, dois conceitos fundamentais para a teoria, *ethos* e visão de mundo, que significa que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo mais ampla sobre a ordenação das coisas. Os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (visão de mundo). A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo (GEERTZ, 1989).

Em se tratando dos congadeiros, essas afirmações são perceptíveis nas histórias fundantes de alguns desses grupos que nasceram a partir de uma graça alcançada através de seu santo ou santa de devoção. Existem ainda muitos outros símbolos, a exemplo das indumentárias, dos instrumentos, das coreografias e da musicalidade, todos considerados sagrados, cada qual com sua função e dimensão de sacralidade.

As indumentárias podem ser compreendidas a partir da apreensão dos Ternos. Cada Terno se veste por cores e se adorna de acordo com sua função dentro do cortejo. O bastão é o símbolo de comando dentro dos Ternos de congado. Enquanto o apito dá o ritmo, o bastão dá a direção.

A indumentária dos Moçambiques é marcada pelas cores do manto de nossa Senhora do Rosário, azul e branco, pois cabe a eles “escoltá-la” pelo trajeto, sempre entoando canto de louvores. Já os Congos, abrindo o caminho e levando o cortejo, usam cores variadas, dependendo de seu capitão. As roupas das bandeirinhas remetem à Virgem Maria. Elas levam as bandeiras e estão sempre à frente do Terno. Sua vestimenta é quase sempre composta por chapéu enfeitado de fitas com as cores dos mantos. Por sua vez, o reinado se veste com capa, coroa, cetro, todos os símbolos de poder, e estão sempre rezando, responsáveis por manter a ordem e a tradição (BRASILEIRO, 2001).

Instrumentos como a caixa são manuseados pelos caixeiros ou dançadores e dão ritmo aos Ternos, além dos caixeiros e tocadores de viola, acordeom, tamborim, pandeiro, reco-reco e gunga (espécie de chocalho tocado com as mãos). Em relação às danças, a melhor descrição foi feita por Brandão (1985), em sua obra *A festa de santo preto*, em que escreveu sobre o Congo da Cidade de Goiás. Nesse livro ele entrevista congadeiros da Cidade de Goiás e de Goiânia traçando um paralelo etnográfico entre as entrevistas. O primeiro entrevistado por ele é o rei do Congo da Cidade de Goiás, único grupo

existente na região, que ele descreve a dança da seguinte maneira:

Representa essa luta antiga que eles vêm travando. Essa guerra é entre os alemães e os africanos. Os africanos são os de vermelho e alemães os de azul. Estão combatendo para tirar os direitos dos outros. O embaixador perde a batalha e humilha, e aí fica os alemães vencendo. O finado Agenor conta que o Congo vem desde o tempo dos Africanos. Quer dizer, o cativo é os africanos mesmo (BRANDÃO, 1985, p. 9).



Figura 35: Congo da Cidade de Goiás encenando a luta entre mouros e cristãos  
Nota: foto do acervo de Maria Carmem Ramos Jubé.



Figura 36: Terno Congada Vermelho e Preto da Vila João Vaz encenando uma embaixada em louvor à bandeira ao fundo

Nota: foto do acervo pessoal de Simoni.

O ponto comum das Congadas é a dança, pois todos acreditam que ela rememora uma longínqua luta entre dois povos rivais, sendo pelo menos um deles africano ou os dois, em alguns casos. Eles consideram que a dança veio da África, e que é apresentada ainda hoje tal como no passado e possivelmente como seria dançada em seu lugar de origem algumas vezes mencionada como Congo, outras como Angola. Mesmo vindo da África e lembrando lutas entre grupos de guerreiros inimigos, a dança é funcionalmente uma forma de culto e homenagem aos santos católicos protetores dos negros: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (BRANDÃO, 1974). Esse ponto em comum foi demonstrado em outra entrevista citada por Brandão (1974), na mesma obra, concedida por um general de Terno de Congo de Goiânia que, ao ser indagado sobre a forma e o sentido das danças e dos cantos, respondeu:

Representa a louvação à alforria dos negros, representa unidade e irmandade. Nós fazemos o Terno por devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Isso agrada aos nossos santos padroeiros. Todos os componentes têm a mesma fé e se algum vier com outro interesse que não a fé é melhor não pertencer ao Terno (BRANDÃO, 1974, p. 8).

Com fundamento nas exposições do autor, afirma-se que tanto em Goiânia quanto em outras cidades do estado, a exemplo da Cidade de Goiás, integrantes de Ternos de Congos e Moçambique explicam, com palavras semelhantes, a origem dos Ternos e a função e representação da dança e do canto: louvar os santos homenageados e, acima de tudo, lembrar a diáspora africana em suas terras de origens e no Brasil, reforçando e ressignificando a cultura afro-brasileira, pois inserem na sociedade um grupo por vezes excluído historicamente.



Figura 37: Ternos na rua

Nota: à frente está o Moçambique de São Benedito, responsável por guardar a corte real. Os guardas da coroa seguram um bastão, seguido do Terno de Congada verde e preto da Vila João Vaz. Foto do acervo pessoal de Simoni.

Enfatiza-se que, em sociedade, as pessoas estão entrelaçadas e articuladas por cerimônias sagradas e simbólicas. Nas sagradas, o indivíduo social é investido de funções, títulos, posições, *status*, qualificações e papéis por meio de cerimônias/ritual. Já as cerimônias simbólicas (formalidades, ritos) possibilitam ao indivíduo viver suas fases da vida e seus processos sociais ou de mudanças.

A vida humana/social é iniciada pela fé, mesmo que o indivíduo já tenha iniciado sua vida biológica. E, em manifestações como as Congadas, os símbolos religiosos são, ao mesmo tempo, representações sociais e culturais, pois promovem sentido à existência desses grupos. Esses grupos são agentes transformadores, mas, ao mesmo tempo, perpetuadores dessa manifestação ancestral. Esses agentes transformadores, durante os dias de festa, se tornam juízes, capitães, reis, rainhas, príncipes e princesas, ressignificando o contexto em que estão envolvidos, mas também se ressignificando com o elemento principal que os une: a devoção aos santos homenageados.

A trajetória da Congada goiana está registrada no corpo e na alma de cada congadeiro que, ao passar dos anos, foi experienciando, criando e recriando cada símbolo para manter viva a memória de seus ancestrais. Alguns desses congadeiros são bem próximos, a exemplo dos filhos de senhor Pedro Alves Casimiro, fundador da Congada Vila João Vaz, objeto de estudo desta pesquisa. Eles afirmam que dançam não só em homenagem aos santos de devoção, mas também para honrar seu pai, que via na

Congada a expressão máxima de sua fé, pois representava uma graça alcançada ainda quando criança.

No próximo capítulo abordar-se-á sobre essa trajetória para investigar, na memória dos congadeiros, a importância dessa tradição que valida e mantém essa manifestação como patrimônio cultural afro-goiano.



### CAPÍTULO III: ENTRE BANDEIRINHAS, MOÇAMBIQUES E CONGADEIROS – MEMÓRIA E TRADIÇÃO DE UMA CONGADA GOIANA

Neste capítulo abordar-se-á sobre o contexto histórico-cultural da Congada da Vila João Vaz que, há 48 anos, sai pelas ruas de Goiânia, enfatizando a sua formação e importância para o grupo que a pratica, valendo-se da memória coletada dos mais velhos e da observação em campo que vem acontecendo desde 2012. Buscar-se-á ainda dialogar com autores que abordam a importância da memória para a perpetuação de manifestações como a Congada da Vila João Vaz, que tem, em sua história de formação, resquícios da identidade dos afrodescendentes que lhe conferem um *status* de patrimônio cultural dos mesmos brasileiros de origem africana.

A Congada é uma das manifestações afro mais tradicionais de Goiânia por resistir ao tempo e à marginalização social. Esses devotos cristãos de cor – que cultuam seus santos através de toques, danças e cânticos que ecoam de um bairro periférico – legitimam a existência de uma Goiânia negra e revivem em seus lamentos. A Congada é também expressão cultural porque agrega em seus rituais elementos da cultura africana e afro-brasileiro<sup>30</sup>. Congadeiros são agentes sociais que perpetuam, por meio de sua manifestação de fé, a história e a memória de seu fundador, presentificado em cada elemento que compõe os grupos que formam a Congada da Vila João Vaz.

Essa festa é um grande subterfúgio. É uma maneira de manter viva a lembrança do seu fundador, que indicou um molde, um ritual como fio condutor cristalizado na memória das pessoas como um ingrediente essencial na construção, na elaboração da tradição e, por vezes, em suas ressignificações. Esse é um processo que representa uma forma de manter vivo o que para eles é o eixo norteador de sua prática festiva, a memória do fundador.

---

<sup>30</sup> Deriva do termo afro-brasilidade, que pode ser entendida como expressão que designa um campo de questões sociais e uma problemática delineada pelas especificidades da cultura brasileira decorrentes da diáspora de homens e mulheres da África para o Brasil e da escravidão deles e de seus descendentes do século XVI ao XIX (CONDURU, 2007, p. 10).

### 3.1 A MEMÓRIA E HISTÓRIA DOS CONGADEIROS DA VILA JOÃO VAZ EM GOIÂNIA

Neste tópico buscar-se-á traçar um perfil do grupo pesquisado, discorrendo *a priori* sobre sua localização geográfica e social em Goiânia, seguindo com o mapeamento do grupo em si, destacando sua formação histórica e composição por meio dos dados coletados em campo. Para uma melhor compreensão de sua localização geográfica e sua relação com o meio social, faz-se necessário discorrer sobre a fundação de Goiânia, cidade onde o grupo surgiu e permanece até hoje.

A origem de um município indica relações sociais e culturais que o mesmo perpetua ou não, e que retratam posturas do período de sua concepção e construção, concepções que influenciam os indivíduos que o compõem, assim como esses indivíduos e suas crenças influenciam a cultura e sociedade em formação (SILVA, 2000).

Dessa forma, quando manifestações como as da Congada se consolidam em alguns desses municípios, a história deste aponta para a compreensão e a relação que esses grupos estabelecem entre si e com o contexto onde estão inseridos. Nesse caso específico, com a cidade de Goiânia, tornando a história dessa cidade uma peça importante para a compreensão das narrativas dos indivíduos entrevistados durante a pesquisa de campo.

A cidade de Goiânia nasceu há pouco mais de 80 anos, no período do governo de Getúlio Vargas, sob os ideais de projetar o Brasil na era da modernidade. Vargas encontrou em Pedro Ludovico Teixeira um sucessor em termos de ideais, o que culminou na projeção e nascimento da nova capital do estado de Goiás. Pedro Ludovico Teixeira conseguiu convencer as autoridades nacionais da importância do estado de Goiás e do quanto se fazia necessária a construção de uma nova capital que refletisse o *slogan* do governo federal daquela época, marcando a década de 1930 como o marco da projeção de Goiânia (SILVA, 2000).

De acordo com Cavalcante (2001), o Brasil da década de 1930 era um país que buscava apagar a memória colonial de sua arquitetura e de seus moldes políticos, que visava estar ao alcance de novos investidores, e para isso surgiu a ideia de favorecer a construção de cidades planejadas e modernas, que demonstrassem o potencial econômico e social do jovem país. Assim, nasceu Goiânia, desenhada por arquitetos renomados, lógica estrutural seguida anos depois por Brasília.

Goiânia teve sua pedra fundamental lançada em 1934, planejada tendo como foco

central a Praça Cívica, de onde nasciam suas principais avenidas. Goiânia foi construída por imigrantes vindos de Minas Gerais e de estados do nordeste. Esses operários foram se instalando em zonas periféricas, irrompendo com isso vilas operárias. Algumas delas hoje são bairros grandes e de classe média, como boa parte de Campinas, bairro que abriga uma parte considerável do comércio da cidade, sobretudo no que tange a roupas e acessórios (CAVALCANTI, 2001). Algumas áreas demoraram mais a ser ocupadas, entre elas, a região noroeste de Goiânia. Essa região ganhou destaque após a construção da Perimetral Norte, e seu povoamento se deu, segundo os moradores mais antigos, ao fim da década de 1950.



Figura 38: Centro de Goiânia

Fonte: Pires (2009, p. 224).

Nota: traçado do centro da cidade de Goiânia estruturado em três principais avenidas que formam o *pâte d'oe* convergente da Praça Cívica.



Figura 39: Vista aérea de Goiânia no final dos anos 1950

Fonte: Godinho (2012).

Nota: em primeiro plano, observa-se a estação ferroviária.

Mesmo tendo sido projetada e construída para ser símbolo de modernidade, e acima de tudo tendo crescido em ritmo acelerado, alguns elementos de Goiânia, desde suas primeiras décadas, nos remetem para aquém de um Brasil republicano, ou seja, para um Brasil rural composto por oligarquias e por devoções familiares, entre elas, manifestações afro-culturais como as Congadas.

Segundo relatos de Damasceno (2012, *apud* RATTIS, 2015a), esse festejo acontece em Goiânia desde a década de 1940, menos de uma década depois de sua fundação. Com base nesta afirmação, pode-se dizer que Goiânia cresceu ao som de caixas, tambores, violas, chocalhos, patagungas e outros instrumentos, somados aos cânticos e às orações em louvor a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia.

Tais sons desde o início foram vistos com receio por boa parte da população de origem não africana (ALVARENGA *apud* LOPES, 1988). Este estranhamento, segundo o autor, é causado não apenas pelas vestimentas que no período eram compostas por calça, camisa e chapéu brancos, mas também pelos dizeres que misturavam o que o autor chamou de dialeto “conguêis” e português. Essa descrição foi resultado da vivência

do autor ainda na década de 1960 em uma das principais avenidas de Goiânia.

Depois de muitas cantigas em que o português se mistura com palavras africanas, de louvações, onde os santos aparecem ao lado de congus Zambí, começa a embaixada, que consiste na entrada de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outra (ALVARENGA *apud* LOPES, 1988, p. 93).

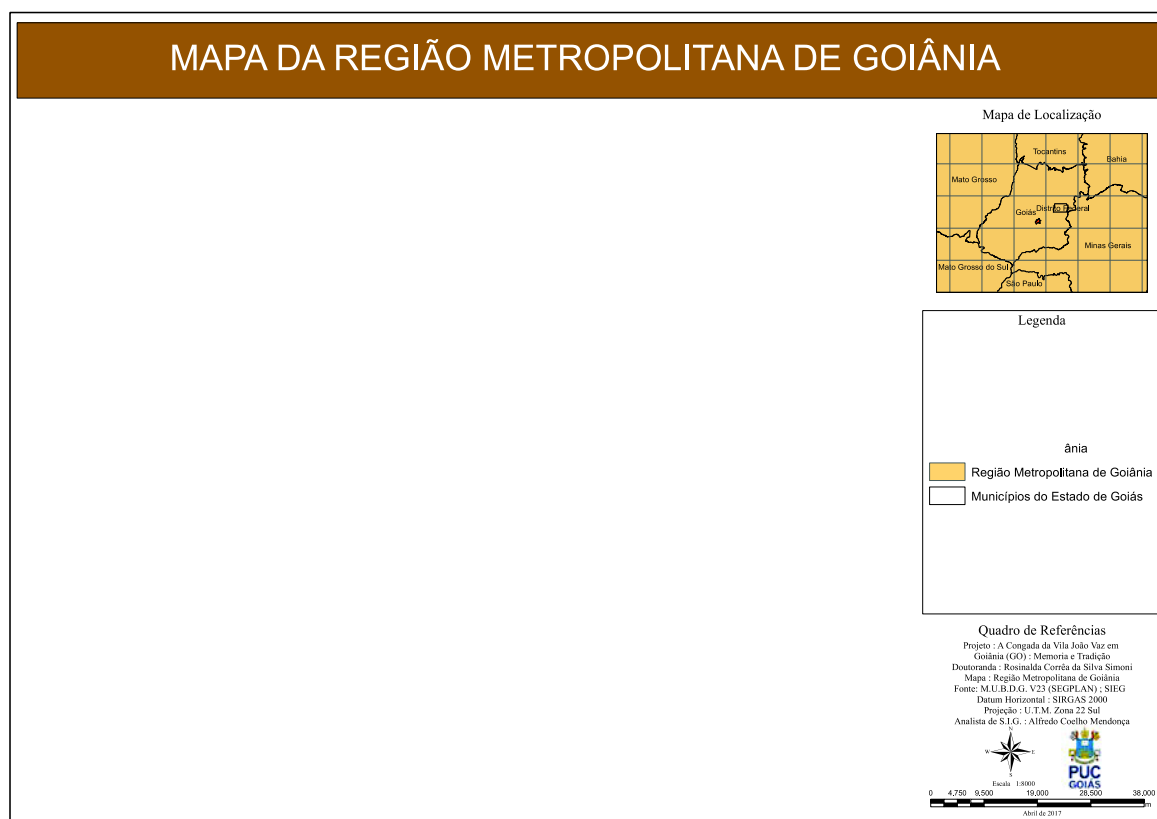


Figura 40: Mapa atual da região metropolitana de Goiânia (2017)

Este mesmo som, quase uma década depois, começou a ser ouvido pelas ruas da Vila João Vaz e de outros bairros da cidade. Esta Vila está localizada na região noroeste de Goiânia, uma das regiões periféricas do município, segundo dados da Secretaria de Segurança Pública, mais violentas da cidade, o que contribui para o fato de muitos goianienses não saberem da existência da Congada da Vila João Vaz.

Essa região teve seu desenvolvimento populacional depois da construção da Perimental Norte, via que nasceu na década de 1960 para dar fluidez ao trânsito de cargas pesadas na nova capital. É preciso enfatizar que o fato de a Congada da Vila João Vaz estar nessa região conhecida como periférica aconteceu também com os outros oito grupos de Congadas existentes em Goiânia, como apontaram os estudos feitos, em 2012,

por Damasceno. Ainda assim manifestações culturais como essa se mantêm e se ressignificam a cada ano, ganhando mais visibilidade (DAMASCENA, 2012).



Figura 41: Mapa de localização das Congadas em Goiânia  
 Fonte: Mendonça (2017).

Essa força e permanência das Congadas goianas, segundo Damascena (2010), podem ser compreendidas por uma de suas principais características, a tradição familiar, reforçada pelas irmandades, fundadas como maneira de institucionalizar os festejos que são o foco principal dos congadeiros. Essas irmandades (consanguíneas e institucionais) reforçam os laços familiares e dão aos festejos o respaldo necessário para que consigam obter não apenas patrocínios financeiros, mas também a legitimação ante a paróquia à qual pertencem. A Congada da Vila João Vaz é um exemplo disso. Esta Congada foi fundada, na década de 1970, por Pedro Casimiro Alves Neto, mineiro que começou na Congada como soldado de Moçambique, em 1928 (DAMASCENA, 2010).



Figura 42: Família Alves dentro da Igreja.

Nota: da esquerda para a direita Pedro Casimiro Alves, Ozório Alves, Pedro Casimiro Alves Neto, patrono, João Alves, Maria do Rosário Alves, Maria José Alves, Antônio Alves, desconhecido, Abaixado José Luiz Alves e sua mãe. Foto da década de 1980.

Fonte: acervo pessoal de Divina Alves.

Pedro Alves Casimiro, conhecido como Pedro Casimiro, faleceu em 2005, e deixou um legado que cresce a cada ano graças aos seus filhos, netos e bisnetos. Atualmente a Congada é comandada por Ozório Alves, um dos filhos do patriarca, e esse comando é simbolizado pelo fato de que Ozório Alves foi escolhido pelo pai para ser o guardião do bastão<sup>31</sup>.

A Congada está em sua terceira geração da mesma família, como evidenciado pela narrativa de Jackeline Alves, em 2015, Vice Presidente da irmandade (Anexo V) de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz, que atualmente é formada por uma diretoria composta pelo Presidente Wilson Lima, Vice-Presidente Jackeline Alves Araújo, Tesoureiro Antônio Alves Neto e a Primeira Secretária Rosalina Maria. O Conselho é composto pelos capitães dos Ternos que formam a Congada (Congado, Moçambique,

<sup>31</sup> Sobre o qual abordaremos com mais ênfase a seguir.

Catupé Marinheiro). Há ainda os associados, que somam aproximadamente 150 pessoas, embora nem todos sejam registrados (Entrevista de J. A. cedida a Simoni, em 2015).

Ainda segundo Jackeline, a Irmandade foi fundada no final da década de 1980, anos depois do primeiro cortejo de Congada sair pelas ruas do bairro, fundação que veio legitimar o vínculo entre congadeiros e diocese local, laço que culminou com a construção de uma capela para homenagear dois dos santos de devoção dos congadeiros: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Durante a pesquisa de campo, foram entrevistados vinte congadeiros de ambos os sexos, e de idades entre 18 e 86 anos. Optou-se por entrevistar membros de diferentes Ternos (Catupé, Moçambique, Congado, Bandeirinha, Reinado) e com diferentes funções: rezadeiras, capitães, juízas, rainha, general. Essa abordagem foi utilizada para compreender como seria para cada um desses indivíduos essa tradição religiosa e como cada um deles se percebia dentro dos rituais.

Assim, com base no roteiro criado para a pesquisa de campo (Anexo IV), cada entrevistado narrou a história da Congada, da Irmandade e a sua versão da memória do fundador, evidenciando a importância dessa memória para a continuação desse festejo, bem como da Irmandade como instituição.

De acordo com J.A., a irmandade “foi fundada em 1988, em Ata que teve o Estatuto e tal. Fundada em questão de papel, membros não tem quantidade exata, porque a irmandade está meio desestruturada” (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015).

Existem quatro Ternos ligados diretamente à Congada da Vila João Vaz e registrados no Estatuto da Irmandade (Anexo V). Os Ternos filiados à Irmandade do Rosário da Vila João Vaz são o Terno de Congo Verde e Preto, que tem como capitães Ozório Alves, André Lúcio e José Mario; o Terno Catupé Marinheiro Pedro Casimiro Cassimiro, que tem como capitães José Luiz Alves e Lucinho; o Terno de Congo Vinho e Branco, que tem como capitães Carlinho e Luiz Carlos; o Terno de Moçambique São Benedito, conhecido como Moçambique do Mancha, que tem como capitães Lázaro, Pierre e José (Entrevista de J. A. cedida a Simoni, em 2015).

Em se tratando do fundador Pedro Casimiro, Damascena (2010) foi uma das últimas pesquisadoras a entrevistá-lo. Dessa maneira, vale-se de seus apontamentos e suas transcrições publicadas em sua tese de doutorado, em diversos artigos e no folheto comemorativo aos 40 anos da Congada da Vila João Vaz produzido em 2010, em que a



pesquisadora escreve sobre sua vivência na comunidade, dando ênfase ao Pedro Casimiro.

A autora relata que Pedro Casimiro Alves Neto é um dos mais conhecidos mestres da cultura popular afrogoiana e, antes de sua morte, ficou conhecido entre os congadeiros do estado de Goiás como patrono da Congada, título dado em homenagem aos quatro Ternos de Congada fundados e treinados por ele, entre Goiás e Catalão. Seu nome é reconhecido entre os congadeiros mais antigos por sua sabedoria e sua fé, como expresso em sua narrativa transcrita por Damascena (2010): “O que eu sei do mundo é da Congada. Leitura eu não tenho. Tenho a leitura do gasto: para ler e escrever, olhar, você entendeu? A minha educação eu aprendi na Congada, com minha fé” (Fala do senhor Pedro Casimiro Alves Neto concedida a Damascena, em 2007, folheto concedido por DIVINA ALVES).



Figura 43: Pedro Casimiro Alves Neto  
Fonte: acervo de Jackeline Alves.  
Nota: foto sem data.

A Congada da Vila João Vaz está à beira de seu cinquentenário, e sua perpetuação mediante tradição familiar deve-se à figura de Pedro Casimiro Alves Neto, um imigrante como tantos outros que veio viver na capital e trouxe em sua bagagem a

tradição da Congada e a fé em Nossa Senhora do Rosário, tradição e fé que aqui ganharam novos contornos, influenciadas pelo contexto social do novo município.

Ele nasceu em Três Ranchos, na época distrito de Catalão. Desde criança acompanhou seu pai às festas de Catalão e seu primeiro cargo em um Terno foi o de soldado de Moçambique, em 1928. Desde cedo muito popular, logo se tornou liderança e ficou conhecido entre os congadeiros de Catalão como Patrono da Congada (DAMASCENA, 2010). Segundo a autora, ao ser indagado sobre o que significava ser patrono de Congada, ele respondia: “Patrono é um tipo de advogado, um conselheiro, um fundador. Eu fundei muitos Ternos, eu fiz muitos capitães. O patrono não pode deixar a festa acabar. Se a festa estiver acabando, eu tenho que ir lá e ajudar. Não pode deixar acabar. Patrono é fundador”<sup>32</sup> (DAMASCENO, 2010, p. 3).

Mais do que de um patrono, a postura e dedicação de Pedro Casimiro com os Ternos de Congadas demonstravam que eram parte essencial de sua concepção de mundo. Por isso ele se dedicou a fundar Ternos e a treinar outros capitães de Congada, atividade que demonstrava a sua preocupação em apresentar a Congada como um elemento mais que cultural, agregando-lhe a função educativa. Ele tinha suas irmãs como grandes aliadas nesse processo de consolidação da festa da Congada em Goiânia. Ambas rezadeiras e responsáveis pela parte litúrgica da festa, entre as duas, dona Maria José exerceu um papel fundamental para o reconhecimento da Congada no calendário litúrgico da diocese de Goiânia, sobre a qual abordar-se-á em seguida.



Figura 44: Pedro Casimiro sendo reverenciado durante o cortejo  
Nota: foto cedida por Valéria, Presidente da Congada 13 de maio.

<sup>32</sup> Fala do senhor Pedro Casimiro Alves Neto, falecido em 2006.

Mesmo desprovido de instrução formal, era conhecido pelo domínio não apenas das cantigas e dos toques, mas também da fabricação de instrumentos ligados às Congadas, ofícios e devoção que aprendeu com seu pai, de quem também herdou o nome. Era um autodidata e, acima de tudo, um líder espiritual benzedor conhecido por suas previsões que, segundo as narrativas coletadas em campo, nunca falhavam.

Em determinada ocasião, em entrevista concedida à pesquisadora Damascena, em 2007 (e publicada em 2010), ele foi indagado sobre o porquê para ele era importante ensinar o que sabia sobre a Congada aos outros, e a sua resposta nos remete mais uma vez ao papel importante da oralidade<sup>33</sup> nas comunidades afrodescendentes, advinda da cosmovisão de muitos grupos africanos, entre eles, os Bantu, uma das etnias “fundadoras” dos folguedos no Brasil (OLIVEIRA, 2016). Na entrevista transcrita a seguir, o fundador fala de sua fonte de aprendizado: o ouvir e o vivenciar – “Eu convivo com muita gente, tudo que eu tenho foi a Congada quem me ensinou; ter amor aos outros, não discriminar ninguém, a minha educação, o meu professor foi a Congada”<sup>34</sup>.

Um dos principais traços dos povos africanos tradicionais é a oralidade. Essa característica foi trazida ao continente americano durante o período escravocrata e está presente não apenas em grupos visivelmente afrobrasileiros. Ela é a base da perpetuação da cultura popular, na medida em que proporciona a grupos diferentes uma abertura para que suas culturas sejam reinventadas e adaptadas. Assim, atendem não apenas à necessidade dos grupos que se apropriam dela, mas presta a eles um sentimento de pertença e uma história.

Dessa maneira, pode-se afirmar que a religiosidade popular nasceu em resposta a uma religião que impunha um conhecimento formal do qual a camada popular não tinha acesso direto (OBENGA, 2011). Por conseguinte, cada grupo recriou, nos moldes de seu entendimento, o que era ser “cristão”, dando margem, assim, a novas roupagens e devoções, incluindo novas formas de homenagear os seus santos devocionais, entre elas, a Congadas.

Após a sua morte, seu filho mais velho ficou incumbido de dar continuidade aos festejos, ensinamentos e tradição deixados por ele. Seu filho tem o respaldo de seus

---

<sup>33</sup> A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (VANSINA, 2011, p. 140). Curiosamente, Obenga (2011, p. 70) percebe que “às vezes a tradição oral constitui a única fonte imediatamente disponível”. Ainda para Obenga (2011, p. 71), “na África existem inúmeros casos em que a tradição oral orienta, por assim dizer, a escavação arqueológica”. Essa tradição atravessou o Atlântico e constitui a maior expressão dos grupos tradicionais, a exemplo dos afrodescendentes.

<sup>34</sup> Fala do senhor Pedro Casimiro Alves Neto concedida a Damasceno (2007). Folheto cedido por Divina Alves.

irmãos, netos, bisnetos, sobrinhos, amigos, e tantos outros filhos de coração e devoção que Pedro Casimiro deixou, cuja memória até hoje ecoa durante os festejos na voz de seus descendentes.

Esse ecoar por vezes remete a memórias mais recentes como as músicas criadas por Pedro Casimiro, mas, sobretudo as memórias mais antigas que remetem aos seus ancestrais africanos, à sua devoção aos santos negros e, de forma especial, a Virgem do Rosário, a quem Pedro Casimiro agregava sua maior devoção, como descreve a cantiga a seguir: “Nossa senhora do Rosário, alembra de mim alembra, eu já vou embora pelo amor de Deus alembra de mim alembra...” (Cântico de despedida dos Ternos de Congo, autor desconhecido, Vila João Vaz, 2012).

O poder de sua memória é perceptível também nas narrativas coletadas, no grupo, de forma mais acentuada quando a questão envolve o surgimento da devoção a Virgem do Rosário no Brasil, como também a devoção à santa em Goiânia, pois, na versão contada pelos congadeiros da Vila João Vaz do início da fé no Brasil, aparecem aproximadamente três versões, mas todas são seguidas da frase “foi seu Pedro Casimiro que me contou”.

Quando se trata da fundação da festa em Goiânia, especificamente na Vila João Vaz, as narrativas apontam para Pedro Casimiro, ressaltando assim a sua memória como elo fundador e mantenedor dessa tradição religiosa. Partindo deste contexto, pode-se supor que a figura do seu Pedro Casimiro pode ser compreendida como uma espécie de *griot*,<sup>35</sup> que, em algumas tradições africanas, entre elas, a Bantu, representa um indivíduo muito respeitado, de grande liderança social e religiosa, sendo a ele atribuído, entre outras funções, o dever de disseminar a cultura do grupo por meio da sua postura e narrativas como contador de histórias.

O *griot* possuía ainda poderes mágicos, pois conversava com os espíritos e dominava o mundo das ervas medicinais. Em vista disso aponta-se a seguir parte de uma narrativa em que Pedro Casimiro aparece como benzedor, tendo curado muitas pessoas de males como dores de cabeça e outras mazelas: “Meu pai curou muita gente só com benzeção. A casa dele andava cheia de gente [...] Ele benzia contra tudo que precisasse.

---

<sup>35</sup> *Griot* são os indivíduos que tinham o compromisso de preservar e transmitir histórias, fatos históricos, os conhecimentos e as canções de seu povo. Existem os *griots* músicos e os *griots* contadores de histórias. Eles ensinavam a arte, o conhecimento de plantas, tradições, histórias e davam conselhos aos jovens príncipes. Vivem hoje em muitos lugares da África ocidental, incluindo Mali, Gâmbia, Guiné, Senegal e estão presentes entre os povos Mandê ou Mandingas (Mandinka, Malinké, Bambara etc.), Fulbe (Fula), Hausa, Songhai, Tukulóor, Wolof, Serer, Mossi, Dagomba, árabes da Mauritânia e muitos outros pequenos grupos. A palavra deriva da transliteração para o francês “*gririot*” da palavra portuguesa “criado”. Além disso são eles os responsáveis por transmitirem a tradição e a cultura (HALE, 1998).

Eu não aprendi. A pessoa já nasce com o dom. Eu não tive dom pra isso não, só meu pai mesmo" (Entrevista de O. A., capitão Terno, cedida a Simoni, em 2015).

Assim, conforme citado na narrativa acima, Pedro Casimiro era o exemplo do que sempre ocorreu nas comunidades tradicionais, onde a falta de instrução formal nunca foi impedimento de aprendizado e nunca demonstrou falta de riqueza cultural. Nessas comunidades a medicina tradicional, associada às magias, era repassada oralmente criando uma teia de saberes que se perpetuou através dos anos.

Estudos hoje são como demarcadores identitários de alguns grupos a exemplo dos afrodescendentes. Partindo desta afirmação, pessoas como Pedro Casimiro são, segundo Oliveira (2006), reconhecidas por transmitir por meio de suas palavras e postura como benzimentos, simpatias, previsões sobre a presença divina, demonstrando assim um "poder simbólico" que proporciona respeito, pois contém um conjunto de conhecimentos transmitidos de geração em geração impresso em seus corpos. Esses ensinamentos são recriados a cada momento diante das circunstâncias históricas que o grupo está vivenciando (OLIVEIRA, 2006). Em suma, a oralidade, segundo a autora, também diz respeito àquilo que não se fala, não se revela, ao não dito.

A oralidade, nesse sentido, seria o berço regenerador das literaturas sagradas africanas trazidas ao continente durante o período escravocrata. Esse período deixou como legado indivíduos como seu Pedro Casimiro, que ressignificaram a história dos seus antepassados devolvendo-lhes a grandeza de sua cultura, por meio dos ritmos registrados nos corpos, nas canções, na arte e na memória viva dos mais antigos, perpetuada e ressignificada em seus descendentes, mesmo que de forma simbólica (OLIVEIRA, 2006).

Assim percebe-se que em tais contextos as realidades que se apresentam na vivência de cada indivíduo do grupo passam pelo que Bhabha (2005), em seu livro *O local da cultura*, afirma, ou seja, que existem em cada indivíduo espaços conflitantes de diferenças identitárias e culturais, mesmo que eles estejam ligados por um fio condutor, neste caso, a memória e o legado de fé deixados pelo fundador. Esses espaços são, segundo o autor, "entre lugares", isto é, espaços intervalares, fendas a partir das quais o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados e cada indivíduo elege o que para ele seja a realidade que o faz sentir pertencente ao grupo, ou melhor, a memória do fundador, compreendida por eles como o elo que os compõem como irmãos em fé (BHABHA, 2005).

Desta forma as elaborações dos sujeitos são atravessadas por condições de

contrariedade e contingência que em alguns casos permitem uma releitura das definições de tradição e modernidade, proporcionando novos paradigmas de representações, vivenciadas e até ressignificadas, como nos remeteu a narrativa do seu Pedro Casimiro, ao ser indagado sobre educação: “A minha educação, o meu professor foi a Congada” (Fala do senhor P. A. C. N. concedida a Damasceno, publicada em 2007)<sup>36</sup>.

Pedro Casimiro apropria-se de seu lugar de fala, a Congada, e associa a ela todo seu conhecimento formal e cultural, fator perceptível em sua descrição sobre o que ele aprendeu na vida, tendo a Congada como eixo norteador, que pode ser resumido em um único trecho já descrito acima: “a amar aos outros” (fala do senhor P.A.C.N. cedida a Damascena, 2010). Essa afirmação pode ser associada à concepção weberiana de um indivíduo sociável, aquele que respeita as regras e o espaço do outro. Essa concepção, associada aos ensinamentos cristãos, está presente na fala de Jesus, em João 13,33, onde ele diz aos seus discípulos: “Para onde vou vós não podeis ir. Dou-vos um mandamento novo. Que vos ameis uns aos outros. Como vos amei [...] Nisto reconhecerão que são meus discípulos...”.

---

<sup>36</sup> Folheto cedido por Divina Alves.



Figura 45: Terno Verde Preto, capitão Pedro Casimiro, em frente à igreja em construção  
Nota: acervo de Divina Alves.

As narrativas citadas de Pedro Casimiro nos remetem também ao primeiro princípio da filosofia tradicional africana lembrado pelo pesquisador e filósofo africano Nkemnkia (1997; 2001), que, após pesquisas, produziu então uma tese intitulada // *pensare africano come vitalogia*. A vitalogia nesse sentido indica que, para o africano, a vida determina todos os setores da filosofia. Não são os sistemas de pensamento os responsáveis por orientarem a existência. A existência em si mesma carrega seu próprio sentido que precisa ser descoberto. O princípio primeiro da filosofia tradicional africana é o “vivido”, a vida vivida realmente, mediante a qual se chega aos princípios e fundamentos últimos do ser humano.

Partindo desses apontamentos, supõe-se que Pedro Casimiro descobriu o sentido de sua existência por meio da Congada (a sua fé, vivenciada graças à Congada) e dedicou sua vida a ela. Mesmo sem nunca ter tido acesso direto à filosofia africana

tradicional, o patriarca demonstrou em sua postura a cosmovisão africana apontada por Nkemnkia (1997; 2001). Pedro Casimiro era reconhecido também pela sua postura altiva e pelo seu traje branco. Durante sua vida vivenciou três casamentos dos quais teve quatro filhos, todos congadeiros. Atualmente um deles se tornou evangélico, porém independente dos conflitos gerados por essas relações de parentesco e mudanças de crença. O que marcam as narrativas sobre Pedro Casimiro é o carinho, o respeito e a veneração expressas por cada filho e do quanto a Congada fundada por ele representa em suas vidas, além do orgulho de ser parte dessa tradição festiva que para eles é uma maneira de manter viva a memória do pai.



Figura 46: Foto da Congada, onde Ozório Alves está com o bastão de Pedro Casimiro  
Nota: acervo Maria do Rosário Alves.

Nas narrativas dos frequentadores mais antigos da Congada, é percebe-se que eles atribuem algumas das características de Pedro Casimiro a seus filhos, entre elas, a capacidade de compor cânticos de Congada. Pedro Casimiro compôs muitos dos cânticos entoados durante os festejos da Congada, tanto em Goiânia quanto em Catalão, afirmam seus filhos, amigos e frequentadores da Congada da Vila João Vaz. Entre as inúmeras músicas de que os filhos atribuem ao pai sua autoria, uma em especial é cantada por todos eles, afirmando que foi a primeira que ele compôs. Nas palavras de seu filho mais



velho, complementadas pelos outros filhos, essa cantiga hoje é cantada em vários estados. Um trecho desta cantiga recita assim: “eu sou africano vim para o Brasil contra a vontade, trabaiá na escravidão sem ter direito a liberdade”<sup>37</sup>.

Nas suas letras havia sempre um misto de lamento e indignação, orgulho e revolta, mas de uma forma ou de outra o continente africano era sempre ressaltado. As cantigas entoadas na Congada da Vila João Vaz, como na maioria das Congadas e Congos do Brasil, fazem alusão a uma memória que a história buscou invisibilizar negando durante anos o reconhecimento da importância de manifestações como a Congada e de todas as outras de matriz africana. A memória da escravidão expressa pelos africanos e seus descendentes aparece de forma mais acirrada nos cultos afro-religiosos, entre eles, os afro-católicos, bem como nas Congadas que de uma forma nada sutil trazem à memória, por meio de seus cânticos, esses personagens ‘parcialmente invisibilizados’ pela cultura ocidental.

Anualmente, entre maio e outubro, mês de Nossa Senhora do Rosário, pessoas humildes ganham as ruas em grupos, cobertos com indumentárias que nos remetem a um misto entre os grandes reinos africanos bantu e os cultos afro antes cultuados em silêncio, e que hoje desfilam nas ruas e ecoam junto ao som dos tambores acompanhando seu rei, rainha, príncipe e princesa. Entoando cânticos que misturam o português com línguas oriundas do kimbundu, descem e sobem ladeiras dançando e revivendo a história de seus ancestrais, porém não os escravizados, mas, sim, os reis e rainhas dos quais eles descendiam, assim os santos homenageados dividem espaço com entidades da Umbanda por meio dos pretos velhos, e são louvados com cânticos e embaixadas, de forma especial pelos Ternos de Moçambique.

Essa mesma memória é entoada todos os anos nas cantigas dos Ternos que descem as ladeiras da Vila João Vaz louvando os santos negros. “No tempo da escravidão quando senhor me batia, gritava por nossa senhora quando a pancada doía” (cantiga entoada pelo Terno de Moçambique São Benedito da Vila João Vaz, coletada em 2015, por Simoni). Esse trecho citado também pode ser ouvido nos Congados mineiros, dentre eles, no Congado de Fagundes, vivenciado pela pesquisadora em uma apresentação do Congado em Goiânia, no Museu Zoroastro Artiaga, em 2009.

---

<sup>37</sup> Trecho de letra da música do Terno da Congada Verde Preto, Vila João Vaz, autoria Pedro Casimiro, entrevista do Sr. O. A. Cedida a Simoni, em 2015).



Figura 47: Terno de Moçambique São Benedito da Vila João Vaz durante uma festa  
Nota: acervo de Simoni. Foto tirada em 2015.

A história e ritualização se repetem na Congada da Vila João Vaz, supondo-se que, para os seus integrantes, a ritualização dessa festa representa um ‘lugar’ de pertencimento histórico e cultural, pois, ao demarcarem o bairro mediante vivências coletivas ligadas à festa da Congada (novenas, encontros, adornos, ensaios e o festejo em si), eles demonstram um saber fazer que os unem, os identificam e os diferenciam perante os demais, dando-lhes um sentido como indivíduos e também como grupo. Um exemplo neste sentido pode ser encontrado na entrevista cedida pelo capitão do Moçambique de São Benedito comandado por Lázaro, que mora no Bairro Feliz, mas que pertence à Congada da Vila João Vaz, sendo o primeiro grupo a se filiar à Irmandade. Em sua narrativa percebe-se que a Irmandade vem dos antepassados, utilizando suas palavras “nós dança Moçambique Congada desde pequeno veio dos nossos pais, é a Congada e os pretos velhos né. Pra nós e tudo junto. Eu fui o primeiro a juntar com o Pedro Casimiro era meu amigo” (Entrevista de L. Capitão Moçambique cedida a Simoni, em 2015). Após a narrativa ele entoou esse trecho de cantiga de sua autoria, composta em homenagem a seu preto velho, guia de cabeça, segundo ele. Lázaro é pai de santo de um terreiro de Candomblé bastante conhecido na cidade. “Perguntei ao Preto Velho porque chora meu herói, Preto Velho assim me disse é meu coração que dói” (L. Capitão

do Moçambique de São Benedito, da Vila João Vaz, trecho entoado durante entrevista cedida a Simoni, em 2015).



Figura 48: Entrevista com Lázaro, capitão do Moçambique de São Benedito da Vila João Vaz  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.

“A Senhora do Rosário, boa mãe que nos conduz, Oh, ajuda a nossa crença, deixa sempre a vossa luz” (trecho de cântico entoado por Lázaro Silva, capitão Moçambique da Vila João Vaz, durante entrevista cedida a Simoni, em 2015). Essa tradição se constitui como suporte material da memória individual e coletiva a iluminar o processo de autoconhecimento, como afrodescendente, e de reconhecimento do outro e, acima de tudo, é vivenciada por eles como uma forma de demonstrar gratidão ao seu fundador, o que nos remete à afirmação de Pollak (1992, p. 204):

A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

O sentimento de identidade, assim como a memória (coletiva, individual), são artefatos culturais passíveis de negociações e, portanto, intrínsecos ao lugar social, ao sujeito histórico de um determinado tempo e cultura. Dessa forma a percepção de

memória para esse grupo perpassa pela tradição deixada por seu fundador e se mantém em função da necessidade que o grupo tem de manterem vivos os ensinamentos passados pelo senhor Pedro Casimiro, pois lhes dão o conforto e, sobretudo o orgulho de um pertencimento a uma África simbólica no Brasil e em Goiânia por meio das danças e cânticos ressignificados pelas famílias do seu Pedro Casimiro, a consanguínea e a religiosa. De fato, para Ianni (*apud* OLIVEIRA, 2009, p. 10), é

pela memória que se puxam os fios da história. Ela envolve a lembrança e o esquecimento, a obsessão e a amnésia, o sofrimento e o deslumbramento [...] Sim, a memória é o segredo da história, do modo pelo qual se articulam o presente e o passado, o indivíduo e a coletividade. O que parecia esquecido e perdido logo se revela presente, vivo, indispensável. Na memória escondem-se segredos e significados inócuos e indispensáveis, prosaicos e memoráveis, aterrorizadores e deslumbrantes.

A memória, segundo Chauí (2002), já foi considerada como um fato puramente biológico, um modo de funcionamento das células do cérebro que registram e gravam percepções e ideias, gestos e palavras. Nesse caso, ela estaria reduzida à gravação automática pelo cérebro de fatos, acontecimentos, pessoas e relatos. A memória, no entanto, não é apenas mero registro. É mais adequado pensar nela como uma influência do mundo sobre os indivíduos. Chauí (2002, p. 128) considera limitada a ideia de se pensar a memória apenas como “registro”, levando em conta que o fenômeno da lembrança ainda é algo que não se explica claramente, bem como não se demonstra sua seletividade:

Selecionamos e escolhemos o que lembramos e a lembrança, como a percepção, tem aspectos afetivos, sentimentais, valorativos (existem lembranças alegres e tristes, saudade, arrependimento, remorso). Também não se pode explicar o esquecimento, pois se tudo está espontânea e automaticamente registrado e gravado em nosso cérebro, não poderíamos esquecer coisa alguma, nem poderíamos ter dificuldade para lembrar certas coisas e facilidade para recordar outras.

Além de fenômeno individual e psicológico, a memória é sobretudo um acontecimento social, uma construção derivada das relações sociais estabelecidas pelos atores sociais, o que transcende o aspecto individual. Em se tratando de grupos ‘marginalizados’, a memória pode ser compreendida como um espaço de resistência e legitimação de poder, mesmo no campo simbólico, pois ela é responsável por manter vivas e latentes histórias e manifestações culturais desses grupos que por alguma razão são impossibilitados de praticá-las abertamente. A memória aparece como mantenedora de tradições que unem grupos à sua verdadeira identidade, a exemplo dos afro-descendentes.

Halbwachs (1991) afirma que a memória coletiva é sempre uma releitura que se baseia na sociedade onde o indivíduo convive. Quase sempre ela não é só dele. Para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras e se transportar a pontos de referências que existem fora de si, determinados pela sociedade. Para esse autor, o funcionamento da memória individual só é possível com as palavras e as ideias que o indivíduo não inventou, mas tomou emprestado de seu ambiente (HALBWACHS, 1991). Para ele, memória coletiva é

o processo social de reconstrução do passado vivido e experimentado por um determinado grupo, comunidade ou sociedade. Este passado vivido é distinto da história, a qual se refere mais a fatos e eventos registrados, como dados e feitos, independentemente destes terem sido sentidos e experimentados por alguém (HALBWACHS, 1991, p. 2).

Recorre-se a testemunhos para reforçar, enfraquecer e completar o que se sabe de um evento sobre o qual se tem algum conhecimento. A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo (POLLAK, 1992). Esse sentimento de continuidade dentro dos grupos remete a uma tradição por vezes inventada sobre a qual Hobsbawm (1997), em sua obra histórica *A invenção das tradições*, discorre afirmando que utiliza o conceito de tradições inventadas para denominar o conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, regulado por regras aceitas por todos, que tem como objetivo desenvolver na mente e na cultura determinados valores e normas de comportamento por meio de uma relação com o passado, feita pela repetição constante dessas práticas.

Hobsbawm (1997) defende que um dos aspectos mais fortes da tradição é a sua característica invariável, ou seja, seria um conjunto de práticas fixas que, por serem sempre repetidas de uma mesma forma, remeteriam ao passado real ou imaginado. Esse conceito pode ser aplicado à memória religiosa vivenciada pelo grupo dos congadeiros, já que o que une as pessoas e as mantém como grupo é a festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Mesmo que em suas narrativas o que mais se torne presente seja a memória do fundador, percebe-se, especialmente nos mais velhos, a devoção aos santos homenageados, de forma especial a Nossa Senhora do Rosário.

Ao abordar o tema memória religiosa, Hervieu-Lèger (1996) afirma que a sua função é resgatar uma descendência de fé. Retomando a reflexão de Halbwachs (1991), em sua obra *A memória coletiva*, ele afirma que essa memória possuirá maior caráter

normativo quanto mais possuir um núcleo religioso, ou seja, a “capacidade de oferecer a ‘memória verdadeira’ do grupo”, o que gerará para esses grupos um vínculo social (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 9-10). O vínculo social da religião é composto a partir de pequenas narrativas crentes de grupos que reivindicam uma descendência de fé, a exemplo dos grupos de Congada em Goiânia.

Esses grupos inventam, reinventam, ressignificam e manipulam narrativas para fortalecer essa tradição. É preciso ressaltar que os congadeiros da Vila João Vaz que ocupam cargos em evidência, a exemplo de capitães de Ternos, não todos são católicos. Existem entre eles três que professam ser umbandistas e um kardecista, o que denota mais uma vez o processo de sincretismo religioso vivenciado pelos afrodescendentes desde o Brasil colônia como forma de resistência à opressão cultural e religiosa.

O próximo tópico será desenvolvido considerando o processo de sincretismo com base na descrição ritualística da festa sob duas narrativas, a de uma pessoa do Grupo e outra de acordo com a visão da pesquisadora, buscando entrelaçar as narrativas e apontar o sincretismo presente nas descrições subsidiadas por alguns fragmentos de fala.

### 3.1.1. Congada De João Vaz, sincretismo, religiosidade popular e conflitos com a Igreja Católica

Antes do desenvolvimento da análise da Congada, faz-se necessário apresentar o ritual da Congada em duas versões, uma na visão de uma Congadeira e outra na visão da pesquisadora, no intuito de integrar as informações para compreender melhor as formas sincréticas presentes, a relação da Congada com o catolicismo popular e os conflitos existentes com a Igreja Católica.

A primeira narrativa é segundo J. A., bandeira do Terno de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto. Em seguida será transcrita a festa na percepção da pesquisadora como forma de demonstrar que com o passar do tempo pesquisador e pesquisado se entrelaçam, e dessa fusão por vezes surgem possíveis apontamentos ao afeto e à empatia. O ritual segundo J.A. começa com a “alvorada, que é o evento que marca oficialmente a abertura da Festa de N. Sr<sup>a</sup>. do Rosário”.

Os congadeiros, sem uniforme, se reúnem na porta da igreja na madrugada do primeiro dia da festa entre 4:30 e 5:00 da manhã, tocam, dançam, e depois tomam café juntos. Aí começam as novenas, todas as noites na igreja às 19h. Depois tem

o levantamento do mastro, que acontece no nono dia de novena, dia em que é erguida uma bandeira com a imagem de N. Sr<sup>a</sup>. do Rosário e São Benedito na porta da igreja. Antes, porém, há um cortejo acompanhado pelos Ternos da Congada sem farda. Eles buscam em procissão a bandeira na casa do mordomo, e acompanham o cortejo até a igreja. No domingo a gente reúne o Terno e depois da saída que tomamos café, vamos até o festeiro pra tomar café. Tem festeiro que oferece o café aqui no espaço da Congada, como esse ano. Aí vamos numa procissão levando a coroa junto com o festeiro pra missa. Acabada a missa a gente desce pro almoço, dependendo do horário, tem pessoa que faz uma visita ou não, desce direto pro almoço. Depois do almoço a gente sai pra fazer visitas nas casas das pessoas que querem que leve a bandeira e a imagem da santa até a casa. As visitas são assim, algumas pessoas já deixam os nomes durante as novenas, outras pedem no dia, e passamos a tarde fazendo as visitas; cada Terno vai para um lado. Ao final da tarde a gente tem uma procissão onde leva a santa e vai rezando pelo bairro. Acabando essa procissão, a gente vai pra janta, escolhe o próximo festeiro, porque as pessoas dão os nomes, e aí sorteia, depois vem janta e encerra o domingo. Antigamente, na época do seu Pedro Casimiro, a gente se reunia na segunda-feira cedo para acabar de fazer o restante das visitas porque nem todas as visitas davam pra ser feitas no domingo, porque eram muitas. Devido à correria do dia a dia da cidade grande, hoje, na segunda-feira, só entrega a coroa no fim da tarde, porque todo mundo tem que trabalhar. E nem sempre dá para fazer todas as visitas. Aí a gente tem tipo um 'n' número de visita já estipulada. Então o que acontece na segunda é a entrega da coroa. Ela é passada para o novo casal de festeiros, aqueles que vão assumir a festa do próximo ano. Cada ano é uma casa, cada ano é um... mais a Congada envolve todo mundo e não começa no sábado e no domingo, na verdade ela começa antes, bem antes, porque é a preparação. A gente tem os dias de ensaios com as pessoas para aprender a bater, para os dançadores saber dançar e cantar... as novenas mensais, as festas pra arrecadar dinheiro, meu avô dizia que quem é congadeiro é o ano todo (Entrevista de J.A., bandeirinha, cedida a Simoni, em 2015).

Destaca-se nessa primeira narrativa a preocupação da entrevistada em explicar cada parte do ritual, bem como sua emoção em dizer que confeccionava todos os anos parte das vestimentas das Bandeirinhas, grupo que coordenava durante os festejos, e, ao final da sua narrativa, em conversa já informal, acrescentou que ela tinha em seu quarto uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, mas que tal qual seu avô acreditava em benzimento e não exitava em fazê-lo quando achava necessário. Isso que remete ao sentimento de pertença que essa tradição desperta nesse grupo, como também na necessidade de fazer reverência ao seu fundador, às suas crenças e, sobretudo ao sincretismo religioso presente no ritual entre o catolicismo popular e as práticas de magia em forma de benzimento e passes oriundos das religiões afrodescendentes (SIMONI, 2015).

A segunda narrativa sobre o ritual festivo da Vila João Vaz é feita conforme a visão da pesquisadora. Destaca-se que a descrição a seguir é a aglutinação da vivência da pesquisadora entre os anos de 2012, 2013, 2014, 2015 e 2016.

A Congada da Vila João Vaz tem início no o primeiro domingo de setembro e

termina na segunda segunda-feira do mesmo mês. A Congada da Vila João Vaz é formada por vários Ternos e esses estão sempre presentes em sua festa, dentre eles, o Terno de Congada Verde e Preto, o Terno de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto, liderados pelos filhos do fundador, são considerados da casa porque a maioria de seus integrantes são do bairro. O Terno de Moçambique de São Benedito e de Santa Efigênia da cidade de Aparecida de Goiânia, o Terno de Moçambique Branco da Vila Santa Helena, o Terno de Catupé Marinheiro Dourado e o Terno de Moçambique de São Benedito do Bairro Feliz, o mais antigo da cidade comandado pelo capitão Lázaro, todos esses grupos se declaram parte da Congada da Vila João Vaz; e na criação de todos eles existe a participação direta de Pedro Casimiro Neto.

Quanto ao início do ciclo festivo A Alvorada e as Novenas, ele começa com a alvorada que acontece às quatro da manhã do sábado. Fogos de artifícios marcam o início e o despertar a comunidade para esse ciclo. Até o ano de 2014, nas manhãs da alvorada, se ouviam os fogos, mas o aumento de adeptos de outras religiões no bairro, de forma especial de evangélicos, fez com que os fogos fossem visto como algo ofensivo aos ouvidos, gerando assim a oposição de um grupo considerável, pois eles conseguiram que a igreja acatasse a diminuição dos fogos e agora a extinção deles nas alvoradas.

A postura da paróquia criou um desconforto entre congadeiros e igreja, pois, na visão dos congadeiros, os fogos anunciam o início da festa, e se estes são retirados da cerimônia modifica a estrutura ritual da festa, construída pelos antepassados (ritual, memória do grupo). Isso denota ainda um desrespeito à cultura e tradição de seus quarenta e sete anos no bairro como expressão religiosa e de identidade afro. Deste ano até o atual todos os conflitos pioraram e os congadeiros têm restringido cada vez mais as partes do ciclo que eram feitos na igreja e mediações. Até então o café da manhã era feito lá, e desde 2015 acontece no espaço da Congada.

Em 2015 (primeiro ano de alvorada sem os fogos), na madrugada da alvorada, houve a formação na porta do primeiro capitão. Mesmo com a ausência dos fogos, o cortejo seguiu rezando para a porta da igreja. Os dançadores e as bandeirinhas estavam vestidos informalmente: camiseta verde, com dizeres (tais como: uma oração em 2014, e com o tema central da festa em 2015), calça jeans e tênis claro. As bandeirinhas iam abrindo alas com passos ritmados pelas caixas em um vai e vem constantes. Às vezes sem sair do lugar, às vezes mais rápidas para compensar, elas mantinham o ritmo movendo com delicadeza os quadris e movendo ora a perna direita, ora a esquerda, mantendo-se no mesmo lugar. Esse mesmo movimento era mantido quando elas se



moviam. Quando os batedores mudavam o ritmo, segundo a ordem do capitão usando o apito, elas acompanhavam. E além de dançar e portar a bandeira do Terno com a estampa da santa padroeira, as bandeirinhas iam repetindo os versos cantados pelo capitão.

À medida que o Terno passava pela rua, algumas pessoas iam seguindo, outras olhavam com certo estranhamento, e isso se mantinha até a porta da igreja. A igreja fica localizada num lugar mais alto – o setor é cheio de subidas e descidas. Ao chegarem à porta da igreja, o Terno intensificou as cantorias e os toques dos tambores e caixas, adentrando a igreja e deixando as bandeiras próximas ao altar. Após isso, todos tomaram seu assento. Boa parte das mulheres senta-se de um lado e os homens do outro. As senhoras sempre ficam à frente e os jovens ao fundo.

A alvorada segue com o anúncio da Palavra de Deus feito por um representante da comunidade. Em seguida acontecem as recomendações, sempre voltadas a lembrar do papel espiritual da festa, o louvor e devoção aos santos. O ritual segue com a fala do padre. E ao final o presidente da Irmandade narra questões de cunho social e ritual da festa, além de entregar avisos. A alvorada segue com cânticos curtos, seguidos da reza do terço feito pelas rezadeiras e logo após foi servido o café da manhã que, até 2013, era feito na Igreja.

Há uma varanda anexada ao templo que possui espaço para uma mesa grande de madeira forrada com tecidos azul e branco. Ao redor da varanda, construíram-se muretas que servem de assento para muitos. O café é servido a todos os presentes. A mesa é composta por pão francês, petas, bolos de fubá e cenoura, pão de queijo, café puro, refrigerantes de limão e guaraná. O café da manhã no sábado e no domingo costumeiramente é provindo de pagamento de promessas por pessoas que foram agraciadas pelas bênçãos dos santos, que pagam sua 'dívida' doando o café da manhã ou itens para o almoço.

As promessas são práticas oriundas do catolicismo popular que, conforme Souza (2002), demonstram a relação de proximidade entre fieis e santos de devoção, pois delegam a eles o papel de mediadores entre os mundos. Essa prática acontece no Brasil desde seu descobrimento. São resquícios do catolicismo praticado em Portugal, chamado por Moraes Filho (1979) de catolicismo familiar composto por muita reza e pouca missa.

Durante todo o ano, a primeira segunda-feira de cada mês é reservada para a realização da novena. Próximo à festa em setembro as novenas se intensificam, sendo uma por dia. Em 2014 elas foram realizadas na igreja com a presença do padre. A partir

do no ano seguinte, passaram a ser realizadas de casa em casa. Ao fim dessas novenas, algumas casas que foram anfitriãs ofereceram sucos e cafés aos devotos. Essa mudança foi sugerida pelo padre e acatada com gosto pelos congadeiros, sobretudo as rezadeiras que pela idade gostaram do fato de não ter que se locomoverem até a igreja.

Em relação ao ápice do ciclo, o mastro, as vestimentas e o festejo final, no segundo fim de semana da festa, no sábado à tarde, o cortejo se forma na porta do Espaço de Congada Pedro Casimiro e sai em marcha para o levantamento do mastro. Alguns Ternos participaram e os trajetos usados para se chegar até a igreja não foram os mesmos. A igreja foi construída num alto de um morro, no centro do terreno, de modo que a frente e o lado foram reservados para o ajuntamento de pessoas.

O mastro<sup>38</sup>, todo adornado com fitas e bandeirolas<sup>39</sup> azuis e brancas feitas com papel de seda e uma bandeira grande com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, de um lado, e São Benedito, do outro, é fincado no chão pelos congadeiros e devotos no pátio da igreja à frente. Em seguida cada Terno se apresenta diante do mastro. Expressando devoção, o capitão se ajoelha e, em forma de cânticos, pede bênçãos de Nossa Senhora. As bandeirinhas e os dançadores repetem o movimento vez por vez e ajoelham-se diante do mastro e depois voltam para seus lugares. Antes de sair da presença do mastro, o capitão canta se despedindo e sai dando lugar a outro Terno. A harmonia do entrar e sair dos grupos nessa parte da festa é mais que uma demonstração de fé e tradição desse festejo, mas a certeza de que para o grupo ele é parte de sua identidade cultural.

Após o ritual de adoração ao mastro e à bandeira, os Ternos descem em cortejo para o Espaço de Congada, onde acontecem o leilão e o baile ao som de forró e outros ritmos. Essa festa é promovida pelos festeiros para arrecadarem fundos para comprarem o que por ventura possa faltar para o dia seguinte. Assim as comidas vendidas, o leilão e tudo que é arrecadado vai para as mãos dos festeiros. As bebidas são vendidas no espaço onde funciona a cozinha, que serve de um bar nessas festas. Geralmente no sábado os Ternos de Congada que vêm de fora do estado já chagaram e ficam hospedados em casas alugadas para esse fim pagas pelo festeiro.

No domingo de manhã, ápice do festejo, o café da manhã é servido no Espaço de Congada. Uma mesa é ornada para o reinado, forrada com tecido de renda branco por

---

<sup>38</sup> Pedaco de madeira medindo cerca de doze metros de altura utilizado para colocar a bandeira dos santos homenageados.

<sup>39</sup> Um recorte de papel podendo ser em forma de quadrado com pontas definidas que lembram saias femininas.

baixo e um menor de cetim azul por cima. Arranjos de flores enfeitam a mesa. A comida é sempre farta e vai de pães franceses com carne moída, bolos, roscas, biscoitos de queijo, pão de queijo, petas, café, leite e achocolatado, ainda seguidos de refrigerantes, frutas (melancia, maçã, melão) e sarapatel com pinga. Esse cardápio foi servido tanto na mesa do reinado e quanto na mesa dos congadeiros. A comida é sempre a mesma para as duas mesas, fazendo alusão à partilha, mas deixando claro o lugar e importância do reinado para o festejo.

Em seguida, os Ternos chegam cantando e saudando a todos, mas fazendo reverência de especial forma ao altar e à mesa do reinado. Esse altar é composto pela imagem de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito. Um terço grande adornado é colocado envolvendo as imagens e os forros que iam até ao chão. O altar ainda é composto por muitas flores. Além disso, tinham velas acesas. Ao chegarem próximos ao altar, os Ternos se ajoelham em sinal de devoção. Após esse ato, eles se deslocam para tomar café. A grande quantidade de grupos e o pouco espaço não são empecilho nem causam desarmonia, assim, enquanto um Terno toma café, o outro espera a certa uma distância cantando e tocando.

Após o café da manhã, os Ternos entram em formação, pedem licença a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e seguem para a missa na igreja. A chegada à igreja é um dos momentos mais sublimes da festa. A alegria expressa nos congadeiros e devotos contagia os visitantes que ali esperam, e cria em torno da igreja uma atmosfera plural embalada pelo ritmo dos Ternos, que alternam para que todos possam adentrar a igreja e saudar os santos. Ao término da saudação, eles saem dançando deixando ali a bandeira.

Após a missa dirigida pelo padre e o grupo litúrgico do bairro do qual várias congadeiras fazem parte, os Ternos seguem para o almoço que, até 2014, era realizado no salão do fundo da igreja, e que atualmente acontece no espaço da Congada, pois o lugar é maior. Sempre dançando e cantando os Ternos começavam a chegar um a um ao espaço do almoço. Dessa vez cantam a Nossa Senhora do Rosário para que abençoe as cozinheiras que deixavam seus afazeres e se posicionavam próximas ao altar para receberem as honrarias feitas pelos congadeiros que cantam em agradecimento à comida preparada refrões que variam de Terno para Terno, a exemplo deste: “Panela de barro Colher de pau Comida que cheira É de São Benedito” (Terno Congada Verde e Preto, capitão 2º A. L.). O almoço já posto nas mesas, cuja composição lembra um retângulo formado por muitas mesinhas forradas, obedece o espaço que agora eles têm, pois,

antes, afirmava a rainha: “as mesas formavam um círculo e o reinado ficava de forma que todos ao chegar teriam que reverenciar antes de se sentar” (Entrevista de M.B. rainha da Congada concedida a Simoni, em 2015).

O cardápio é modificado de ano. As panelas, muito grandes e cheias de arroz, feijão e carne cozida, são postas sobre essas mesas e os demais alimentos foram servidos em bandeja. Nestes anos acompanhados, percebeu-se que não há uma comida específica da festa, isto é, varia muito de acordo com questões financeiras, mas que é sempre muito rica e tem como base o arroz, feijão e macarrão. Ao final das refeições, cada Terno agradecia as cozinheiras e pedia licença a Nossa Senhora do Rosário para sair.

Após esse rito, seguiam para as casas para cumprirem outro ato da festa: as visitas às casas dos devotos. Ao final das visitas, escolhe-se o próximo festeiro, nome designado à pessoa ou família responsável pela organização e realização da próxima festividade. Depois de escolhidos os novos festeiros do ano corrente, eles recebem as homenagens feitas pelos Ternos que ainda estão no bairro, quase sempre o Verde e Preto ou Vermelho e Preto. Os novos festeiros são convidados a ficarem ao meio e um dos Ternos citados cantam e dançam em sua homenagem, honrando-os. Esse é um momento que remete à gratidão e ritualização que compõem a festa.

Assim, o domingo é finalizado com um jantar para os Ternos que ficaram no Espaço de Congada. Esse é um momento de socialização com todos, do qual participamos somente em 2013. A festa se encerra na segunda-feira, quando acontece um almoço no final da tarde, acontece a entrega da coroa para o próximo festeiro. O Terno Verde e Preto e o Moçambique de São Benedito fazem o cortejo até a casa do antigo festeiro para buscar a coroa que fica em um altar ornado com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, velas e flores. Porém, em alguns casos, os santos ornando o altar é escolhido de acordo com a devoção do festeiro.

O Terno Verde e Preto é conduzido pelo segundo capitão A. L. Em 2014, esse Terno adentrou à casa acompanhado de um grande número de devotos. O rei e a rainha pegam a coroa e com ela em mãos seguem em procissão, logo atrás do Terno de Moçambique para a casa do novo festeiro, e lá se repetem os ritos.

No ano passado, a rainha da Congada da Vila João Vaz, aos 89 anos, veio a falecer. Em função disso, ela seria ‘substituída’ pela filha. No entanto, ela não conseguiu fazê-lo no festejo passado. Assim a rainha da Congada, em 2016, foi a princesa, uma moça de aproximadamente 15 anos que cumpriu com maestria o papel, demonstrando o

quanto ela estava dedicada à corte.

No sábado seguinte, na mesma semana da entrega da coroa, acontece a descida do mastro, e quase sempre apenas o Terno Verde e Preto participa. Isso acontece por dois motivos: o primeiro é porque o 1º capitão é filho do fundador e possui o bastão do pai; o segundo é porque os membros do Terno moram na Vila João Vaz. Eles se reúnem por volta das sete da noite na porta da igreja e após cantarem e dançarem eles abaixam o mastro e a bandeira é levada para a casa do Mordomo da Bandeira. Ressalta-se que somente na Congada da Vila João Vaz faz-se a entrega da coroa na segunda-feira. Nas outras Congadas da cidade, a entrega ocorre no próprio domingo. A entrega da bandeira marca o encerramento de mais um ciclo festivo na Vila João Vaz que se junta no mês seguinte ao encerramento dos seus festejos (outubro a outros congadeiros na cidade de Catalão, seu lugar de origem).

A Congada da Vila João Vaz carrega nos seus rituais a história de seu fundador e a tradição de um festejo que ecoa pelo Brasil e em Goiânia dando voz e visibilidade aos afrodescendentes, devolvendo-lhes, de forma simbólica, o seu valor cultural mediante cânticos e devoção plural, a exemplo do cântico a seguir: “Estoura foguete, bate o tambor. Chegou a hora do negro mostrar valor. Vem batalhão, zoa tambor, é a Congada da Vila João Vaz que já chegou” (cantiga de Congada, autor Sidney Dutra, fotógrafo e pesquisador de cultura popular, em entrevista cedida a Simoni, em 2015).

Uma vez que descrevemos a Congada sob dois pontos de vista, cabe-nos agora apreender como nesse ritual se faz presente o sincretismo. Para tanto faz-se necessário desenvolver algumas reflexões sobre sincretismo e como se expressa no ritual da Congada da Vila João Vaz, partindo de alguns apontamentos feitos pela pesquisadora durante sua descrição do ritual, enfatizando se esse sincretismo interfere ou não na formação da identidade, memória e tradição vivenciada pelo grupo.

*A priori* para essa reflexão devemos reconhecer que 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, pois, nesses casos, o sincretismo pode adquirir um sentido diferente daquele que lhe foi atribuído no século XIX. Esse se referia “à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião” (FERRETTI, 1996, p. 2).

Segundo o autor, para assumir o papel de resposta, o sincretismo seria então

elaborado em um momento de dificuldade de uma determinada cultura que, para sua sobrevivência, dialoga com diferentes tradições interagindo, combinando e, assim, preservando muito da essência de sua tradição, mesmo sendo no campo simbólico. Também não podemos ignorar as questões relacionadas ao poder, pois uma cultura subjugada por outra terá certamente sobre si uma ação de domínio imposta gerando um sofisma de total controle de uma cultura sobre a outra.

Porém, não devemos nos esquecer que, 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. E quando a pergunta é sobre a religião que praticam, alguns congadeiros entrevistados declaram que todos os membros são católicos, mesmo sabendo que alguns não o são.

Os congadeiros praticantes de outras religiões como, por exemplo, os umbandistas, ao serem indagados sobre qual religião praticam falam abertamente que são umbandistas e acrescentam que a Virgem do Rosário está em todas as religiões, a exemplo de um capitão de Terno umbandista que encerra seu discurso dizendo que isso também é tradição, já que o fundador era católico, mas também ‘recebia’, ou seja, incorporava um preto velho, que era seu protetor.

Apenas uma entrevistada disse claramente que havia congadeiros que eram de outras religiões. Outro ponto evidenciado durante as entrevistas é que o patriarca do grupo foi apontado por um de seus filhos como conhecedor de muitas ‘rezas’; por outro, como católico praticante; e por um terceiro como dono de um centro de Umbanda branca. Este último, conforme o relato a seguir: “Meu pai era Umbandista, curou muita gente, mais era Umbanda branca. Ele não mexia com outras coisas” (narrativa J.L.A., capitão Terno Catupé Vermelho e Preto, cedida a Simoni, em 2015).

Essa narrativa nos remete a algumas problemáticas vivenciadas pelo grupo não apenas em relação à memória do fundador – a quem fazem alusão e reverência por meio do esforço de cada um em manter viva a tradição da Congada implantada por ele –, mas, sobretudo em como alguns de seus discípulos lidam com a sua história de liderança cultural e religiosa, em que vivia com naturalidade as duas religiões que professava, a de católico e devoto dos santos negros e a de umbandista e curandeiro, conhecedor da magia das plantas e um intermediário entre os mundos (físico e espiritual).



Figura 49: Terno de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto

Nota: está em evidência o capitão José Luiz Alves. Esta foto foi tirada por Stefano Simoni, em 2014.

Não se pode afirmar que há um silenciamento quanto aos dons que Pedro Casimiro possuía, pois, nas narrativas coletadas, aparecem que ele era benzedor e tinha ‘visões’. O que se percebe é que os congadeiros agregam esses dons ao fato de Pedro Casimiro ser umbandista. Eles enfatizam com fervor que ele era praticante da ‘Umbanda branca’.

Para maior compreensão dessa dicotomia, faz-se necessário observar o que afirmam autores, a exemplo de Prandi (2004), sobre o processo que ele denomina de embranquecimento da Umbanda.

Segundo Prandi (2004), até hoje o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que, segundo ele, são utilizadas para escondê-las dos recenseamentos. Partindo dessa afirmação, supõe-se que, ao enfatizar que Pedro Casimiro era praticante da Umbanda Branca, seus discípulos estão fazendo alusão a um processo vivenciado pelos umbandistas na década de 1980, quando a Umbanda fez o processo contrário ao Candomblé do Brasil, que vivia o que os estudiosos chamaram de africanização em seus cultos.

Esse processo foi iniciado pelos terreiros mais antigos do Brasil, a exemplo do Ilê Opô Afonjá, na pessoa da lalorixá Stella de Oxossi. Wagner (2010), em sua *A invenção*

*da cultura*, afirma que dois elementos devem ser levados em consideração ao pesquisar grupos tradicionais. O primeiro relaciona-se ao fato de que eles têm na sua essência a tradição como elemento norteador que dá sentido à sua existência. Em alguns casos, essa tradição decorre de algo como um mito, um fato ou de alguém, um ser que por meio da sua postura deixou um legado que dá sentido ao grupo como coletividade. O segundo elemento é a relação desses grupos com seu contexto histórico, geográfico e sociocultural.

Esses grupos aparecem nas histórias oficiais por vezes como portadores de uma cultura ‘atrasada’ e não compreendida, sendo que, na maioria dos casos, essas histórias descrevem uma relação entre dominadores e dominados, ‘envolvidos’ e ‘não envolvidos’. Assim as religiões afrodescendentes se encaixam nesse contexto, pois nascem de uma hibridação forjada pela relação entre escravizados e escravizadores. Dessa forma os processos de negação pelos quais essas práticas religiosas passaram são necessários em um determinado período da história. Porém a problemática maior surge depois, ou seja, em como esses praticantes da afrorreligiosidade lidam com a ‘suposta liberdade de culto’ respaldada por lei que eles mesmos conquistaram no decorrer dos anos.

Utiliza-se aqui a expressão ‘suposta liberdade’ de prática religiosa porque essa prática se mostra ineficiente e por isso cai em descrédito a cada ataque sofrido por casas de santo em todo país, ataques que, de acordo com os dados oficiais da Fundação Palmares (2010), têm aumentado nos últimos dez anos. Assim, ainda é comum ouvir umbandistas afirmarem que são católicos praticantes como uma forma de camuflar sua prática religiosa. No grupo pesquisado não é diferente. Mesmo assim, o elemento mais contundente nas narrativas de alguém, ao falar das práticas religiosas de Pedro Casimiro, é a frase citada por um de seus filhos: “meu pai era umbandista, mas era Umbanda branca”.

Diante disso, surge uma indagação: o que seria essa Umbanda branca antropologicamente falando? Para essa resposta faz-se necessária uma conceitualização sobre essa crença para investigar se ela vai ao encontro da visão do grupo e por que é dividida em Umbanda branca e negra.

Segundo Prandi (2004), a Umbanda, como toda religião afrodescendente, é complexa quando se trata de quantificar seus seguidores, e isso se deve ao seu processo histórico de surgimento e consolidação. No início a nova religião denominou-se de Espiritismo de Umbanda. Por isso é comum alguns entrevistados se afirmarem como espíritas umbandistas ou católicos que frequentam o Espiritismo. Ainda segundo esse



autor, a Umbanda conservou do Candomblé o sincretismo católico e assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do Candomblé. Na sua constituição interna, a Umbanda é muito mais sincrética que o Candomblé (PRANDI, 2004). O Candomblé conheceu o que chamamos de movimento de africanização, que significou certas reformas de orientação intelectual, dentre elas, o reaprendizado das línguas africanas, a recuperação da mitologia dos deuses africanos e a restauração de cerimoniais africanos.

Desse movimento liderado por casas de Candomblé oriundas da nação Ketu-lorubana nasce a autonomia do Candomblé como religião consolidada pelo processo de dessincretização. Os Orixás, antes cultuados em imagens católicas, agora tinham sua identidade revelada nas imagens africanas, o que gerou o abandono de símbolos, práticas e crenças de origem católica. É preciso ressaltar que esse processo é muito desigual e dependeu da região e das lideranças de cada local.

Enquanto isso, na Umbanda, uma ação muito corrente era aquela dos fiéis iniciarem no Candomblé, gerando o abandono da maioria dos que passavam pelo processo iniciático, e com isso o enfraquecimento da autonomia da religião. Nos rituais da Umbanda as preces católicas e a invocação de Jesus, Maria e santos da igreja nas letras dos cantos sagrados ainda são comuns. Segundo Pierucci (2001), Umbanda e Candomblé são religiões mágicas e ambas cultuam antepassados, seja na forma dos Orixás, seja dos pretos velhos. Ambas pressupõem o uso de forças sobrenaturais para intervenção no mundo e privilegiam o rito e o processo iniciático, mas para os adeptos o Candomblé se aproxima mais do pensamento africano que a Umbanda, em que o bem e o mal não se separam, não são campos distintos, e, de certa forma, até se complementam (PIERUCCI, 2001, *apud* PRANDI, 2004).

Ao contrário, na Umbanda, que se formou também sob o viés de uma religião ética (visão cristã), capaz de fazer a distinção entre o bem e o mal, partindo da visão ocidental, cristã, acabou-se criando para si o que o autor chama de uma “armadilha”, que separou o campo do bem do campo do mal e com isso criou a mesma divisão em seus rituais e até em suas entidades (deuses da Umbanda) (NEGRÃO, 1996; PRANDI, 2004). Dividiu suas linhas entre brancas e negras, povoou e chamou seus guias de caridade a exemplo dos caboclos, pretos-velhos, boiadeiros, crianças (Cosme e Damião) e outros espíritos bons à moda kardecista (orientais, médicos espirituais). Elegeu como linha ‘negra’ um panteão de exús-espíritos e pomba-giras, entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário (PRANDI, 2001). Ficou dividida entre dois

campos éticos opostos, “entre a cruz e a encruzilhada”, na feliz expressão de Negrão (1996, *apud* PRANDI, 2004), em uma conferência sobre intolerância religiosa, em São Paulo.

Pressupõe-se que o uso da palavra “feliz” por parte do autor resulte do fato de que para alguns adeptos da Umbanda o bem não pode existir sem o mal e o mal é aceitável quando parece ser o único caminho para resolução de determinado problema. Como pesquisadora e iniciada em uma das religiões citadas, acrescentamos que esse fato promoveu e fomenta a negação da prática umbandista por parte dos adeptos, sobretudo os de menos instrução formal, que a associa a linha dos Exús a demônios ou espíritos menos esclarecidos (termo usado por alguns kardecistas).

Essa demonização da Umbanda por parte de alguns espíritas é hoje instrumento utilizado por evangélicos que utilizam dessa visão errônea para justificar os ataques diretos a casas de Umbanda e a seus adeptos. Portanto, essa visão que ainda povoa a sociedade atual torna compreensível a narrativa do grupo em questão no que tange à prática religiosa do fundador da Congada da Vila João Vaz, que era católico, mas que também praticante da Umbanda da linha branca. Essa afirmação de que ele praticava a Umbanda branca vem da necessidade de enfatizar que Pedro Casimiro só trabalhava com os guias de luz, os bons espíritos (MARIANO, 1999, *apud*, PRANDI, 2004).

Neste misto de narrativas, a figura e a postura de Pedro Casimiro aparecem como destaque um homem ora apontado como curador umbandista, ora como grande líder católico e cultural, ora como um homem cativante. Todavia essas narrativas fortalecem os laços entre o grupo que vê na festa uma forma de homenagear não apenas seus ancestrais africanos, mas de manter viva a memória e os ensinamentos do patriarca, homenageando-o, assim, a cada ano por meio da festa da Congada, reforçando a sua história e a do bairro onde está inserida. Contudo enfatiza-se que seja preciso ressaltar que o processo histórico de grupos tradicionais como o da Congada da Vila João Vaz é

influenciado e ‘controlado’ por determinações sócio-culturais próprias de um ou de outro contexto particular, a exemplo do tempo (origem e o atual) e do espaço que cerceiam o universo do pensável e do imaginável dentro do qual essas recomposições das narrativas e da tradição da Congada em si se efetuam (HERVIEU-LÉGER, 1996, p. 12-3).

Em muitos casos essa recomposição da descendência de uma tradição nascida da fé em conflito com a tradição em si – a exemplo dos rituais da Congada e a instituição religiosa à qual ela está ligada, neste caso, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e a paróquia Boa Esperança, à qual ela pertence – causa uma tensão entre a memória – a

vivência plural do fundador da Congada, católico e praticante de Umbanda –, que fornece ao grupo o “alimento” que os constitui como congadeiros, e a raiz católica, pela qual essa tradição nasceu, pois se trata de uma festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos católicos.

Assim, afirmar que Pedro Casimiro era católico pode ser também entendido por eles como uma forma de amenizar futuras tensões ou camuflar a sua vivência religiosa plural (HERVIEU-LÉGER, 1996).

Partindo dessa análise, pressupõe-se que para os congadeiros da Vila João Vaz a memória religiosa que os une parte da narrativa do fundador, que em sua postura e palavras afirmava que a fé em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito sempre foi seu refúgio desde os primórdios de sua infância. Neste sentido o papel de Pedro Casimiro aparece como um alento aos menos favorecidos, pois teve a estatura de líder social e espiritual, conhecedor de rezas e manipulador de ervas, que carregava em si fé e carisma, elementos que ajudam a manter viva a sua presença por meio de seus ensinamentos vivenciados com orgulho por seus filhos, netos e conhecidos.

Essa concepção de memória festiva vivenciada pela maioria dos congadeiros da Vila João Vaz – que compreende a fé e a devoção como algo que gera felicidade plena expressa em embaixadas, sorrisos, cantigas e no consumo de bebida alcoólica como parte do ritual religioso – causa estranhamento aos sacerdotes católicos mais tradicionais, que partem da concepção ocidental de que fé e devoção são expressas com orações e lamentos, ligando sempre felicidade a momentos profanos e entendendo a resignação como expressão de agradecimento e até de dor (HERVIEU-LÉGER, 1996).

Com relação a esses conflitos entre Igreja e congadeiros da Vila João Vaz é preciso ressaltar alguns pontos compreensíveis por meio dos apontamentos de Sartore e Triacca (1992, p. 110), que afirmam que um dos destaques mais significativos da religiosidade popular no qual a Congada se encaixa é que nela é sempre o povo que desempenha o papel de protagonista, pois trata-se de religiosidade gerida pelo povo, e graças a isso ela tem continuidade. Além disso, a ritualidade popular sempre pôs em ação novas propostas que a liturgia começa agora a traduzir em termos práticos e segundo a qual o verdadeiro sujeito da liturgia é o povo (SARTORE; TRIACCA, 1992).

Essa afirmação vai ao encontro da narrativa de um congadeiro que, ao descrever as proibições do sacerdote da paróquia com relação à parte do ritual da festa de Congada da Vila João Vaz, explicita o seguinte:

Pra começar, quando vai fazer a festa, uma das primeiras coisas que é gritado pelo padre é o que ‘não pode mais ter bebida’. Concordo em não ter bebida. Eu próprio não bebo. Eu não preciso da bebida pra ter alegria, mas tem quem precisa. Outra coisa, onde existem ‘coro, canto e festança’ existe cachaça porque isso aí foi um legado que nos foi deixado pelos nossos antepassados. Eles faziam a pinga de alambique para bater os ‘coros’ e fazer a nossa festa. Agora porque hoje não pode ter, bebe quem quer e quem pode. Então a proibição significa que aquilo é muito bom e eu quero aquilo pra mim. A igreja quer o controle da festa do ritual, quer mudar nossa tradição (Entrevista de Capitão I. cedida a Simoni, em 2015).



Figura 50: Entrevista com Idelfonso, capitão fundador do Terno de Catupé Dourado da Vila João Vaz  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.

Segundo Brandão (1996), a riqueza da religiosidade popular está na convivência “harmoniosa” e complementar dos cultos oficiais e dos tradicionais. Nesse sentido, ao trazer à tona os antagonismos e as diferenças das duas formas de representação, deparamo-nos com os conflitos vivenciados por ambos os lados: de um lado, o sacerdote preso pela permanência da visão ocidentalizada das festas religiosas, do outro, os congadeiros que expressam sua devoção tanto em lugares públicos, ao ar livre, quanto no interior dos templos católicos, exaltando seus símbolos de uma herança cultural, política e social, ligada aos antepassados africanos, herança ‘camuflada’ nos cultos populares ao longo da história negada aos olhos dos dominantes, mas vivenciada pelos então dominados do período.

Festejos como o da Congada da Vila João Vaz caíram no gosto popular ao longo

dos anos porque sintetizam um universo superlativo de aspirações individuais que, na maioria das vezes, só podem ser enfatizados se estiverem envoltos na coletividade. Segundo Bakhtin (1993), as festas populares podem ser compreendidas como um demarcador do tempo. Elas representam o momento certo para uma nova dimensão a ser vivida ou permitida pelos indivíduos, como uma espécie de trégua do mundo real em favor do hedonismo. Assim intervir nesse processo seria como causar uma ruptura na essência desses indivíduos que veem nos festejos da Congada um momento no qual podem vivenciar suas alegrias e frustrações.

Nesses festejos, não existe uma separação entre momento sagrado e profano, tudo é sagrado: as indumentárias, a bebida servida durante os toques, os instrumentos, a bandeira, a coroa, as imagens e adornos e o Bastão, um dos símbolos de força das Congadas sobre a qual abordaremos ainda neste capítulo (BAKHTIN, 1993).



Figura 51: Terno Congada Verde Preto em cortejo, fazendo embaixadas, chegando à Igreja.

Nota: os tambores caixas são a essência desse Terno. Foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.



Figura 52: Terno de Catupé Vinho e Branco  
Nota: em evidência estão o capitão e seu bastão.  
Foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.



Figura 53: Bandeiras  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2016.



Figura 54: Mastro com a bandeira dos santos erguido na porta da Igreja  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.



Figura 55: A corte da rainha perpétua no barracão cultural na hora do café  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2014.

Assim a relação vivenciada entre os congadeiros da Vila João Vaz e a paróquia Nova Esperança vai ao encontro das afirmações de Bourdieu (1992), que atribui conflitos como esse às concepções vivenciadas por cada lado do que seria sagrado e profano. De um lado a Igreja se julga detentora do monopólio da religião católica e dominante, que por isso vê legitimidade apenas em seus rituais. Do outro, estão os 'leigos' (congadeiros) com suas manifestações religiosas oriundas das bases leigas, que destoam da doutrina oficial, e por isso são taxadas por vezes como ilegítimas, consideradas profanas ou profanadoras do sagrado.

Partindo dessa análise, pressupõe-se que para a paróquia onde a Congada da Vila João Vaz tem sede alguns elementos ritualísticos da festa, a exemplo do consumo de bebidas alcoólicas, não podem ser aceitos, pois fogem da compreensão do que para o sacerdote é sagrado. Essa tentativa de a Igreja interferir nos rituais da festa é vista como uma perseguição, uma investida para silenciar uma tradição festiva, vista por eles como parte essencial de sua existência como grupo (BOURDIEU, 1992).

Ainda segundo o autor, a atribuição de valores sagrados a uma prática religiosa está relacionada a seu vínculo com a crença dominante, neste caso específico, com a paróquia e com o seu responsável, o padre, que tem demonstrado uma postura bastante conservadora, evidenciando mais uma vez a narrativa citada acima pela qual a oposição da Igreja acontece porque ela considera que parte do ritual da Congada vem de uma tradição sem fundamento católico e por isso deve ser retirado do festejo. "O preconceito dos que não gostam da Congada vem da parte religiosa porque é coisa de negro e porque vem dos escravizados" (entrevista a Capitão I. M., cedida a Simoni, em 2015).

Dessa maneira, o sistema de crenças que ocupa uma posição considerada de origem inferior nas relações de força simbólica tende a ser reconhecido como uma religião inferior, como magia ou invenção. O que leva a pressupor que o conflito nessa relação entre congadeiros e Paróquia Nova Esperança decorre de uma ideologia religiosa vinculada a uma hierarquia eclesiástica e política que insiste em definir os princípios da legitimidade das práticas sagradas dos congadeiros da Vila João Vaz. A esse respeito Bourdieu (1992, p. 45) afirma que:

Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos.



Partindo dessas afirmações, enfatiza-se que a Congada, assim como outras manifestações religiosas de raiz africana, enfrentaram certas restrições desde sua introdução nas festas em homenagem aos santos negros, mesmo tendo sido 'utilizadas' a *priori* como elementos para catequizar os africanos.

Os santos pretos e as irmandades oriundas dessa devoção e suas festas se tornaram um refúgio de resistência afro religiosa e por isso ainda são mal vistas pelos sacerdotes mais conservadores, e na Congada em questão não é diferente (BRANDÃO 1989). A Congada da Vila João Vaz é a única de Goiânia a possuir uma igreja, que foi construída para atender a comunidade e a festa do Rosário, seguindo os ensinamentos do arcebispo do Recife, Dom Helder Câmara, que via na pastoral afro uma forma de manter viva a fé desse grupo no catolicismo, visão que encontrou em pessoas como Maria José Alves, irmã de Pedro Casimiro, uma grande aliada das liturgias de origem afro.

A igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz foi construída em um terreno cedido pela paróquia de Nossa Senhora da Esperança na década de 1980, e desde sua construção muitos párocos passaram por sua coordenação. Segundo a narrativa a seguir sempre houve uma morosidade na relação entre os congadeiros e os padres que por ali passaram: "Esse padre que esta aí é um padre novo. Tem apenas dois anos, porque aqui não pára padre. É dois, três anos e eles sai e vem outro. Eles não aguenta" (Entrevista de E.M. S., rezadeira da Congada Vila João Vaz, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 56: Igreja em construção  
Nota: foto do acervo de Divina Alves.



Figura 57: Terno chegando à Igreja  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.



Figura 58: Vista parcial do interior da Igreja  
Nota: entrada do Terno de Catupé Marinheiro para a entrega da bandeira.  
Foto tirada por Simoni, em 2015.



Figura 59: Altar sendo reverenciado  
Nota: foto de Silva (2014).



Figura 60: Altar na Igreja  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2015.



Figura 61: Altar principal da Igreja em dia de festa  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2015.



Figura 62: Vista frontal da Igreja  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2014.

Partindo desse ‘conflito’ entre Padre e congadeiros no que diz respeito à organização ritualística da festa, como evidenciado na narrativa acima, observa-se que as indagações da paróquia giram sempre em torno do consumo de bebida alcoólicas durante os festejos, sob o argumento de que o uso do álcool já causou muita briga entre os congadeiros. Por outro lado, alguns congadeiros argumentam que o consumo de álcool é parte da ritualística e faz parte na tradição. Nem todos os membros do grupo concordam com essa posição, de forma especial, as três rezadeiras entrevistadas afirmam de concordar com o padre, pois há um alto índice de consumo de álcool entre os congadeiros e este fato tem gerado violência durante os festejos, como afirma a narrativa da rezadeira descrita abaixo:

O problema desse padre não é nada de coisa com a festa. O problema dele é só a bebida. Ele não quer bebida alcóolica na igreja. E os congadeiros não aceitam ele falar. Brigam. Dizem que é tradição. E falam que o padre que tirar a tradição. Mas não vejo assim. Ele preocupa devido o que está acontecendo hoje aqui nas festas, as bebidas trazendo muitas brigas. Então o padre não concorda por isso. Ele tá certo. A tradição é beber um pouquinho, mas tem uns que ficam bêbados. O que é que tem de sagrado nisso? Os santos não gostam (Entrevista de E.M.S., Rezadeira da Congada Vila João Vaz, cedida a Simoni, em 2015).

Essa divisão entre sagrado e profano no ritual dos festejos aparece também na narrativa de alguns dos entrevistados que dividem a festa entre parte litúrgica, chamada por eles de religiosa (sagrada), e parte festiva, denominadas de bater caixa, a exemplo da narrativa citada acima.

Na visão da Igreja, do corpo paroquial e de alguns congadeiros, o sagrado consiste no espaço, ou seja, na igreja. Em função disso, toda a parte do ritual que acontece dentro da igreja é vista como sagrada, ao passo que o cortejo de rua e as outras partes do ritual são considerados um cerimonial à parte.

Porém, ressalta-se que, para a maioria dos congadeiros, o sagrado está em todo processo, e durante o ano todo. Para esses indivíduos, o ser congadeiro (a) está ligado diretamente à sua visão de mundo e essa identidade é vivenciada não apenas durante os rituais dos meses de agosto e setembro, mas em qualquer espaço em que estejam como congadeiros (as) devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e discípulo de Pedro Casimiro, como se observa na fala abaixo:

O ritual... Não se fala em um dia da Congada. Quem dança Congada dança o ano inteiro, a vida inteira, é sempre um ciclo, como a vida da gente. Não é só bater caixa. E isso só um dançador de Congo sabe que cada batida de caixa representa a emoção que esse batido representa no coração da gente. É um batido assim que parece que desperta o nosso interior. Lembra nossos ancestrais. Somos

congadeiros em qualquer lugar o ano inteiro (Entrevista de J.A., bandeirinha de Nossa Senhora, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 63: Terno Bandeirinhas, Congada Vila João Vaz  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2012.

Ressalta-se que mesmo os que acreditam nessa divisão dentro da Congada nem sempre a apontam como algo conflituoso, como afirma um dos capitães ao descrever o papel de cada Terno da Congada, que ele divide em Ternos para o louvor e Ternos para animação da Congada, chamados por ele de festivos ou alegria da festa:

Bom, eu vou começar pelos Ternos de louvor da santa. Deles o Moçambique é o principal. O Terno de Moçambique tem a função de puxar a coroa de Nossa Senhora do Rosário. Sem esse Terno não tem Congada. Meu pai dizia que é o mais importante. Esse Terno só canta cantiga religiosa louvando a santa. Ele guarda a coroa. O outro Terno de louvor é o Congo. O Congo tem a função de bater os tambores e cultuar Nossa Senhora. Geralmente as músicas do Congo são mais religiosas. Então ele puxa os outros Ternos, porque tem mais tambores. O Congo é aquele que tem 50 tambores. Agora têm os Ternos de enfeite da festa. Aqueles que dão alegria; tipo o Terno de Catupé Marinheiro. Nós cantamos (essa é a fala do capitão do grupo de Catupé Marinheiro) religiosamente porque a



Congada adotou a Igreja Católica com os santos como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia como protetores. Só que o Terno de Catupé Marinheiro tem a função de dar alegria para festa, por isso esse Terno também canta músicas que não falam diretamente da santa. E a dança tem mais embaixada (coreografia). A gente deita no chão, dança, pula. Marinheiro é o enfeite da festa e com esse grupo vem o Terno das Bandeirinhas que têm a função de carregar a bandeira da santa. Elas dançam e cantam o que o Terno de Catupé Marinheiro cantar. Então esse grupo também dá alegria à festa. Mas isso a gente faz só na rua. Dentro da igreja a gente só canta, porque pode parecer desrespeito para o padre e a santa. Para nós tudo é sagrado. Nossa alegria vem disso. Tem gente do grupo que fica o ano todo juntando dinheiro para comprar as coisas da festa. Para nós é assim. Temos orgulho dos nossos antepassados africanos (Entrevista de A.A.L., 23 anos de Congada, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 64: Terno Moçambique louvando a santa no centro cultural, antes do café  
Nota: ao fundo, está o Mestre Lázaro, capitão fundador do Terno conhecido como Mancha.  
Foto tirada por Simoni, em 2015.



Figura 65: Terno Congo Verde e Preto da Vila João Vaz  
Nota: à frente é o capitão André, de roupa branca.  
Foto tirada por Simoni, em 2015.



Figura 66: Catupé Marinheiro Vermelho e Preto da Vila João Vaz.  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2015.



Figura 67: Catupé Dourado da Vila João Vaz  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2015.

A naturalidade expressa na narrativa descrita acima nasce em resposta ao apontamento da pesquisadora com relação à postura e à afirmação do sacerdote à frente da paróquia, que divide a festa entre sagrado e profano. Para pessoas como Antônio, citado acima, esse conflito sagrado *versus* profano não existe. Ao analisar as entrevistas para identificar essa divisão como conflituosa ou não, a pesquisadora levantou duas hipóteses. A primeira surgiu de outras narrativas e, dentre elas, este fragmento: “Muitos que estão entrando na João Vaz agora não sabem que a Congada veio do terreiro, porque ela foi meio que catequizada pelos padres. A Congada foi catequizada pra poder entrar dentro da igreja, pra poder participar do calendário de festa católica” (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015). Essa afirmação aparece em outras falas quando se aborda a questão da aceitação da Congada como festa católica. Partindo dessa afirmação, supõe-se que, de certa forma, mesmo que inconscientemente, os congadeiros já foram “catequizados” culturalmente, no sentido de compreender a fala da igreja como algo que para eles já foi e é vivenciado historicamente durante os festejos.

A outra hipótese vem da compreensão do grupo do que significam as palavras sagrado e profano, que não têm nada em comum com a definição dada pelo catolicismo tradicional que parte da dualidade entre bem e mal, preto e branco, bom ou ruim. A compreensão dessas palavras para os congadeiros é perceptível para além de sua semântica, mas se situa em sua postura, sua visão, como parte da cosmovisão africana,

“que acredita que a religião é algo que interfere no modo de sentir, viver e agir” (OLIVEIRA, 2006, p. 46). Assim, segundo o autor, pode-se dizer que “os africanos não têm religião, eles são religiosos” (OLIVEIRA, 2006, p.46), pois acreditam na integração homem-cosmo que se estende à dimensão transcendental e faz dela um todo indissociável com a realidade imanente, em que tudo está conjugado em tudo. Nesse sentido não há conflitos no ritual, mesmo quando os congadeiros dividem a festa em momentos festivos e de louvor. Essa divisão acontece para a organização dos rituais. Diante disso, afirma-se que esta suposta ‘catequização’ da Congada indicada em algumas narrativas seria provavelmente uma forma de integrar os rituais da Congada ao calendário paroquial (DE OLIVEIRA, 2006, *apud* OLIVEIRA, 2015). Portanto, mesmo com as tentativas de intervenção dos párocos nos rituais e com a aparente passividade dos congadeiros em relação a essas tentativas, o que prevalece todos os anos durante os festejos da Vila João Vaz é a memória deixada pelo fundador, Pedro Casimiro. Parafraçando o capitão O. A., em 2015: “a tradição é essa e nós não vamos mudar, senão se perde”.



Figura 68: Reinado e capitães dentro da Igreja  
Nota: Capitão Ozório à frente com o Bastão.  
Foto do acervo de Divina Alves.

Essa frase remete mais uma vez à concepção do grupo do que para ele é sagrado e, acima de tudo, de onde vem essa sacralidade. Mais que da devoção a Nossa Senhora

do Rosário e São Benedito, explicitada o ano todo na manutenção da tradição implantada por Pedro Casimiro, essa expressão de sacralidade remete novamente à visão africana de integralidade entre homem e natureza, sagrado e profano, apresentada pelo fundador, considerada por eles um ser humano que merece ser reverenciado como um mito.

O mito, segundo Oliveira (2015), possui a capacidade de articular as partes no todo, sem fracionar o homem do resto do cosmo. Nesse contexto a memória de Pedro Casimiro aparece em forma de tradição ritualística e devoção religiosa promovendo sentido para a permanência do grupo como congadeiros e devotos dos santos pretos.

É importante ressaltar que esse mito ou indivíduo, neste contexto, aparece na cultura africana como elemento primordial na compreensão das relações que ligam os seres com a terra que os acolhe, mesmo que tal entendimento não seja regido pelas regras do pensamento ocidental (OLIVEIRA, 2015).

Dessa forma, no grupo em questão, supõe-se que a integralização dos congadeiros com sua memória religiosa expressa na festa da Congada origina da necessidade de manter viva a tradição criada a partir de um indivíduo que transformou sócio e culturalmente um bairro. Esse homem foi e continua sendo reverenciado por seus oito filhos, irmãos, netos, bisnetos pelo legado ritualístico deixado por ele no bairro Vila João Vaz, na cidade de Goiânia e no estado de Goiás.

Portanto, a origem de devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz e de Goiânia está intrinsecamente ligada à história de vida de Pedro Casimiro. Por esse motivo, nas narrativas, apontam-se divergências sobre a origem da Congada no Brasil e até na festa do bairro quanto a datas e rituais, mas não há conflitos com relação ao papel de Pedro Casimiro nesse processo. Na busca pela compreensão desse processo, as memórias coletadas durante os anos de pesquisa serão transcritas a seguir, seguindo o roteiro utilizado em campo para facilitar a compreensão de cada memória narrada, e, sobretudo evidenciando as nuances encontradas na pesquisa de campo que confirmam a complexidade da memória familiar, hoje coletiva, da qual nasceu e se consolidou a Congada da Vila João Vaz.

Segundo Borges (2013), uma das maneiras de conhecer e entender os indivíduos que habitam um mesmo espaço urbano (cidade, bairro) está na compreensão do seu processo histórico. O fato, o discurso e as narrativas sobre a cidade são imprescindíveis para compreendermos a produção cultural, os aspectos que compõem o modo de viver, pensar e agir dos sujeitos que a habitam (BORGES, 2013). Essa pressuposição norteou a elaboração do roteiro e as questões aplicadas pela pesquisadora durante a pesquisa de

campo.

Nessa perspectiva afirma-se que o roteiro de entrevista correspondeu, de certa forma, à finalidade para a qual foi criado. As primeiras percepções da pesquisadora apontavam para uma aparente harmonia relacional de um grupo que tinha como eixo motivador a devoção aos santos negros (Nossa Senhora do Rosário e São Benedito) e a memória de seu fundador, presente de forma marcante em todas as narrativas. Porém, a crescente proximidade entre a pesquisadora e o grupo gerou novas indagações e maior complexidade das dinâmicas humanas e relacionais que compõem os festejos da Congada da Vila João Vaz em relação ao percebido inicialmente.

Isso ressoa ao que Brandão (2005) afirma destacando que toda manifestação religiosa popular possui uma dinâmica própria, o que dificulta a compreensão de alguns aspectos, a exemplo das características dos grupos que formam a Congada, dos adereços de cada um, do tempo e função de cada membro e, sobretudo, dos conflitos que surgem quando festas familiares como a Congada se tornam bairristas, e depois municipais e até de maior abrangência, como o caso em questão.

Assim, o roteiro de entrevista transformado em subtópicos deste capítulo pareceram, ao olhar da pesquisadora, a melhor forma de apresentar as narrativas coletadas e o seu entrelaçamento com as percepções e provocações encontradas em campo, que por vezes não foi ao encontro do roteiro preparado, mas apontou para novos horizontes e com eles para novas indagações sobre as quais aborda-se-á em cada tópico seguinte.

### 3.1.2 A memória dos congadeiros sobre a origem das Congadas no Brasil e o mito fundador da Vila João Vaz

Para algumas pessoas da Vila João Vaz, a Congada surgiu no Brasil como uma manifestação para arrecadar fundos para comprar a liberdade dos escravizados. De fato, nas palavras de Divina Alves, congadeira, rezadeira e uma das responsáveis pela parte litúrgica da festa da Vila João Vaz, a Congada seria um movimento para abolição da escravatura. Dessa maneira, a Congada surge como uma forma de resistência à condição dos africanos no Brasil, sendo os santos seus salvadores pretos, seus intercessores. No entanto, para se alcançar tal salvação, era preciso muita fé e sacrifícios, como suas palavras demonstram. Ao ser indagada sobre a origem da Congada no Brasil, ela

respondeu:

Eu ouvi falar e também acredito que a Congada nasceu dentro das senzalas e era uma manifestação deles para se libertar. Era um movimento de abolição no período da escravidão. Era assim uma dança comemorativa. Era uma dança que começou para arrecadar fundos e libertar escravos. A partir da manifestação, eles ganhavam dinheiro e com aquele dinheiro compravam a liberdade (Entrevista de Divina Alves, 44 anos, congadeira, cedida a Simoni, em setembro de 2015).

Em se tratando da origem da Congada na Vila João Vaz, ela acrescenta:

Nós começamos devido à mudança do meu tio Pedro Casimiro de Catalão para cá, porque ele dançava lá. Como ele mudou para cá, quis fazer um Terno de Congo. Ele era devoto de Nossa Senhora do Rosário. Eu não tive muita convivência com ele, mas ele era uma pessoa sábia sem ter frequentado escola, você já viu. Sabia rezar para tudo (risos) (Entrevista de Divina Alves, 44 anos, congadeira, cedida a Simoni, em setembro de 2015).

A sabedoria à qual a informante faz alusão ao falar da memória de Pedro Casimiro vai além da compreensão obtida durante esses anos em que a pesquisadora observou os festejos. Pode-se afirmar que a memória de Pedro Casimiro está mais viva a cada ano e ‘renasce’ cada vez que é narrada por um congadeiro, que agrega a ela, além de sua fé, sua própria história de vida, resignificando-a como uma forma de reverência ao fundador dos festejos no bairro.

As narrativas que envolvem os mitos e ritos da festa da Congada no Brasil e na Vila João Vaz contadas por Pedro Casimiro são perceptíveis em todas as entrevistas e cada indivíduo apresenta em sua narrativa seu contexto sociocultural, o que por vezes significa a ‘simplificação’ dessa mesma história ou até sua reinvenção, a exemplo do fragmento transcrito a seguir que, de uma forma simples, agrega a origem da Congada aos escravos e ‘reduz’ a uma dança: “Eu acho que a origem da Congada é a tradição dos escravos. Ela veio dos escravos. Como se diz, antigamente eles falavam que era dança dos negros. Hoje já mudou” (Entrevista de M. L. N., 76 anos, juíza da Congada Vila João Vaz, cedida a Simoni, em setembro de 2015).

A alusão à África como local de origem da Congada, por meio dos africanos escravizados, aparece mesmo nas pessoas com menos escolaridade, como no caso de M.L.N., que afirma ter apenas o ensino básico. Isso se deve ao fato de que essa história foi passada oralmente aos congadeiros da Vila João Vaz pelo seu fundador, e quando a pergunta é sobre a origem da Congada no bairro, todos se referem à história de vida de seu fundador.

A festa daqui começou muito simples, pouco dançador, pouco movimento. Aí foi crescendo, foi aumentando os Ternos de Congo. O pessoal foi passando a conhecer mais. Nós começamos numa igreja simples, depois fez aquela outra igreja maior. Pedro Casimiro era muito conhecido (Entrevista de M. L. N., 76 anos, juíza da Congada Vila João Vaz, cedida a Simoni, em setembro de 2015).



Figura 69: Cortejo na rua com reinado e guarda de Congo  
Nota: foto do acervo de Divina Alves.

Por fim, A. L. A., capitão de Terno de Congada Verde e Preto, relatou:

A Congada veio dos negros. Ela veio dos escravos. Eles dançavam na senzala pra poder louvar o santo deles. Mas a Congada é de origem africana. Veio da África, do Moçambique e Congo. Veio dos os negros de Moçambique, Congo. E aqui ela espalhou, e cada lugar dança de um jeito. Se você for pra Niquelândia e para outros lugares você já vai vê outro tipo de Congada. Se você for pra Minas você vai vê outro tipo de Congada. Cada canto dos africanos veio com um grupo étnico que se adaptou, mas manteve seu estilo (Entrevista de A. L. A., 36 anos, 2º capitão do Terno de Congada Verde e Preto da Vila João Vaz, concedida a Simoni, em setembro de 2015).

No relato acima, duas questões merecem destaque. A primeira é o fato de ele ter sido o primeiro entrevistado a citar, além da África como continente de origem da Congada, os países que ele acredita serem Congo e Angola. A segunda questão é que sua narrativa indica a divisão das Congadas no Brasil, de acordo com as suas origens. Sua fala encontra respaldo nas colocações de Souza (2002a), quando a autora descreve



as peculiaridades dos grupos de Congada em cada região, relatando que o que levou a essas peculiaridades, além da matéria-prima utilizada para os rituais que variavam de acordo com a região, é a origem dos fundadores de cada grupo de Congada, na medida em que esses pioneiros agregavam às manifestações elementos de seu país de origem.

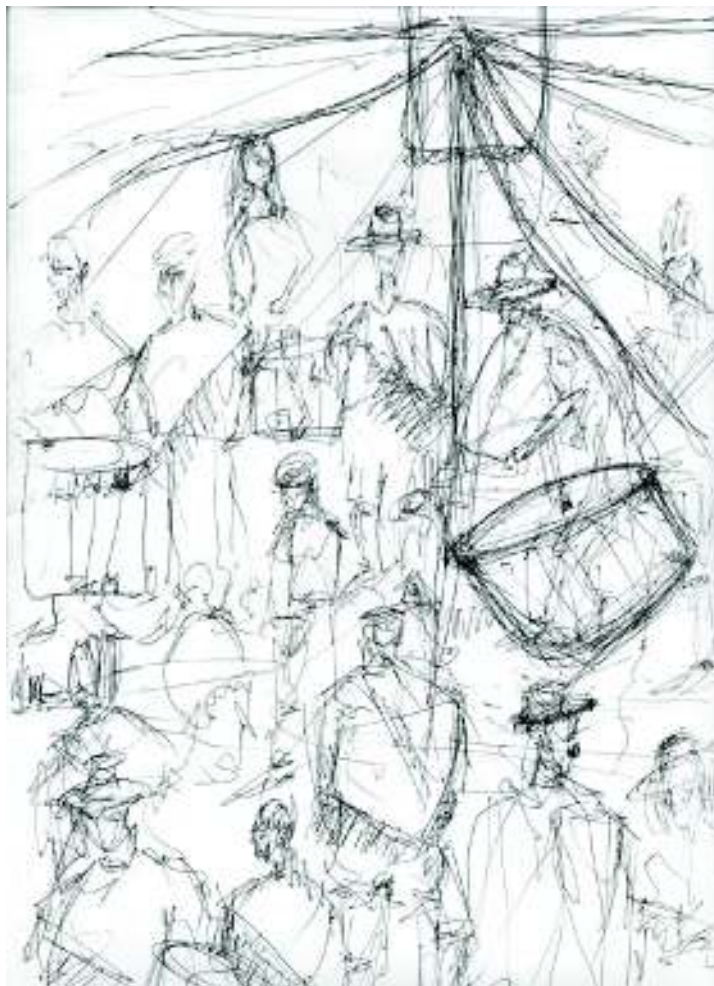


Figura 70: Congadas  
Nota: desenho de Leonardo Alves (2006).

Ao ser indagado sobre a origem da Congada no bairro, o capitão de Terno acrescenta:

A Congada da Vila João Vaz começou devido à vinda de Pedro Casimiro de Catalão pra trabalhar no frigorífico quer era logo aqui perto. Aqui dentro de Goiânia tinha uma festa de Congada, que era no mês de maio, que era do Terno Branco e Rosa na vila Santa Helena. No começo Pedro Casimiro e os outros que vieram de Catalão foram dançar lá. Aqui na vila João Vaz tinha pouca gente. Então, além do Terno Rosa e Branco, Pedro Casimiro treinava aqui com os outros pra dançar em Catalão. Porque quando chegava a época da festa de Catalão os dançadores daqui iam pra lá. Aí começou a reunir mais gente na vila e Pedro Casimiro, que já era um capitão, e o Osório, filho dele, reuniram e falaram: 'vamos montar um Terno', e montaram o Terno Verde e Preto. O primeiro da Congada daqui. (Entrevista de A. L.A., 36 anos, 2º capitão do Terno de Congada Verde e Preto da Vila João Vaz, cedida a Simoni, em setembro de 2015).

Analisando as três entrevistas citadas acima, deve-se atentar para a visão do que é o continente africano para os entrevistados e, sobretudo, quais são os marcos temporais dessas memórias coletivas que ligam as narrativas e as remetem ao campo da memória coletiva. As perguntas feitas neste sentido foram claras e, em suas respostas, pode-se observar a percepção de cada um sobre o mito<sup>40</sup> fundador da Congada no Brasil, ou seja, o início da devoção a Nossa Senhora do Rosário, e da Congada à qual o grupo pertence. Para melhor compreensão da análise feita a partir dessas repostas coletadas, faz-se conceitualizar a expressão “mito fundador” para investigar sua função na vida de grupos como os congadeiros da Vila João Vaz.

Ao conceituar a expressão “mito fundador”, Lévi-Strauss (1976) agrega que é impossível compreender os mitos como uma sequência contínua. De acordo com o autor, o mito deve ser entendido como uma totalidade, pois o significado básico do mito não está ligado à sequência de acontecimentos, mas sim a grupos de acontecimentos. Lévi-Strauss (1978, p. 68) acrescenta que “temos de ler o mito mais ou menos como leríamos uma partitura musical, pondo de partes as frases musicais e tentando entender a página inteira”.

A esse respeito Hall (2003) adiciona que os mitos têm o poder de moldar nossos imaginários e influenciar nossas ações, conferindo significado às nossas vidas e dando sentido à nossa história. Essa afirmação aparece explicitamente em muitas das narrativas coletadas durante a pesquisa na Vila João Vaz. Assim para melhor compreensão disso, faz-se imprescindível transcrever a conceituação completa do autor:

Os mitos fundadores são, por definição, transitórios: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente históricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. Entretanto, a história, como a flecha do Tempo, é sucessiva, senão linear. A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado (HALL, 2003, p. 29-30).

Segundo Lima (2003), a Congada originou no interior das irmandades religiosas e em função de um mito fundador que envolvia a aparição de uma santa no período da escravidão. Essa santa se encanta com as adorações dos escravizados e por isso é

---

<sup>40</sup> “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa” (CROATTO, 2001, p. 209).

considerada protetora do povo negro. Lima (2003) acrescenta ainda que seus estudos sobre narrativas religiosas indicam que mitos como os de Nossa Senhora do Rosário estão espalhados por toda América hispânica e portuguesa. Há uma série de histórias do Brasil colônia em que santos e santas aparecem nos mais diversos lugares como, por exemplo, mato, água, gruta, pedras, e que só serão resgatados de tais lugares com os louvores de algum grupo subalternizado. Como já enfatizado no segundo capítulo desta tese, esses mitos envolvem sempre negros, índios e há sempre a promessa de liberdade em troca da adoração aos santos.

Ao abordar os mitos de devoção que envolvem Nossa Senhora do Rosário em Goiás, a autora descreve que eles surgem no contexto das adversidades da escravidão, na antiga capital (LIMA, 2003). Valendo-se afirmações, enfatiza-se que a escravidão colonial foi sustentada pela religião católica e que a ação colonizadora dos portugueses na América brasileira foi extremamente marcada por imagens, milagres, expiações e hibridações, *a priori* utilizados para 'catequizar' e depois como instrumento de residência cultural e religiosa.

Os relatos dos congadeiros da Vila João Vaz demonstram que a devoção à santa nasceu pela devoção de seu fundador que foi agraciado ao presenciar, quando criança, um milagre feito pela santa, quando ela devolveu ao seu pai o movimento das pernas. A partir daí pai e filho dançariam em homenagem e devoção à Virgem do Rosário enquanto vida tivessem. Em geral, as narrativas que abordam a devoção à santa no Brasil, mesmo de forma diferente às falas dos congadeiros da Vila João Vaz, giram em torno do mito de aparição da santa a um escravizado, ora no rio, ora em uma gruta. Os relatos assinalam que a santa só aceitou a louvação do Terno de Moçambique atribuindo a esse Terno a maior honraria da festa da Congada, a condução da santa durante o cortejo (LIMA, 2003).

Dessa maneira, em Goiás, em Minas Gerais e na maioria dos estados onde a Congada se consolidou como festa religiosa, observa-se que o mito fundador da devoção negra vai ao encontro das narrativas coletadas na Vila João Vaz, onde a festa começou como devocional. E o mito da aparição da santa é recontado até a atualidade tendo como o pilar da tradição desse festejo de quase cinquenta anos a memória e a fé familiar deixadas por Pedro Casimiro.

Durante esses quase cinquenta anos de existência, a Congada da Vila João Vaz e tantas outras manifestações afro religiosas e afroculturais que existem por todo país serviram de suporte para ressaltar a memória de um período e de um grupo étnico que, mesmo subalternizado, muito influenciou na formação da cultura e da identidade

brasileira. Os africanos de diversos grupos que aqui chegaram trouxeram com eles um sistema, isto é, uma cosmovisão que hoje faz parte do vasto campo do simbolismo multicultural brasileiro.

Assim, compreender manifestações como a Congada exige que se faça um percurso diaspórico nas bibliografias já escritas sobre a formação cultural das Américas, visando repensar o que não foi dito, escrito, e por isso tenha se tornado tão complexo e, a partir desse processo, reescrever as origens africanas de folguedos como a Congada. Repensar a origem africana pode ter sentido para os folguedos. Como afirma Hall (2004, p. 41),

é partir do processo de diáspora dos africanos, passando para como a forma que a 'África' foi apropriada e transformada simbolicamente pelo sistema de engenho do Novo Mundo, criando para os escravizados um alento à situação a qual eles se encontravam.

Em todo caso, há nas narrativas coletadas durante a pesquisa de campo, mesmo nas daquelas pessoas que nunca frequentaram a escola formal, como é o caso de 80% dos entrevistados, uma convicção de que a Congada veio da África e alguns afirmam de Angola e Moçambique. O que parece ser mais importante para uma parte significativa dos devotos é provar que existe uma origem africana que torna possível a Congada ter origem em uma nação chamada Angola/Congo/Moçambique.

No entanto, na maioria das vezes, essa convicção é negada quando se questiona a existência de elementos de outras religiões no ritual ou na composição dos adornos e cantigas da Congada, a exemplo de elementos da Umbanda – como os rosários de contas de lágrimas e a presença de cânticos para pretos velhos nas letras das cantigas – e do Candomblé – uso de guias ou Opelé e, em alguns casos, na saudação de alguns Orixás, a exemplo de Exú, dono dos caminhos, na saída dos cortejos.

Não se pode afirmar que eles neguem a africanidade das religiões Umbanda e Candomblé, mas fica evidente que alguém se sente desconfortável em afirmar que a negação vem do preconceito que envolve as duas religiões, vistas por alguns dos congadeiros como algo que vem do 'demônio'.

Na complexidade que consiste em dialogar com narrativas tão ricas, sobretudo oriundas de culturas que têm como base a oralidade, a exemplo das afrodescendentes, o pressuposto inicial é que a Angola à qual as narrativas dos entrevistados se referem pertence a uma África mítica, pois é construída no imaginário dos congadeiros, que acreditam ter existido uma África mágica onde viviam os Inquices, os Orixás, os Pretos Velhos e poderosos sacerdotes que manipulavam a vida e a morte. Essa maneira poética

de narrar sobre a força e o papel da oralidade para comunidades tradicionais é perceptível em autores que abordam o processo diaspórico dos africanos e sua cosmovisão, a exemplo do filósofo africano Hampâté Bâ (2003), que, em seu livro *O menino Fulá*, descreve sua infância no seu país. Nessa obra, o autor aborda conceitos como oralidade e memória de forma poética mais incisiva no que tange à importância do vivenciar na cosmovisão africana. Essas posturas são perceptíveis em alguns grupos afrodescendentes. Assim, para melhor compreensão, transcreve-se abaixo um trecho do livro citado:

A memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até suas roupas. [...] Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente. [...] Por isso é muito difícil para um africano de minha geração ‘resumir’. O relato se faz em sua totalidade, ou não se faz. Nunca nos cansamos de ouvir mais uma vez, e mais outra a mesma história! Para nós, a repetição não é um defeito (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 13-4).

De Angola, a região de onde foram trazidos os descendentes de congadeiros, de acordo com a concepção deles e de muitos outros afrodescendentes, vieram suas histórias, que expressavam suas crenças, muitas delas de natureza católica, outras não. Ao desembarcarem em novas terras, eles expressaram a fé católica, por vezes imposta, mediante suas danças e com a intercessão dos santos pretos, entre eles, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, para conquistarem sua liberdade, ou ganhá-la. Essa trajetória de luta por intermédio da fé é narrada em forma de cantigas que afirmam que a princesa Izabel assinou a Lei Áurea por intercessão da Virgem do Rosário.

13 de maio  
é um dia muito bonito  
as Congadas se reúne  
pra festejá São Benedito.  
Ai...ai

Santa Isabel é uma santa milagrosa libertou a escravidão  
por ser muito caridosa  
Ai... ai

E lá vem a rainha  
com a bandeira na mão  
festejá Santa Isabel  
Que deu a libertação.  
Ai... ai...

(Cântico de Congada de autoria desconhecida entoado na Congada Vila João Vaz, em 2014).

As narrativas, mais uma vez, formam um elo com a assertiva de Hall (2003, p. 60) que expõe que “o processo de afirmação dos afrodescendentes se apoia sobre a construção de uma fronteira de exclusão, mesmo as manifestações ditas cristãs, a exemplo das Congadas”. Não se pode afirmar que essa exclusão seja rígida, mas é dialogicamente reapropriada pelos ‘opressores’ que *a priori* as viram como uma forma de catequizar os escravizados mais resistentes.

O que as classes dominantes não esperavam é que essas manifestações se tornassem refúgio e pontos de resistência religiosa e cultural, demonstrando assim o que o autor afirma, isto é, que as diferenças não são binárias, ou seja, não existe o absolutamente eu e o absolutamente outro. A disjunção se apresenta como “uma onda de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas” (HALL, 2003, p. 60).

O opressor nesse sentido é afetado diretamente pela cultura do oprimido, o que demonstra a dialética dos processos culturais, independente de que forma esses contatos aconteçam, gerando assim marcos de memórias que são norteadores para a compreensão de grupos tradicionais a exemplo da Congada da Vila João Vaz. Em se tratando desses marcos da memória coletiva, ressalta-se que, para seu melhor entendimento, faz-se necessária sua conceitualização.

Os marcos de memória podem ser divididos em temporais e espaciais. Por marcos temporais, entendem-se os fatos e períodos considerados socialmente significativos para um grupo ou para vários, a exemplo de uma festa, de um nascimento, de uma mudança de estação e assim por diante. É com base em um desses exemplos que uma recordação é reconstruída (HALBWACHS, 1991). Esse conceito é aplicável no mito fundador da Congada em si e demonstrado nas narrativas dos entrevistados, quando todos citam como origem da Congada o continente africano, chegando algumas narrativas a citar a região de Congo e Angola. “Nos cânticos de Moçambique da Congada o povo fala de escravidão, de escravo e de Preto Velho. Deve ser dessa época. Porque conta a história da escravidão, dos africanos de lá da África” (Entrevista de M.R.A., rezadeira da Congada Vila João Vaz, cedida a Simoni, em 2016). Mesmo com narrativas diferentes, eles afirmam que, na sua concepção, a Congada veio para o Brasil no período escravocrata com os africanos.



Figura 71: Entrevista com Maria do Rosário  
Nota: foto do acervo de Divina Alves (2016).

Outro ponto da narrativa sobre o mito de origem é o uso da Congada como meio de resistência ao período da escravidão, a exemplo da entrevista abaixo:

Não é que a gente dança Congo todo ano pra mostrar que acabou a escravidão não. É pra mostrar que somos fortes e que a escravidão não volta mais. Desde aquela época nossos antepassados já demonstravam que a Congada era uma forma de resistência e nós mantemos isso (Entrevista de A.L. concedida a Simoni, em 2015).



Figura 72: Dolsa Alves da Silva, rezadeira, mãe de Maria do Rosário e Pedro Casimiro  
Nota: foto do acervo de Maria do Rosário.

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.

O marco espacial da memória coletiva, por sua vez, mantém a memória viva por mais tempo, pois são caracterizados pela lembrança ou recordação a partir de lugares, um edifício ou um lugar específico. No caso do grupo da Vila João Vaz, o lugar de onde veio a família do patriarca é Catalão, mais especificamente Três Ranchos, e para onde todos os anos esse grupo retorna para louvar seus santos de devoção.

O espaço da Congada, onde os festejos e ensaios acontecem, as ruas da Vila João Vaz por onde passa o cortejo e, sobretudo a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz abrigam a irmandade. Esses lugares são para esse grupo espaços de memória. Eles são chamados por alguns pesquisadores, dentre eles antropólogos, de paisagens culturais (HALBWACHS, 1991). Essas paisagens são lugares com os quais uma pessoa tem uma ligação afetiva direta, espaços que representam para esses indivíduos a materialização de suas memórias, exercendo, em alguns casos, o



papel de marco identitário, a exemplo do grupo pesquisado e dos espaços utilizados por eles no exercício de sua fé. Assim como coisas que foram modificadas, tudo isso marca de forma significativa a vida e a história dos indivíduos, a exemplo da seguinte narrativa:

Eu participo desde 1994, julho de 94, a partir do momento que eu comecei a morar com meu avô. [...] meu avô e minha avó eram da Congada. Eu comecei a participar eu tinha três anos de idade. A primeira festa minha foi em Três Ranchos, na cidade dos meus avós paternos. Eu comecei a dançar no Terno Verde Preto, uniforme verde e preto. Então Catalão é um lugar sagrado para nós, onde meu avô dançou tanto tempo, antes de vir para cá. E depois, né, nós vamos a Catalão todos os anos. Esses lugares me lembram meu avô (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015).



Figura 73: Quintal da casa de Pedro Casimiro  
Nota: ele está sentado ao centro de branco. Os demais são irmãos e filhos.  
Foto do acervo de Maria do Rosário Alves.

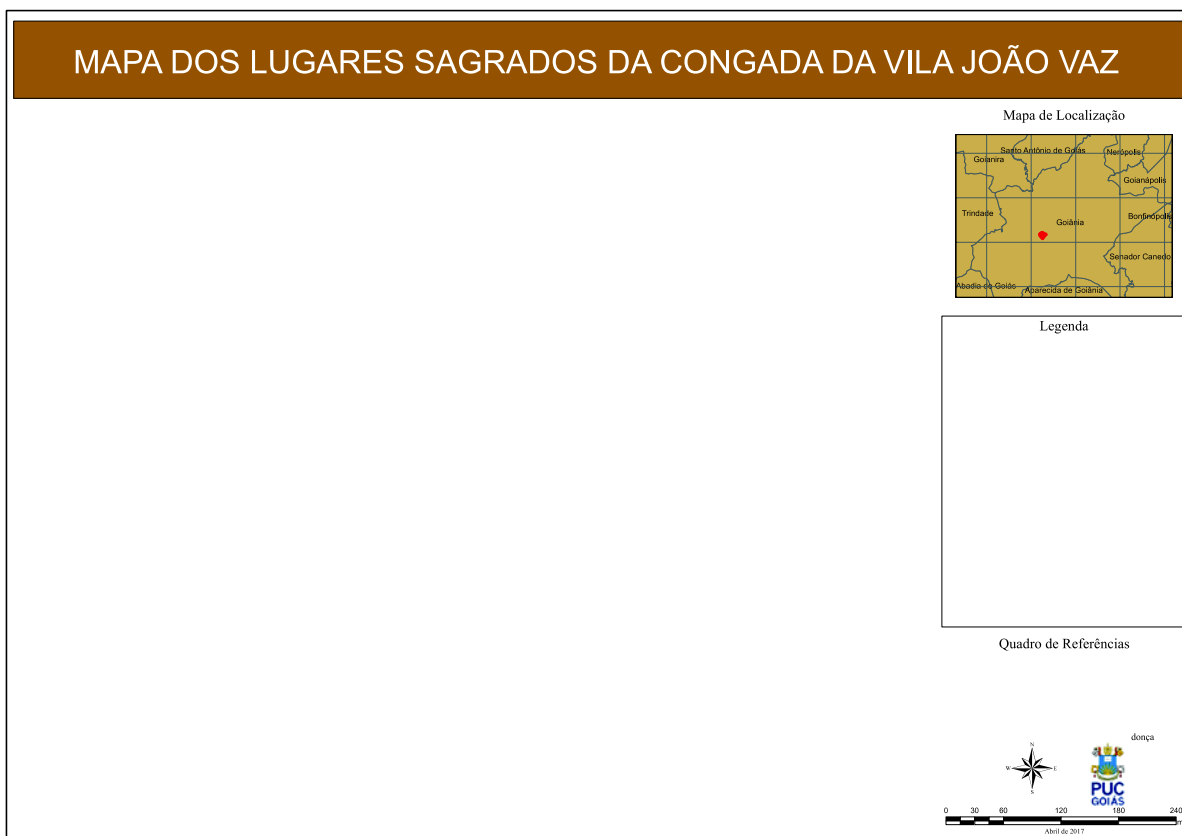


Figura 74: Mapa dos lugares de memória (sagrados) para os congadeiros da Vila João Vaz

Essas paisagens muitas vezes são ressignificadas de acordo com os grupos que se apropriam delas, deixando ali as marcas de sua cultura expressas nas transformações que elas sofrem, mas, acima de tudo, pelos novos significados agregados a eles, representando nos novos elementos agrupados pelo grupo que dali se apropria.

Em se tratando da Vila João Vaz, faz-se alusão ao espaço cultural Pedro Casimiro, fundado no ano de falecimento do patriarca, onde hoje acontece parte do ritual dos festejos, anteriormente feitos nas casas dos devotos ou na própria casa de Pedro Casimiro. Essas paisagens estão o tempo todo em uma constante relação e negociação, tendo o ser humano como seu principal agente modelador, transformador e ordenador, conforme os padrões culturais estabelecidos dando a eles o dinamismo próprio das culturas tradicionais, como reflete o fragmento narrativo abaixo:

Então meu pai começou a cuidar do Terno em 2005. Ele queria deixar bonito para o meu avô ver, pois ele já estava doente. Então compramos fardas novas, com saiotes e mais instrumentos. Meu avô veio a falecer em julho, antes da festa, mas meu pai fez a festa em setembro. Foi a primeira vez que botou a festa lá pra baixo no nosso terreno onde hoje tem o centro cultural com o nome de meu avô. Foi muito triste, mas bonito. Todos choraram porque viam meu avô em tudo. Depois meu pai começou a cuidar da Congada (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015).

Assim como afirma a narrativa acima ao citar o terreno onde hoje funciona o centro cultural Pedro Casimiro, as paisagens são ordenadas espacialmente e impostas ao meio ambiente para atender o grupo que se apropria dele. Em suma, compreende-se, com base nos autores citados e nas narrativas, que a paisagem cultural que compõe a festa da Congada da Vila João Vaz é modelada a partir de uma necessidade de um grupo em expressar sua fé, sendo a cultura o agente, a área espacial e o meio; e a paisagem cultural o resultado dessa ação cultural.

A cultura da Congada nesse caso desenha sobre a paisagem do bairro suas marcas e expressões, pois é ela a base sobre a qual a cultura material se sustenta, perpetua suas características em forma de uma tradição religiosa, herança das civilizações do passado (africanas) renascida nesse espaço (Vila João Vaz) por meio da memória e fé da família Alves, que atualmente é vivenciada e reconhecida pela cidade, fomentando assim a possibilidade de ser reconhecida como patrimônio afrocultural por novas gerações, pois a quantidade de crianças e jovens que se juntam aos Ternos cresce a cada ano, e essa adesão é vista com bons olhos pelos congadeiros mais antigos como aponta a narrativa abaixo (ZUKIN, 2000).



Figura 75: Jovens congadeiros do Terno Congada Verde Preto  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2015.

Para mim a beleza da Congada é as crianças que está nascendo e está crescendo já dançador. Porque os mais velhos não vai aguentando, vai largando. Aí tem as crianças que desde o ventre da mãe já escuta aquela tuada. A menina do meu sobrinho tem pouquinhos meses e já está com a roupinha do Congo. Então aí vai dando continuidade (Entrevista de M.R.A., rezadeira, concedida a Simoni, em 2015).

As narrativas coletadas entre os congadeiros da Vila João Vaz, como já apontado acima, levam-nos a supor que os lugares de memória e a consolidação dos festejos da sua Congada estejam ligados à memória viva do fundador, Pedro Casimiro Alves, hoje presentificado pelo bastão de madeira que ele carregava e passou ainda em vida ao seu filho mais velho. Essa memória, esses espaços e esses símbolos, a exemplo do bastão, são redesenhados e ressignificados pelos congadeiros, não apenas durante os festejos que perduram doze dias, mas durante todo o ano, pois os congadeiros conferem a esses lugares, objetos e à memória do fundador o *status* de sagrado, representando a materialização de sua devoção. Por meio de sua vivência religiosa, reverenciam seus ancestrais e os santos que eles acreditam que estão cuidando deles e dos que já se foram. Essa reverência aparece na descrição da importância do bastão do fundador feita por um de seus filhos:

Esse bastão ele é assim abençoado. 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. Esse bastão não pode deixar cair, não pode passar pela mão de qualquer um. Geralmente um bastão dura 40, 50, 60, 80 anos. Esse tem mais. Era do meu avô e ele deu para meu pai. Meu pai era uma pessoa muito querida não só na João Vaz, mas em Catalão, em Três Ranchos e em outras cidades como congadeiro e como pessoa também. Quem conheceu ele sabe que ele era uma pessoa diferenciada. Não era uma pessoa de estudo, mas era um ser diferente. E por isso até hoje a alma dele ajuda a cultura da Congada na Vila João Vaz a continuar para ele e por ele (Entrevista de A.A.P., congadeiro, cedida a Simoni, em 2015).

Na narrativa descrita acima é possível perceber que essa reverência vai além dos espaços citados e da memória do fundador do grupo, pois alcança uma dimensão simbólica que os remete a um período tanto da história do Brasil quanto do continente africano. A África ganha continuidade na América e, visivelmente, em alguns dias do ano em Goiânia, graças ao som das caixas, tambores, gungas, patagungas e tantos outros instrumentos, mas, sobretudo nos cânticos de louvor e nas danças, por meio de um misto composto por vários passos ritmados por instrumentos africanos e afrobrasileiros, ressaltando a memória dos africanos em sua diáspora no Brasil, enfatizando em suas letras as lutas, glórias e sofrimentos vivenciados pelos escravizados em quase trezentos anos de subjugação, demonstrado assim a resistência afrocultural vivenciada nos cultos católicos. A esse respeito Bastide (1983, p. 113) afirma:

O que é preciso dizer é que os traços das civilizações africanas, particularmente de civilizações bantos, passaram sem que o sacerdote branco percebesse pelo culto aos santos ou nas Congadas. As Congadas, o culto aos santos na verdade foram 'bichos' onde à sombra da legalidade o negro pôde conservar sua cultura. Não de maneira fossilizada, mas dinâmica.

A dinamicidade exposta no fragmento do autor acima é perceptível a cada ano nos festejos da Vila João Vaz, nas vestimentas e indumentárias, nos cânticos de louvor e no número de participantes nos Ternos que cresce a cada ano, na presença de crianças nos cortejos tocando e dançando, e até na resistência 'pacífica' demonstrada pelos congadeiros às intervenções da Igreja nos rituais, evidenciando a certeza de que essa tradição transcendeu o tempo e se consolida a cada ano renovando sua essência na memória de seu fundador. Sua memória era narrada mediante sua devoção aos santos negros, expressa nas inúmeras cantigas por ele entoadas, e algumas até criadas, como transcreveremos a seguir:

Eu agradeço o fim da escravidão.  
Não sou escravo, eu sou Moçambiqueiro.  
São Benedito meu pai congadeiro.  
É com amor agradeço Nossa Senhora.  
É com amor agradeço Nossa Senhora  
É com amor agradeço Nossa Senhora do Rosário

(Cântico de Terno de Moçambique, autoria desconhecida, transmitido na Entrevista com J.L. A. concedida a Simoni, em 2016).



Figura 76: Homenagem póstuma a Pedro Casimiro por ocasião de sua morte  
 Nota: foto do acervo de Maria do Rosário.

Segundo relatos de um dos filhos de Pedro Casimiro Alves, ele foi velado e enterrado ao som das caixas que ritmaram toda sua vida e deram sentido à sua existência. Ressalta-se que para J.L.A. velar o corpo de Pedro Casimiro ao som dos toques de Congada foi uma forma de agradecê-lo por sua existência e pelo legado deixado. Além disso, expressa uma maneira de dizer à alma dele que os seus filhos seguiriam seu exemplo. Assim seus cânticos de louvor aos santos que o acompanharam em vida o receberam também na sua segunda morada. Entre esses cânticos, está o citado acima, falando da gratidão aos santos negros e a Deus pela existência dessa pessoa que para eles vive como um ancestral em razão de seus feitos.

### 3.2. A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ: FUNÇÃO E PARTICIPAÇÃO DOS CONGADEIROS

A questão temporal é um exemplo da consideração de como o tempo dentro do

grupo é visto de maneira distinta por cada componente durante os festejos. Ao longo das entrevistas foi possível reunir narrativas de pessoas de todos os Ternos que compõem a Congada (Catupé Marinheiro, Rezadeiras, Bandeirinhas, Moçambiques, Reinado, Congado) para buscar entender sua dinâmica e a relação desses indivíduos com o grupo. Com isto percebeu-se que dos dezenove entrevistados cada um tinha uma versão diferente para as funções dos indivíduos nos Ternos, pois quatro destes são capitães de grupos, dois pertencem ao reinado, outros são dançadores e duas são rezadeiras, além de uma catequista responsável pela organização das missas.

Até mesmo as duas rezadeiras mais antigas, quando foram indagadas sobre sua função nos festejos, deram versões sutilmente diferentes. Nesses casos a diversidade aparece apenas em alguns elementos pelo fato de que uma rezadeira se apresentou como rezadeira e também como guardiã da coroa. Supõe-se que para esse grupo a relação dentro dos festejos é vista a partir de vários elementos, entre eles, a função que ocupa, quem os convidou a ocupar, tempo de ocupação e qual seu grau de entendimento histórico sobre a Congada e seu gênero. Estes elementos influenciam as respostas, pois mesmo quando os congadeiros não são indagados sobre as observações descritas, eles sentem a necessidade de apontá-las, o que remete à importância dada por eles a essas observações. Um exemplo a ser citado é da entrevista da Rainha da Congada Maria Bertolina (*in memoriam*), falecida no início de 2016 aos 87 anos, dos quais quase quarenta desempenhando o papel de Rainha da Congada da Vila João Vaz e rezadeira. Ao ser indagada sobre sua função na festa, ela dizia:

Eu sou a rainha há mais de trinta anos e quem me chamou foi Pedro Casimiro, que era o patrono falou: 'Olha dona Maria, a senhora vai como rainha, e vai dar as ordens em tudo. O que a senhora falar tá falado. Eu que sou o patrono terei que respeitar, os outros então... A senhora é quem manda porque a rainha da Congada é um cargo que só a senhora pode ter. Precisa da senhora para lembrar as pessoas da devoção e tradição (Entrevista de a rainha da Congada M.B. cedida a Simoni, em 2015).



Figura 77: Rainha da Congada na festa de 2015  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni.



Figura 78: Rainha ao centro e rezadeiras da Congada acompanhadas do fotógrafo Sidnei  
Nota: foto do acervo de Maria do Rosário.

A fala de Maria Bertolina sugere, implicitamente, um certo conflito nas relações de poder, e sobretudo muito orgulho por ter sido escolhida pelo patrono da Congada, e com frases de honrarias. Assim supõe-se que, dentro do grupo, o que há é uma divergência de



opiniões que aparecem apenas nas narrativas perceptíveis, por exemplo, nas narrativas de alguns indivíduos que pertencem ao Terno do reinado. Eles afirmam que seriam o grupo mais importante da festa do cortejo, pois representam os reis africanos, ao passo que alguns capitães de outros Ternos afirmam que sua presença é essencial para os festejos, já que comandam os dançadores. Relata-se ainda que dois capitães apresentaram versões diferentes: um afirmou que o grupo mais importante da Congada é o Moçambique, pois faz as honrarias à santa e sem eles não existe Congada, e o outro declarou que a Congada é um todo, que todos os indivíduos têm a mesma importância. “A Congada é um todo. É a junção de todos os grupos. Mas sem Moçambique não tem Congada porque a santa não pode sair sem eles porque eles guardam a santa (Entrevista de O.A., capitão Terno Moçambique, cedida a Simoni, em 2015).

Ressalta-se ainda que os conflitos citados acima são percebidos apenas nas narrativas. 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. A anterior é uma afirmação perceptível nas narrativas dos congadeiros que estão à frente de Ternos e que são dançadores desde a infância, a exemplo do senhor O.A., hoje com 65 anos, ou dos que possuem uma vida inteira de reza e devoção à santa (ou aos santos), mesmo nunca tendo dançado a Congada. Algumas mulheres entrevistadas que disseram que nas Congadas 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’.



Figura 79: Terno Congada Vermelho e Branco, em festa na Vila João Vaz, em 2015  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni.

Em se tratando das bandeirinhas, geralmente elas têm entre nove e quatorze anos e, de acordo com a tradição da Congada na Vila João Vaz descrita pela rainha da Congada senhora M.B., elas têm que ser ‘puras’. Ao ser indagada sobre o que significava ser pura para ela, M.B. responde: “ser virgem, né. Nossa Senhora é virgem. Todas as Nossas Senhoras vieram do coração de Maria mãe de Jesus, pois estão carregando a bandeira de Nossa Senhora” (Entrevista de. M.B. concedida a Simoni, em 2015). Essa narrativa foi feita apenas pela rainha da Congada, mas indiretamente uma outra narrativa aborda o assunto, que leva a supor que a pureza, na visão de algumas pessoas do grupo, está ligada ao fato de as meninas nunca terem se relacionado sexualmente. Essa suposição ganha mais respaldo na fala descrita abaixo:

Quando eu comecei que eu era criança eu gostava muito da festa, meu sonho era ser bandeirinha. Eu nunca fui bandeirinha porque eu casei muito nova e o povo falava assim: “quem é bandeirinha tem que ser virgem”, e eu casei muito nova e não pude ser bandeirinha. Mas eu queria ser bandeirinha (Entrevista de V.M. S., Congadeira, 37 anos, cedida a SIMONI, em 2015).

Nessas narrativas observa-se também a catequização da Congada, perceptível em outros momentos do ritual como, por exemplo, quando os Ternos adentram a igreja dos Santos homenageados onde antigamente não se podia dançar coreografias muito elaboradas por parecer, aos olhos do representante do sagrado, algo desrespeitoso.

Alguns Ternos ainda preservam essa postura e ao adentrarem a igreja se limitam a tocar e cantar. 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.

Percebe-se, em narrativas e posturas como essas citadas acima que essa regra foi 'imposta' pelo cristianismo tradicional que vê na dança e na alegria expressa por meio do corpo dos congadeiros uma sensualização que remete ao pecado e não à devoção. Contudo isso contraria a cosmovisão africana, em que o sagrado se expressa em um todo, inclusive na alegria de dançar, em que o corpo é visto e vivenciado como templo do sagrado. Essa cosmovisão de alguns povos africanos aparece nas narrativas de forma tímida. Às vezes é perceptível apenas nas posturas como descreve a narrativa abaixo, em que a pesquisadora pergunta ao congadeiro por que ele dança Congada ou se para ele há uma divisão entre a fé e a cultura nesse sentido para compreender se para ele havia uma separação entre louvar a santa rezando ou dançando. Assim ele narra de forma quase poética, mas ao mesmo tempo com indagação:

Eu já me perguntei por que eu danço Congada. Eu já tentei distinguir: será que eu danço Congo pelo lado religioso ou danço Congo pelo lado cultural? Para manter a lembrança do meu pai? Mas não é, não consigo separar. É tudo um só, é completo. Por isso que a gente está aqui, é contagiante, dá sentido à minha vida e à minha cor negra (Entrevista de A.A., Capitão no Terno Vermelho e Preto, concedida a Simoni, em 2015).



Figura 80: Terno Catupé Marinheiro, vermelho e preto, nas ruas  
Nota: foto do acervo de Jackeline Alves.

Em contrapartida a essa afirmação e vivência, há no grupo alguns congadeiros que acreditam que não seria nenhuma perda para a tradição fetiva se algumas imposições da igreja fossem aceitas, entre elas, a não ingestão de bebida alcoólica durante o ritual. Essa imposição é aceita por parte dos integrantes da Congada de forma quase unânime no grupo das rezadeiras. Para elas o excesso de bebida representa ofensa aos santos homenageados. Ao serem indagadas sobre a parte ritualística, elas reafirmam não ser contrárias à tradição, mas, sim, aos problemas gerados pelo excesso de álcool ingerido por alguns participantes, que resultam em brigas durante a festa.

Já na visão dos mais jovens e da maioria dos tocadores, dentre eles o líder atual, as rezadeiras só são a favor do pároco nessa proibição porque, mesmo indiretamente, elas foram induzidas a pensar assim, e que mesmo por razões diferentes as rezadeiras foram afetadas pelo processo de 'catequização' feito pela paróquia no ritual da Congada, tirando e impondo algumas posturas do processo ritualístico, em uma tentativa de adequá-la aos padrões sociais e dogmáticos do catolicismo tradicional. Isso evidencia que, na visão da maioria dos congadeiros, cada vez que se cede a uma imposição da igreja no ritual mais se distancia da tradição e da memória do fundador da Congada e, sobretudo de seus ancestrais africanos.

Segundo entrevista com J.A., em 2015, para o fundador da Congada da Vila João Vaz, as Congadas foram introduzidas para comemorar os santos pretos, e não ao contrário, como vivenciam as mais velhas do grupo pesquisado. Ressalta-se que a afirmação dessa líder sugere que o que a igreja quer impor é a postura de outras festas de tradição católica nos festejos da Congada, o que contradiz a memória fundante do grupo. Entretanto, isso não quer dizer que para o fundador os santos homenageados estivessem em 'segundo plano', diz a entrevistada, mas que homenagear os santos negros sem a alegria, as cores, e o batido dos Ternos que formam a Congada seria negar a ancestralidade negra que o festejo representa, conseqüentemente, o legado deixado pelo fundador.

Portanto, a aceitação de parte de algumas senhoras de imposições da Igreja em relação a algumas questões sobre os festejos está vinculada à aculturação religiosa entre escravizados e dominadores no Brasil colônia.

Percebe-se, diante das narrativas e observações de campo citadas acima, a complexidade que envolve a compreensão ritualística dessa manifestação religiosa afrodescendente, *a priori*, percebida pela pesquisadora como cultural, depois como religiosa, e ao final como as duas coisas, como também pelo grupo.

Ressalta-se que esse entendimento toma posições diferentes de acordo com a história de vida e a percepção que cada congadeiro, e de como esse congadeiro (a) percebe seu papel no processo de construção e perpetuação dessa tradição festiva e religiosa, que evidencia para a sociedade a memória dos escravizados, ora negada, ora manipulada pela sociedade dominante.

Observa-se ainda, em outras narrativas, dois elementos que confirmam a suposição apontada pela pesquisadora sobre as quais se enfatizará no próximo capítulo.

O primeiro elemento é percebido nas narrativas dos capitães de Ternos e dançadores que apontam para um mito fundante advindo da memória e vivência do seu patrono (Pedro Casimiro Alves). Essas narrativas falam da importância dele para implantação e consolidação do festejo no bairro, isto é, da sua força, fé e dedicação para que a festa se tornasse referência à memória de seus ancestrais africanos.

Nessas narrativas fica evidente que para esses entrevistados a Congada da Vila João Vaz só existe por causa da fé e dedicação de seu Pedro em mantê-la viva e pulsante. Não que eles não façam alusão a outras pessoas que também contribuíram para a implantação e consolidação da festa no bairro, porém mesmo essas pessoas destacam Pedro Casimiro como o maior responsável. Entre outras pessoas, cita-se a irmã

dele, Maria José Alves, rezadeira responsável pela parte litúrgica da festa, e 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. Ela sempre foi e continua sendo uma figura muito respeitada no movimento negro afro-cristão. Ela faleceu dois anos após a morte de seu irmão e hoje tem na sua filha Divina Alves a pessoa que exerce junto à igreja seu papel. A figura de Maria José e a sua importância para a consolidação dos festejos no bairro são descritas de forma mais detalhada apenas em uma narrativa transcrita a seguir:

Dona Maria José era uma das anfitriãs da Congada. Era irmã de Pedro Casimiro. Foi uma das anfitriãs dos Ternos de Congada. Uma anfitriã é uma pessoa devota, que sempre ajudou, estava no meio. Ela era rezadeira, ela sabia muito e muito querida pelo bispo. Ela sabia tudo sobre a Congada. O que mais guardo dela é o orgulho de ser congadeira. Igual eu estou falando eu guardo muito o que eu comentei com ela: 'é dona Maria José uma pessoa falou pra mim porque eu participo da Congada sendo que eu sou branca'. Ela falou pra mim: 'Veridiana, o que corre na sua veia é branco?'. Eu respondi: 'Não'. 'Então quando a pessoa falar isso com você, você responde desse jeito'. Então isso ficou na minha memória: o que corre na minha veia é negro, por isso eu participo de Congada (Entrevista de V.M.S., congadeira, 36 anos, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 81: Maria José Alves segurando a Coroa  
Nota: ao fundo seguem o cortejo real e os Ternos.  
Foto do acervo de Divina Alves.

A partir da narrativa acima supõe-se, primeiramente, que, aparentemente, o grupo vivencia um modelo de 'sociedade' com base na visão patriarcalista, perceptível na postura dos membros do grupo em que homens e mulheres reconhecem e executam seu papel, exaltando uma certa harmonia. Isto pode remeter à cristalização de uma organização social e cultural que de certa forma fortalece a identidade da Congada, que resguarda em seus primórdios de surgimento esta postura que define as funções a partir do gênero e do grau de parentesco com o patrono.

Acrescenta-se que são evidentes as relações igualitárias de gênero no grupo, pois os homens reconhecem e afirmam oralmente que as mulheres são peças essenciais na organização e perpetuação dos festejos da Congada. Este fato é visível nas 'reverências' que elas recebem dos grupos em alguns momentos, na condução por elas das rezas (terço), das novenas e, ao longo festa, na comensalidade, nas bandeirinhas e, enfim, na pessoa da Rainha da Congada, figura mais importante do cortejo real.



Figura 82: Novena em uma casa do bairro  
Nota: em evidência os rezadores Nina e Milton.  
Foto tirada por Stefano Simoni, em 2017.



Figura 83: Preparo do café dos grupos no centro cultural da Congada Vila João Vaz  
Nota: foto tirada por Simoni, em 2015.





Figura 84: Maria Bertolina, A Rainha Perpétua da Congada, chegando ao centro cultural da Congada Vila João Vaz. Nota: foto tirada por Stefano Simoni, em 2016.

A segunda suposição da pesquisadora alude a dois elementos: primeiro, a divisão dentro do ritual da Congada apontada por alguns membros do grupo – para eles o ritual da festa de Congada se divide em dois momentos, o religioso, descrito como toda parte da festa que acontece na igreja, e o festivo, descrito como tudo que esteja ligado às danças, ao cortejo, às visitas, em outras palavras, a tudo que acontece ao ar livre – e, segundo, a suposta harmonia relacional entre os congadeiros e a paróquia onde estão inseridos.

Em se tratando do primeiro elemento, ressalta-se que, dos vinte entrevistados, apenas dois deles narram o ritual sem essa divisão. Conduto, eles pertencem à mesma família, apesar de possuir idade e gênero diferentes e de exercerem também diferentes cargos dentro dos festejos. A partir desses apontamentos, percebe-se que a complexidade dessa festa se dá por ela ser vista como exemplo de devoção, como forma de resistência afrocultural ou como expressão cultural e religiosa, conforme a narrativa transcrita a seguir de A.L., 36 anos, congadeiro desde os 6 anos de idade, umbandista praticante:

Eu vim dançar por causa dos meus tios. Meu padrinho Pedro Casimiro foi o primeiro que me incentivou a colocar a farda e depois a ser capitão. E eu danço porque é minha devoção, como era para ele. A virgem do Rosário é minha santa de devoção. Então foi uma corrente familiar para eu vir. É uma coisa que está no sangue, na minha história de vida. Quem não conhece não tem ideia, mas quem está no Congo, ou escuta o batido da caixa, sente o coração já bater mais forte. Então é de sangue, é uma coisa que vem de dentro mesmo, dos nossos ancestrais (Entrevista de A.L. cedida a Simini, em 2015).

O segundo elemento apontado neste subitem é a suposta harmonia relacional entre congadeiros e a paróquia onde estão inseridos. Na verdade ela nasce à primeira vista, mas logo se desfaz, como se pôde observar nas narrativas da maioria das pessoas entrevistadas. Algumas demonstram descontentamento e outras até indignação pelas tentativas e proibições advindas da paróquia para com o ritual da festa. Nessa situação surge uma linha tênue que às vezes separa o que se vivencia do que se narra.

Para as pessoas que apenas assistem aos festejos, a beleza do ritual, a alegria e a devoção dos participantes transmitem uma realidade em que tudo flui espontaneamente e que naquele espaço sagrado a memória negra é latente e livre das amarras impostas pelo 'dominador' ali representado pelos responsáveis pela Igreja.

Entretanto, durante o ano de preparação do festejo, acontecem muitas reuniões, e nelas questionamentos e 'sugestões' vistas pelos mais antigos da Congada como uma tentativa de silenciamento, subjugação a uma tradição que para eles, mais que demonstração de fé, é expressão de identidade.

Ainda assim ao final de do mês de agosto todos os anos os congadeiros vestem de cor e fé o bairro e a cidade, cantando e dançando os seus santos e a igreja abre suas portas para receber a alegria de cada Terno expressa na voz nos gestos e toques que fazem alusão a uma memória marginalizada pela história, mas latente em cada congadeiro.

Nota-se que o que fica evidente é que o que move a festa em si supera as

diferenças entre igreja e congadeiros, isto é, a memória ancestral dos congadeiros e o seu desejo de resistir como cultura e fé afrodescendente transcenderam o tempo transformando-se em um elemento consolidador da identidade dos congadeiros da Vila João Vaz.

### 3.3 A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE DO NEGRO

Este tópico será iniciado com um mito africano de Orunmilá catalogado por Prandi (2001, p. 442-4):

Naquele tempo não havia separação entre o Céu e a Terra. Foi quando Orunmilá teve oito filhos. O primeiro foi o rei de Ará, Alará. O segundo foi Ajeró, rei de Ijeró. O filho caçula foi Olouó, rei da cidade de Ouó. Havia paz e fartura na Terra. Numa importante ocasião, quando Orunmilá celebrava um ritual, mandou chamar todos os seus filhos.

Vieram os sete primeiros filhos de Orunmilá. Eles lhe prestaram homenagens, ofereceram-lhe sacrifícios, prostraram-se a seus pés batendo palmas, prostraram-se batendo *paó*<sup>41</sup>, disseram as palavras de respeito.

Menos Olouó. Ele veio mas não deitou aos pés do pai, não fez oferendas, não o homenageou como devia. 'Por que não demonstras respeito por teu pai?', perguntou Orunmilá. Olouó respondeu que seu pai tinha sandálias de precioso material, mas que ele também as tinha; que o pai usava roupas dos mais finos tecidos, mas que ele também as usava; que seu pai tinha cetro e tinha Coroa e que ele os tinha também. Que um homem que usa uma Coroa não deve se prostrar diante do outro, foi o que disse o filho ao pai. Orunmilá se enfureceu, arrancou o cetro das mãos do filho e o atirou longe. Orunmilá retirou-se para o Orum, o Céu, e a desgraça se abateu sobre o Aiê, a Terra: fome, caos, peste e confusão. Parou de chover, plantas não cresciam e animais não procriavam, todos estavam em desespero. Os homens ofereceram a Orunmilá toda sorte de sacrifícios, de todos os cantos. Orunmilá aceitou as oferendas, mas a paz entre o Céu e a Terra estava definitivamente rompida. Os filhos de Orunmilá o procuraram no Orum e lhe pediram para retornar ao Aiê. Orunmilá entregou então a seus filhos dezesseis nozes de dendê e disse: 'Quando tiverem problemas e desejarem falar comigo, consultem este Ifá'. Orunmilá nunca mais veio ao Aiê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem. Os filhos de Orunmilá eram assim chamados: Ocanrã, Ekiocô, Ogundá, Irosum, Oxé, Obará, Odi, Ejiobê, Osá, Ofum, Ouorim, Ejila-Xeborá, Icó, Oturopon, Ofuncanrã e Iretê. São estes os nomes dos *odus*<sup>42</sup>. São estes os filhos de Orunmilá. Cada *odu* conhece um segredo diferente. Um fala do nascimento, outro da morte, um fala dos negócios, outro da fartura, um fala das guerras, outro das perdas, um fala da amizade, outro da traição, um fala da família, outro da amizade, um fala do destino, outro da sorte. Cada *odu* conhece

<sup>41</sup> Sequência rítmica de palmas usada para reverência (nota pessoal).

<sup>42</sup> Odu: caminho da vida. Segundo a tradição yorubá, cada pessoa nasce com um dos 256 odus (SÁLÁMÌ, 1990).

um segredo diferente. Desde então, quando alguém tem um problema, é o *odu* que indica o sacrifício apropriado. Orunmilá disse: 'Quando tiverem problemas, consultem Ifá'. Orunmilá nunca mais veio ao Aiê, mas deixou o oráculo para que as pessoas possam recorrer a ele quando precisarem.

O objetivo de iniciar esse tópico com um mito africano de Orunmilá catalogado por Prandi (2001) parte de dois elementos essenciais para compreensão não apenas desse tópico, mas da proposta inicial desta tese, ou seja, investigar a memória e a tradição de um grupo afrodescendente que mantém sua memória religiosa como um elo que os une entre si e seus ancestrais. Esses elementos são a relação com os ancestrais e a importância dessa relação para a perpetuação de uma tradição cultural e o papel desse processo para a compreensão da identidade desse grupo.

Orunmilá é uma divindade da tradição iorubana responsável por conduzir os homens à compreensão de suas identidades. O reconhecimento da identidade é simbólico, pois nela estão incorporados os traços da história humana, revelado pelos *Itans*<sup>43</sup> de Orunmilá (OLIVEIRA, 2009). Dessa forma, trazer o mito de Orunmilá nesse tópico tem o intuito de fazer alusão não só apenas aos elementos citados acima, mas também a outros elementos que se entrelaçam aos já citados como a pluralidade cultural que compõe as identidades afro-brasileiras ou dos africanos em processo de diáspora, ou seja, o processo de aculturação, conforme Munanga (1996), sofrido pelos descendentes de africanos no Brasil vivenciados em diversas manifestações afro-religiosas, entre elas, a Congada.

Esse autor seria, aos olhos de muitos pesquisadores com os quais comungamos a concepção, um antropólogo que demonstra com suas pesquisas a grande preocupação dos afro-brasileiros de resgatar parte de sua africanidade. Essa iniciativa o identifica, a meu ver, com Orunmilá, pois os negros brasileiros, especificamente os pesquisadores, educadores, cientistas sociais etc. têm-no como referência na busca para a melhor compreensão das culturas africanas em diáspora. Sobre esse tema, ele ainda acrescenta que a

busca da identidade, no nosso caso no Brasil, apesar da importância, não é uma coisa fácil; é problemática. Essa identidade passa pela cor da pele, pela cultura, ou pela produção cultural do negro, passa pela contribuição histórica do negro na sociedade brasileira, na construção da economia do país com seu sangue; passa pela recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo, de sua religião. Mas isso não quer dizer que para eu me sentir negro assumido eu precise necessariamente frequentar o candomblé; não quer dizer que eu precise escutar o samba ou outro tipo de música dita negra. [...] A questão fundamental é

<sup>43</sup> De acordo com Sàlami (1990), itans são mitos.

simplesmente esse processo de tomada de consciência da nossa contribuição, do valor dessa cultura, da nossa visão do mundo, do nosso 'ser' como seres humanos; e valorizar isso, utilizar isso como arma de luta para uma mobilização; isso é que é importante (MUNANGA, 1996, p. 225).

Assim, o grupo em questão se reconhecer como afrodecendente perpassa pela condição de ser congadeiro, o que não impede que alguns se declarem também adeptos do Candomblé ou da Umbanda. A identidade afro dos congadeiros da Vila João Vaz está ligada à memória do fundador. E essa ligação pode ser parental, como seus filhos e netos, ou de identificação e pertença, no caso dos congadeiros que adeririam ao grupo por amor aos santos negros ou à figura carismática de Pedro Casimiro, que apresentava a Congada como expressão máxima de sua identidade ancestral, o que fez dele um ancestral reverenciado pelo grupo.

Nesse caso, aos olhos dos congadeiros, pode-se supor que Pedro Casimiro se aproxima de Orumilá, pois norteou e ainda norteia os congadeiros quanto à sua identidade afro evidenciando a força de sua memória que o tornou símbolo máximo da Congada, e o responsável pela perpetuação dela como tradição cultural (a ancestralidade africana dos ritos) e devocional (como irmandade de fé nos santos negros). “O que eu sei do mundo é da Congada. Leitura eu não tenho, tenho a leitura do gato: para ler, escrever, olhar, cê entendeu? A minha educação eu aprendi na Congada [...] tudo que eu tenho foi a Congada que me ensinou”<sup>44</sup>. Ressalta-se que a dimensão da oralidade abrange todas as culturas tradicionais afrobrasileiras e na Congada da Vila João Vaz não foi diferente, como evidenciado nesse fragmento anterior. A oralidade para as comunidades tradicionais é parte essencial de sua identidade.

De acordo com Munanga (1996), a identidade é uma voz que se levanta a cada palavra e postura em que enfrenta o poder destruidor do tempo e da escrita. Sua voz constata que a realidade, incluindo a facticidade do eu, não é só existência, mas expressão de um sentido. Na narrativa mítica de Pedro Casimiro, ao abordar o papel da Congada em sua vida, fica evidente que para ele a Congada era bem mais que uma expressão de fé e gratidão pela graça alcançada, mas, sim, a expressão que dava sentido à sua existência como congadeiro, rezador, líder cultural e pai fundador dessa identidade que era sua e depois se tornou familiar e coletiva. Assim, supõe-se que a perspectiva de desaparecimento da palavra – neste caso do rito da Congada em si – causou e continua gerando consternação, pois é o testemunho da existência do eu descendente de

---

<sup>44</sup> Entrevista de Pedro Casimiro Alves Neto cedida a Damascena, publicada em 2010.

congadeiro que originou dos africanos.

Diante dessa incerteza do destino, a palavra se sobrepõe à dúvida como uma afirmação de fé. A palavra não pode perder-se, nem a verdade genuína de quem a diz, porque ela não é mero signo, simples valor de troca, mas contém a substância vital da consciência identitária do grupo. Assim nasce a tradição como forma de perpetuar essa palavra fundante vista como expressão de fé e reverência aos antepassados mais recentes (Pedro Casimiro, Maria José Alves, Maria Bertolina e tantos outros da Vila João Vaz em Goiânia) e mais antigos, tais como os africanos escravizados (da região de Angola/Congo) que trouxeram o ritmo e a fé que originaram a Congada.

Essa tradição é cantada todos os anos durante os festejos e vivenciada no cotidiano dos congadeiros como se percebe na fala a seguir: “Quem dança Congada, dança o ano inteiro, a vida inteira e sempre um ciclo, como a vida da gente. Não é só bater caixa. E isso só um dançador de Congo sabe o que cada batida de caixa representa a emoção que esse batido representa no coração da gente. É um batido assim que parece que desperta, o nosso interior. Lembra nossos ancestrais” (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015).

Ainda podemos ressaltar na fala acima o sentimento de pertença a uma cultura, nesse caso a africana, descrito de forma poética pela congadeira quando afirma a emoção que o som da caixa lhe traz fazendo alusão aos seus ancestrais.

Sabe-se que a palavra é considerada sagrada nas culturas tradicionais africanas, pois se apresenta, desde o início, como uma incursão ao transcendente. Essa cosmovisão é perceptível em grupos afrotracionais, a exemplo dos congadeiros. A busca do sagrado pressupõe a necessidade de adquirir uma compreensão da realidade que supere a visão esclerosada pelo cotidiano desses grupos que viveram à margem da sociedade em condição de subalternidade imposta a eles por um tempo como expressa a narrativa a seguir: “Não é que a gente dança Congo todo ano pra mostrar que acabou a escravidão não. É pra mostrar que somos fortes e que a escravidão não volta mais. Desde aquela época nossos antepassados já demonstravam que a Congada era uma forma de resistência e nós mantemos isso” (Entrevista de A.L. cedida a Simoni, em 2015).

Portanto, ao indagar aos congadeiros se a Congada poderia preservar a identidade afro do grupo, o objetivo era proporcionar a compreensão da relação do grupo com a Congada, ou seja, como os congadeiros se percebiam no contexto no qual estão inseridos. No entanto, ao analisar as narrativas, elas apontaram um desdobramento da compreensão da pergunta. Esse desdobramento adivinha da percepção do que seria a

Congada para cada indivíduo. E nesse caso cada um indicou a Congada como elemento primordial de sua existência como cidadão, pois lhe assegurava o sentimento de pertença a um grupo e a uma história ancestral que sentia orgulho em participar.

Nesse sentido percebeu-se uma necessidade de entrelaçar as narrativas a outros elementos do porque ficou evidente que todos compreendiam a importância da manifestação, a Congada, da qual são protagonistas como agentes fortalecedores da identidade religiosa do negro na cidade. Assim, de certa forma, a hipótese levantada pela pesquisadora no início da pesquisa de campo, isto é, de que grupos tradicionais que têm como elo mantenedor a memória religiosa, nem sempre se preocupam com o papel social de sua tradição. Dessa maneira, não se consolidou para os congadeiros o significado da relação entre sua fé e o contexto social e urbano em que esta nasceu. Apesar de não determinar sua postura, eles têm consciência de que o essencial é a continuidade da vivência em si, pois através dela outros indivíduos se sentem representados e acolhidos, o que para eles é o principal motivo do crescimento de adeptos ao seu festejo, como expressa a narrativa a seguir: “Ajuda porque muita gente fala que às vezes é excluído por ser negro. Aí chega aqui e é bem recebido, acha bonito, vê que tem muita coisa que vem do negro e é bonito né! Aí vai ficando e tem uns que até começa a dançar porque vê que aqui é o lugar dele, que a cultura dele vem dos seus antepassados” (Entrevista de E. C. A. cedida a Simoni, em 2015).

Uma das principais características da Congada da João Vaz é a receptividade do grupo para com os que chegam. Essa abertura, associada à devoção e emoção expressa nos olhos das senhoras durante o terço, os cânticos de louvor aos santos e o misto de jovens e crianças, quase sempre seguindo um capitão altivo idoso, paramentados com colares, fitas, bastões e chapéus, colorindo as ruas do bairro e da cidade nos dias da festa denotam uma manifestação cultural que durante nove dias recria no bairro a atmosfera de uma África simbólica. Nesse simbolismo ex-escravizados se tornam reis e Rainhas, e louvam os responsáveis pelo milagre, através de rezas, danças e toques que demonstram um misto de identidades ressignificadas no Brasil de um povo de devoções e magias, onde todos se unem numa irmandade inclusiva.

Em suma, como narram os congadeiros, mais que uma expressão de fé e resistência, a Congada é para eles o que determina o ciclo de vida, a parte primordial de sua identidade. É aquela que através do som os devolve a sua crença, em que São Benedito se torna preto velho e Nossa Senhora tem várias faces, dentre elas, uma negra, mesmo que pintada de branca, Nossa Senhora do Rosário.

Assim as letras cantadas pelos congadeiros, em forma de ladainha ou de resistência e alegria, expressam a memória da escravidão através de pretos velhos e palavras em línguas oriundas do continente africano, quase sempre umbuntu, a exemplo do cântico transcrito abaixo, que exalta o orgulho do congadeiro ser negro, mesmo advindo dos maus tratos sofridos no período da escravidão. Além disso, em seguida, o trecho de uma fala de uma congadeira ressalta a contribuição da Congada para a preservação da memória afro como identidade cultural.

Preto velho aqui chegou, segurado em um bastão, ele veio agradecer a sua libertação, em uma triste senzala amarrado em um mourão foi a princesa Izabel que me deu a libertação, o preto velho oh pai João hoje a raça negra é o orgulho da nação. Essa musica é minha mesmo (Entrevista de J. L.A.C. cedida a Simoni, em 2015).

A Congada contribui para preservação de nossa identidade negra porque expressa nas músicas, no lamento, nossos antepassados (Entrevista de J.A. cedida a Simoni, em 2015).

Essas narrativas e posturas apontam para a continuidade de uma tradição familiar que se tornou coletiva, mesmo por vezes conflituosa entre a Congada e o pároco local. Diante disso, supõe-se que esses conflitos apenas serviram de subsídio para o fortalecimento do grupo como congadeiros que veem, na tradição do festejo, muito mais que uma expressão de sua fé, a materialização de seu agradecimento aos que vieram antes deles e se dedicaram a essa devoção afro religiosa, bem como uma manifestação identitária.

Ressalta-se que a Congada da Vila João Vaz se tornou conhecida não apenas pela proporção que ganhou com o passar dos anos, mas também por ter à sua frente muitos jovens que ocupam cargos de destaque na Irmandade e na Congada, estão ligados a movimentos estudantis afroculturais e utilizarem esses espaços para discutir sobre importância de festas como essa para o fortalecimento da cultura e da identidade afrogoiana. Essa postura, associada ao fato de que nos festejos é muito comum ver no mesmo Terno pais, filhos e netos dançando e louvando aos santos homenageados, transmite a imagem de que a Congada agrega de forma harmoniosa várias gerações, construindo continuidade, linearidade e, acima de tudo, uma consciência identitária, religiosa e cultural.





Figura 85: Entrevista entre gerações

Nota: Jackeline entrevistando Maria José sobre rezas.

Foto tirada por Sidney Dutra, em 2007. Faz parte do acervo de Divina Alves.



Figura 86: Netos do Capitão do Moçambique de São Benedito, Congada da Vila João Vaz, 2016  
Nota: foto tirada por Stefano Simoni.



Figura 87: Terno de Catupé Marinheiro Vinho e Branco  
Nota: foto do Rosinalda Simoni.

Essa consciência identitária, religiosa e cultural se enquadra na percepção de Geertz (2005) quando o autor aborda sobre a complexidade que envolve grupos tradicionais como o pesquisado. Tais grupos, segundo esse autor, formam-se quase sempre em contextos de submissão, e se fortalecem ao passar dos anos por se aglutinarem em volta de um líder que se torna um símbolo de resistência ou um exemplo a ser seguido e reverenciado.

Geertz (2005) afirma que grupos assim – que nascem e vivem por meio e em função de uma narrativa, uma memória ritualizada em forma de uma tradição familiar ou de um indivíduo carismático – são compostos por uma teia de relações que perpassa as questões sanguíneas e alcançam um âmbito sociocultural e identitário. E nesses contextos ficam expostos sentimentos ligados à relação de poder expressos na organização e ritualização dos festejos.

Todavia, a maioria dos membros de comunidades tradicionais, a exemplo daquela pesquisada nesta tese, não vê os conflitos como empecilho de suas vivências, pois não há espaço para a racionalização de algo que está impregnado na sua história de vida e o define como indivíduo social, pois são elementos fundantes de sua identidade. Nas narrativas percebe-se que todos se afirmam como Congadeiros. E esse é um elemento que os torna afrodescendentes independente da melanina que possuem. Reverenciar os

santos negros com os ritmos da Congada é visto por eles como um elo que os liga ao continente africano e à sua identidade afrodescendente.

Assim, a Congada possui uma função validadora da identidade afrogoiana, visto que as narrativas demonstraram que existe para os congadeiros uma necessidade de manter viva a tradição da Congada da Vila João Vaz, uma vez que para eles ela se tornou um elemento essencial para a história de vida de cada indivíduo, dos mais jovens aos mais idosos. Todos indicam, cada um a seu modo, em sua postura durante o período festivo, que a Congada é o elemento constituinte da identidade do grupo. Assim supõe-se que o centro unificador dos congadeiros pode ser compreendido como a memória do fundador e a tradição que nasceu dessa memória, dando sentido à construção cultural e social vivenciada e narrada por cada membro da Congada. Ainda assim, ressalta-se novamente, com base nas análises de Derrida (2005) e das narrativas em questão, que a tradição da Congada da Vila João Vaz foi sendo reconstruída no discurso e na vivência de cada indivíduo que a compõe e luta para que ela permaneça viva.

Dessa maneira, não é o passado que atua sobre o presente diretamente, mas é o presente que se apropria do passado como forma de legitimação do ponto de vista segundo o qual se emitem os juízos, as posturas e se reverencia o que para cada indivíduo é mais importante, fato que pode ser percebido como uma negação do mito fundante do grupo, nesse caso, a memória do fundador. Entretanto, na verdade, é uma forma encontrada pelos indivíduos para reverenciarem essa mesma memória, deixando evidente o desejo de ser reconhecido um dia pelo papel desenvolvido dentro do grupo.

Na busca pela maior entendimento desse processo de autoafirmação identitária através da Congada, no tópico seguinte, buscar-se-á descrever as características do festejo de acordo com as narrativas coletadas, dando ênfase ao simbolismo ao qual cada parte dos festejos remete os participantes, na tentativa de apreender o sentimento de pertença na fala de cada entrevistado como elemento essencial para preservação dessa identidade religiosa.

### 3.4 A CONGADA DA VILA JOÃO VAZ: CARACTERÍSTICAS E APONTAMENTOS A PARTIR DA VISÃO DOS CONGADEIROS

No tópico que se inicia a pesquisadora se deparou mais uma vez com a ambiguidade sugerida por duas questões que englobam o roteiro de entrevista. A primeira

é: “descreva o ritual ressaltando o que mais te emociona”; a segunda: “descreva a cantiga que mais te emociona e resalte o porquê”. *A priori* pensava-se que, através da descrição dos festejos em si, e, sobretudo nas letras das cantigas, seria possível justificar a hipótese da pesquisa de que a memória e a tradição do grupo em questão são elementos validadores do mesmo como patrimônio<sup>45</sup> afrogoiano. Essa suposição vinha dos anos de participação da pesquisadora nos festejos, que de certa forma, já possuía uma relação histórica, e por isso emocional com o festejo pesquisado, e acima de tudo da linearidade histórica que o festejo apresentava aos olhos dos participantes.

Essa combinação, no entanto, por vezes dificulta, num primeiro momento, que o pesquisador faça o distanciamento necessário para uma análise o mais objetiva possível. Com o caminhar da pesquisa as perguntas citadas acima se tornaram redundantes, pois direcionavam a uma mesma resposta, o que fez com que se tornassem uma única questão.

Ressalta-se que, mais que a relação ‘afetiva’ já existente por parte da pesquisadora para com o grupo pesquisado, percebe-se, ao fim desta pesquisa, que o que gerou essa redundância na construção do roteiro de entrevista foi o fato de que *a priori* a pesquisadora acompanhava o grupo apenas nos dias de festejo no bairro, nos quais transparecia uma suposta harmonia, dando a entender que as questões construídas atenderiam à hipótese levantada.

Assim, buscar-se-á apontar, neste tópico, nas narrativas transcritas, mais do que o contexto da festa em si, na medida em que isso já foi feito no tópico anterior, mas, sobretudo o que cada indivíduo elege como motivador de sua devoção e tradição nos festejos da Vila João Vaz, chamado por eles de parte que mais emociona durante o festejo.

Destaca-se que, em uma única narrativa, a primeira descrita abaixo, percebe-se a preocupação de a pessoa explicar cada parte e função do ritual e dos elementos que o compõem. Nas outras narrativas, o que se percebe é a ênfase que cada entrevistado dá à parte do ritual que o envolve diretamente (Reinado, Marinheiro, Moçambique, Rezadeiras), a exemplo da Rainha, que defende que a parte onde a corte é reverenciada pelos Ternos é a mais importante, ou da rezadeira, que afirma que a devoção se expressa no momento de louvar a santa com a reza do terço e que por essa razão para ela esse é o ponto mais significativo da festa.

---

<sup>45</sup> O sentido polissêmico da palavra “patrimônio” origina do latim *patrimonium* – propriedade herdada da família, uma herança (FUNARI, 2007).

A parte que mais emociona na festa é a manhã de domingo. Os Ternos vêm todos aqui em casa pegar a Rainha pra levar pro espaço da Congada. Lá tem o café da manhã, mas antes eles me reverenciam cantando. Depois vamos buscar a Coroa em cortejo, e todos vamos pra missa. Ah os Ternos todos reverenciam a Rainha. Fico emocionada. Vamos em procissão até a igreja e lá celebramos Nossa Senhora (Entrevista de M.B., Rainha perpétua da Congada, 86 anos, *in memoriam*, cedida a Simoni, em 2015).

A Coroa citada no fragmento acima é vista por uma Rezadeira de mais de oitenta anos como um símbolo de união. Em função disso, para ela, além das novenas que ela coordena, a Coroa é o símbolo de um milagre. De acordo com um relato dela, uma vez os irmãos, filhos de Pedro Casimiro, brigaram e um deles não participou do festejo nesse ano. Ela, incomodada com aquilo, chamou um dos filhos para rezar as novenas com ela nas casas e ele aceitou. À época ela pediu a Nossa Senhora para restaurar a paz entre eles. E se ela concedesse tal milagre, compraria uma Coroa maior para a santa, que tinha uma Coroa pequena. Assim ela e seu melhor amigo Benedito fizeram as novenas à santa. As ofertas foram muitas naquele ano. Então aplicaram no banco durante dois meses, e depois conseguiram comprar a Coroa nova, quase três vezes maior, porque nesse período a paz já tinha reinado entre os irmãos. Foi possível perceber a emoção dela enquanto narrava tal acontecimento. Para a senhora e congadeira dama de Terno e rezadeira desde menina Nossa Senhora atende a seus filhos. Por isso a Coroa tanto no cortejo de busca quanto na entrega é a parte mais bonita da festa, segundo essa rezadeira, pois remete ao poder da santa mãe que atende quem a procura.

Meu amigo Dito é irmão do compadre Osório. Nessa época eles tinham brigado. Por isso eles tinham tirado a festa lá de cima e aí fez ela aqui perto da creche. Nós fizemos as novenas todas ali. Fui eu que rezei, eu tenho um grupo de reza amanhã é dia dele, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. O Dito me acompanhava direto e nós fizemos um ofertório todo dia. Nós rezávamos e fazíamos o ofertório. Cada um dava o seu dinheirinho ali. Terminava a novena eu falava 'Dito conta o dinheiro', e ele contava. Eu falava 'você leva e guarda'. Quanto terminou a festa ele veio com o dinheiro 'dona Tita, aqui, deu tanto, o que eu faço'. Eu falei 'ponha no banco pra nós comprarmos uma Coroa', porque a Coroa era pequenininha, tanto é que ela estava dentro da outra. Então fiz a promessa para a união voltar que comprava a Coroa maior. A Santa ajudou em tudo. Nós nunca recebemos tanta oferta (Entrevista de E. M., Rezadeira, cedida a Simoni, em 2015).

A Coroa representa para a entrevistada acima mais que um símbolo de sua devoção, mas a própria manifestação do divino na terra, nesse caso específico, o milagre de Nossa Senhora do Rosário. Observa-se em sua narrativa o quanto ela acredita no poder da oração, que para ela é a profetização de sua devoção. Para ilustrar esta afirmação transcreve-se um trecho de sua conversa com a pesquisadora depois da entrevista: "a gente reza agradecendo e já pede de novo (risos)" (entrevista de E. M., Rezadeira, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 88: Coroa da Congada da Vila João Vaz comprada com as doações citadas na entrevista  
Nota: foto do acervo pessoal de Divina Alves.

Observando as narrativas acima, pode-se supor que elas remetem ao que Wagner (2010) denomina de contexto simbólico, pois fazem alusão às relações existentes entre as diferentes motivações e suas respectivas atuações no comportamento, no pensamento e na ação da pessoa que a narra, tendo como realidade em comum a fé em Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e a festa da Congada em homenagem a eles. Os diversos sujeitos que compõem direta e indiretamente a Congada da Vila João Vaz expressam, na descrição das características da festa, elementos que revelam a concepção de cada um do que é ser um congadeiro.

Além disso, as narrativas demonstram que esse contexto simbólico que os une possui diferentes características e essas diferenças dependem do local de fala de cada congadeiro. Entretanto, ainda assim os festejos, a devoção e a memória do fundador remetem esses congadeiros a uma mesma realidade simbólica: a de indivíduos ligados por uma memória religiosa que os define como pertencentes a um grupo étnico cultural.

Essa suposição se aproxima em termos conceituais ao que Lévi-Strauss (2008) chama de sistema simbólico. Nessa mesma perspectiva, Wagner (2010) diz que o sistema simbólico apresenta-se como uma espécie de ambiente virtual, no interior do qual palavras, gestos e imagens ganhavam significações uns em função dos outros, a partir de

sua associação mútua, mas influenciados pelo contexto histórico do indivíduo. Ainda assim, mantendo uma organicidade em sua aparência que, na pesquisa em questão, supõe-se que venha da memória religiosa cristalizada e vivenciada por meio da tradição deixada pelo fundador, de onde cada participante retira o fragmento que mais lhe representa e lhe completa, como expressa a descrição transcrita abaixo:

O que mais me emociona no contexto dessa festa de devoção é um homem chamado Pedro Casimiro que lutou num terninho pequeno pra poder instalar isso aqui [se refere à festa]. Foi feito o Terno dele. Ele fazia, saía na rua com os companheiros. E hoje a festa da João Vaz, se tivesse um apoio de autoridade, o próprio Catalão que é o centro da Congada, ele teria que pensar duas vezes porque a festa da João Vaz estava batendo com ela de igual pra igual [refere-se à grandeza e beleza] (Entrevista de I.M.P., 68 anos, congadeiro, cedida a Simoni, em 2015).

No trecho acima percebe-se que para esse congadeiro de 68 anos, fundador de Terno, a festa da Congada é a presentificação do seu fundador e que representa sua força aglutinadora e fé. Essa narrativa, mais uma vez, aponta para uma das suposições da pesquisadora de que o elo condutor e mantenedor da festa da Congada na Vila João Vaz é a memória latente de seu fundador. Nota-se ainda que esse elo condutor foi e continua sendo ressignificado e/ou até desconstruído de acordo com o local de fala do narrador, e essa talvez seja uma das mais significativas características deste grupo.

A parte mais importante na festa é na hora que os Ternos vêm todos pra pegar a Rainha [falando de sua função] pra levar pro espaço, pra tomar o café da manhã. Depois saímos em procissão para pegar a Coroa, e ir pra missa. É a hora mais importante. É a reverência à Rainha. Sem Rainha não tem festa. A Rainha é tão importante que a santa fica perto dela. E eu fui convidada pelo Pedro a ficar nesse cargo. Pedro falou: 'Maria só você pode ocupar esse cargo porque só você vai dar conta. O que vc falar tá falado'. Então ele mesmo falou que eu era mais importante. Então vai celebrar e representar Nossa Senhora (Entrevista de M.B., Rainha perpétua da Congada, 86 anos, *in memoriam*, cedida a Simoni, em 2015).





Figura 89: Rainha da Congada da Vila João Vaz, e Príncipe, na década de 1990

Nota: foto do acervo pessoal de Divina Alves.

Analisando as narrativas, supõe-se que se enquadrem na concepção desenvolvida a partir das formulações do filósofo francês Derrida (2002) sobre o desconstrutivismo/ressignificações culturais. A esse respeito o autor afirma que “a desconstrução atribui aos significados a condição de construções culturais, questionando a concepção metafísica de centros unificadores do mundo” (DERRIDA, 2002, *apud* TEIXEIRA, 1998, p. 34).

O centro unificador dos Congadeiros pode ser compreendido como a memória do fundador, bem como a tradição que nasceu dessa memória dando sentido à construção cultural e social vivenciada e narrada por cada membro da Congada. Destaca-se, mais uma vez, com base nas análises de Derrida (2002) e nas narrativas em questão, que a tradição da Congada da Vila João Vaz foi sendo reconstruída/ressignificada no discurso e na vivência de cada indivíduo que a compõe e luta para que essa festa permaneça viva.

Mais uma vez as palavras memória, tradição e religiosidade se tornaram pilares nesta tese porque representam elementos consolidadores de uma das hipóteses dessa pesquisa, qual seja, “de que a memória e a tradição são mantenedoras dos festejos da Congada da Vila João Vaz”, pois a memória religiosa que une esse grupo perpassa pela afetividade compreendida como principal elemento aglutinador quando se trata de tradição. E a tradição aparece para esses grupos como forma de vivenciar o que para eles é essencial na construção de sua identidade, na construção de suas relações sociais e na demonstração do que para eles é mais sagrado: a fé nos santos de devoção e a

reverência à memória de seus ancestrais (o fundador da Congada na vila e os africanos).

Essa afetividade foi e ainda é a responsável pela permanência dessa manifestação afro religiosa que nasceu de um milagre recebido e testemunhado oralmente, que passou de uma tradição familiar a uma manifestação religiosa e cultural, ou seja, uma tradição coletiva.

Essa reflexão faz alusão ao nível de apreensão da constituição do que seria patrimônio na concepção de alguns pesquisadores da área, que apontam que devemos ter em mente que este processo de concepção e vivência de alguns grupos tradicionais com suas tradições pode ser feito por qualquer grupo porque o valor atribuído a essas tradições deve fazer sentido para quem o atribui. Isso significa mobilizar um conjunto de relações simbólicas unidas para uma determinada tradição ou pelo sentimento de afetividade pelo mesmo bem cultural podendo ser esse uma manifestação ou um 'objeto' em si (SILVA, 2010).

Choay (2001) afirma que um patrimônio tem uma natureza afetiva e deve ser capaz de trazer o passado como lembranças ao presente, produzindo uma nova duração das coisas ou cristalizando-as mediante a tradição.



Figura 90: Capitão Ozório da Congada da Vila João Vaz, Terno Verde, em 2012

Nota: o homem de branco é filho do fundador.

Foto do acervo pessoal de Simoni.

### 3.5 DE TRADIÇÃO FAMILIAR A PATRIMÔNIO CULTURAL: A RELIGIOSIDADE COMO SUPORTE DE MEMÓRIA NA CONGADA DA VILA JOÃO VAZ

Buscar-se-á entrelaçar nesta seção as narrativas e percepções de campo considerando a noção antropológica da “cultura como um código”, “um sistema de comunicação”, apresentada por alguns pesquisadores, entre eles, o antropólogo Velho que afirma que essa noção configura um processo permanente de transmissão do “modelo de mundo”, ou melhor, da transmissão de valores sociais e culturais (VELHO; CASTRO, 1976, p. 19).

A respeito desse processo é possível destacar alguns pontos fundamentais em torno de três indicadores que encerram os mecanismos ou procedimentos que nele se verificam, dos quais se fez necessária a “apropriação” para melhor compreensão e desenvolvimento não apenas deste tópico, mas da pesquisa em si.

Esses indicadores, segundo Lima (1995, p. 37-8) possuem as seguintes características:

- 1) Conservação, reformulação e/ou recriação = manutenção, (re)definição e atualização do modelo;
  - 1a) estabelecimento de novos símbolos/significações = novos modelos.
- 2) Agentes (condições):
  - 2a) as gerações perante às circunstâncias e formas relativas às confirmações e/ou às mudanças.
- 3) Modos de viver a realidade social/cultural:
  - 3a) diversidade na construção e compreensão dos significados existentes no mundo.

Em se tratando do indicador 1, ele foi utilizado nesta pesquisa na tentativa de compreender a visão do grupo do que é a tradição da Congada na Vila João Vaz e especialmente as dicotomias presentes nas narrativas no que tange aos rituais que envolvem a festa, como também às adaptações pelas quais ela passou desde a fundação na década de 1970. Essas mudanças são compreendidas por alguns congadeiros como algo “ruim”<sup>46</sup>. Para outros, essas “mudanças” são vistas como a única maneira de garantir a permanência da festa, pois, na concepção deles, a Congada ganhou mais visibilidade e respeito com essas “mudanças”.

As mudanças citadas nas narrativas vão desde as vestimentas, antes mais simples e que hoje possuem mais adereços, até a forma de organização, particularmente nos

---

<sup>46</sup> Na visão deles isso remete à perda de parte da tradição.

momentos de comensalidade, compreendidas aqui como parte da tradição cristã. Segundo Oliveira (2014), a ideia de comer juntos é elemento fundador do cristianismo tradicional, que leva em alta consideração as refeições conjuntas e a Santa Ceia, amplamente apresentadas na prática de Jesus pelos evangelistas e também tematizadas pelas cartas paulinas, pois remetem ao ato da partilha.

Outras mudanças se referem às ‘proibições’ ao consumo de bebida alcoólicas durante os festejos, de forma especial durante o levantamento do mastro, momento em que por tradição é ofertada cachaça artesanal aos congadeiros que entoam uma cantiga pedindo-a em pagamento ao “esforço” de carregar e levantar o mastro, que acontece no sábado, seguido de missa e leilão. O pároco argumenta que a bebida em excesso tem gerado violência e por isso proibiu, causando uma “separação” do festejo em rituais vivenciados na igreja e outros no espaço da Congada, localizado a poucos metros da Igreja, espaço doado pela diocese para os ensaios mensais dos grupos e as reuniões da Irmandade<sup>47</sup> de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz. O presidente dessa irmandade é Wilson Lima. Hoje possui aproximadamente 150 irmãos e um conselho formado por capitães dos Ternos.

A proibição da bebida alcoólica é um dos principais motivos dos conflitos internos vivenciados pelo grupo, pois divide opiniões com o pároco responsável pela Igreja da Vila. Essa divergência de ideias já foi narrada em tópicos acima e, de novo, no fragmento abaixo:

A gente fazia a discoteca dentro do salão. Lá fora eram as barraquinhas. Era bom. Depois de um tempo já tinha de tudo, briga e muito mais [...] A única coisa que o padre está pedindo e argumentando bem é que tire a bebida. Se até dona Bertolina que é Rainha, que conhece essa festa, com idade que ela tem, deixou claro que o problema das brigas é a bebida, deixou claro que beber é um cálice e não encher a cara, por que eles não escutam? (Entrevista de D.A., congadeira, cedida a Simoni, em 2015).

Esta narrativa destaca, entre outros elementos já abordados, a existência de um outro grupo menor, mas não menos significativo, que, apesar de não concordar com as “proibições” do padre, não vê divisão nos festejos. Para esse pequeno grupo de Congadeiros, louvar aos santos consiste em participar de todo processo e especialmente garantir que tudo ocorra de acordo com que lhes foi passado pelo fundador, e isso inclui o cálice de bebida alcoólica, compreendido por eles como parte da tradição. Um indivíduo

---

<sup>47</sup> “A nossa Irmandade foi fundada em 1988, em Ata que teve o Estatuto e tal. Fundada em questão de papel, membros não tem quantidade exata, porque a irmandade esta meio desestruturada” (Entrevista de J.A., vice-presidente da Irmandade, cedida a Simoni, em 2015).

desse grupo afirma que o conflito em questão foi gerado pelo religioso, pois a Congada vem dos negros e este fato gerou as proibições por parte da Igreja, que não aceita as manifestações oriundas de descendentes de africanos. A narrativa abaixo foi uma das consideradas pela pesquisadora entre as mais significativas, pois demonstra, entre outras coisas, que a Congada da Vila João Vaz, mais do que uma manifestação de tradição afro religiosa, é um elemento primordial para a preservação da memória do negro no estado de Goiás.

Eu acho que a coisa tem que ser livre e cada um faz da maneira que achar pra si próprio e não por proibição de outros [...] nós que mexemos com os Ternos temos que respeitar e muito porque assim era feito. Mas em compensação a parte religiosa tem que também respeitar a tradição da maneira que era feito há 100 anos, 50 anos, 80 anos, como no tempo da escravidão. Eu concordo plenamente com a evolução que tudo muda, que tudo que evolui dá progresso, mas desde que não mate as nossas raízes. Quem somos nós sem a essência do que é nosso! Isso é a mesma coisa de você chegar e falar: eu vou ficar um ano sem comer. Será que você vai sobreviver? (Entrevista de I.M.P., 68 anos, capitão do Terno Catupé Dourado, cedida a Simoni, em 2015).

Outro elemento importante na narrativa acima é a percepção da tradição na visão do narrador e de como ele agrega a essa tradição a “responsabilidade” da separação apontada pelo grupo ao descrever os festejos e dividi-los em parte religiosa e festiva. A partir desta narrativa supõe-se que, para o grupo de minoria citado acima, seja possível afirmar que a Congada é uma expressão religiosa em um todo, isto é, em que as orações também acontecem durante as diversas coreografias e cânticos entoados pelos grupos durante o festejo, mas também antes nas vestimentas e em todas as indumentárias pensadas e produzidas com o esforço físico e financeiro de cada participante. Nessa narrativa percebe-se que, mesmo o grupo que descreveu a festa da Congada tendo dois momentos distintos, o que mantém a unidade durante os festejos é resultado da união dos dois supostos elementos.

O primeiro elemento apresentado na narrativa revela que quem sempre fez e continua fazendo a divisão da festa entre religioso e festivo foi a Igreja Católica e não os congadeiros, que veem a festa como católica. Acrescenta-se a isso o fato de que, historicamente, a devoção aos santos negros surgiu como um elemento utilizado para catequização dos escravizados, que não podiam entrar nas igrejas dos senhores, nem crer em seus santos, o que facilitou o surgimento das irmandades, com as pequenas capelas construídas só para os negros das irmandades devocionais.

A princípio este elemento seria uma maneira de introduzi-los à doutrina cristã,

porém se tornou uma forma de resistência, unindo diversos grupos étnicos africanos em torno de uma irmandade e uma devoção, que foi ressignificada de acordo com a alegria vivenciada pelos escravizados durante as festas. Essa resistência reaparece hoje na postura do grupo em questão, porque eles compreendem que a igreja, mais uma vez, quer interferir no que para eles é um dos elementos que os afirmam como grupo de irmandade negra.

O segundo elemento decorre da palavra tradição e da compreensão do grupo sobre o significado dela. Manter a tradição da Congada, para os Ternos que compõem a Congada da Vila João Vaz, perpassa pela memória familiar dos Alves, nas pessoas do senhor Pedro Casimiro e de dona Maria José, sua irmã de sangue. Esta memória ritualizada e vivenciada todos os anos durante os festejos constitui para eles uma maneira de reverenciar não apenas os santos de devoção (Nossa Senhora do Rosário e São Benedito), mas também de manter viva a presença do seu Pedro Casimiro, pessoa amada e reverenciada todos os anos em cada indivíduo que não mede esforços para sair em cortejo pelas ruas da Vila João Vaz. O mesmo esforço é perceptível na receptividade, comum nos congadeiros, para com os visitantes, e na busca por patrocínio financeiro que acontece todos os anos, pois o grupo não possui nenhum auxílio do poder público para fazer a festa como informa a narrativa abaixo:

a gente trabalha o ano inteiro para festa acontecer. Porque a gente faz as promoções para arrecadar verbas pra fazer alguma coisa no espaço da Congada ou então as comelanças. A gente tem que correr atrás das doações, fazer ofícios para tentar alguns auxílios da prefeitura. Mas a gente ganha mais batendo de porta em porta pedindo. Qualquer um quilo de feijão que a gente ganha é bem vindo (Entrevista de Veridiana, secretária da irmandade, rezadeira e cozinheira, cedida a Simoni, em 2015).



Figura 91: Cozinheiras aguardando os Ternos para o almoço em 2012  
 Nota: na foto, entre as cozinheiras que estão recebendo os Ternos para o almoço, a de blusa estampada é Veridiana, da Congada da Vila João Vaz.  
 Foto do acervo pessoal de Simoni.

A resistência da maior parte dos congadeiros em aceitar as sugestões da igreja no ritual da Congada resulta da concepção de que as sugestões são vistas pelos resistentes como intervenções na tradição e no legado deixado pelo fundador. Tais congadeiros veem nessa postura uma forma de protestar porque acreditam que as imposições são preconceituosas para com a Congada e um desrespeito à tradição, conforme expressa a fala abaixo:

Durante as reuniões pra festa, a primeira coisa que é gritado dentro da igreja pelo o padre é 'Não tem bebida?'. Concordo integralmente com a bebida. Eu próprio não bebo. Eu não preciso da bebida pra ter alegria, mas aonde existe 'coro' [compreendido como toque dança] existe cachaça porque isso aí foi um legado que nos foi deixado pelos nossos antepassados. Eles faziam a pinga de alambique para poder bater os 'coros' e fazer a nossa festa. Então a proibição significa preconceito ou não entendem o que é nossa cultura. Eu concordo plenamente com as mudanças, mas tudo que evolui dá progresso, mas desde que não mate as nossas raízes (Entrevista de I.M., capitão do Terno Catupé Dourado, cedida a Simoni, em 2015).

Esse preconceito, segundo algumas narrativas, acontece pela Congada ser uma manifestação religiosa oriunda da cultura dos africanos em diáspora no Brasil. Ressalta-se que mesmos os congadeiros que aceitam as sugestões da igreja a fazem por acreditar que essas sugestões/imposições só surgiram porque o ritmo da festa “mudou” depois da morte de Pedro Casimiro, que aos olhos desses congadeiros impunha limites especialmente na ingestão de bebidas alcoólicas durante os festejos, como evidencia o trecho abaixo:

Quando Pedro Cassimiro era vivo a festa era diferente. Depois que ele morreu mudou um pouco. Em algum sentido mudou. Algumas coisas mudaram. Sinto falta. Ele faz falta. Esse povo mais novo queria mudar e ele não aceitava. Então seguia mais dentro do ritmo da festa. Aí depois que ele faltou muita coisa mudou. Eles tiram alguma coisa do ritmo da festa. Então a coisa é essa: Pedro era um homem muito sistemático, gostava das coisas tudo dentro do normal, tudo certinho (Entrevista de M.L.N., congadeira e rezadeira de terço, cedida a Simoni, em 2015).

Essa mudança relatada pode ser compreendida como uma resignificação do festejo para que ele permanecesse vivo, como também que tenha ocorrido por causa do grande número de jovens que compõe o grupo.

Quanto ao indicador 2, ele foi de grande valia na tentativa de compreender dois elementos importantes da tese: a) como uma tradição familiar ligada a uma expressão religiosa se torna patrimônio cultural de um grupo e de uma cidade?; b) como as mudanças no contexto social em que a manifestação está inserida (bairro, situação de risco, negligência do poder público e idade dos participantes) influenciam ou influenciaram<sup>48</sup> na consolidação dessa manifestação cultural na visão dos membros do grupo?

Na tentativa de responder a tais indagações, buscar-se-á, por meio do contexto histórico de formação da Congada no Brasil, já analisado no capítulo dois desta tese, entrelaçar os conceitos abordados (cultura, memória, tradição, diáspora africana) com percepções e suposições que surgiram no decorrer das interpretações das narrativas partindo dos apontamentos de Lima (1995).

Com base nesse entrelaçamento, pretende-se pensar o Brasil como nação multicultural, expressão que surgiu como tema de pesquisa a partir do olhar de pesquisadores como Mario de Andrade, entre outros da época, que viam para além da

---

<sup>48</sup> De forma positiva, a exemplo de aumento populacional, pavimentação, construção do espaço da Congada e Igreja, expansão do comércio, ou negativa, a exemplo de fundação das igrejas evangélicas, aumento na criminalidade e uso de drogas entre os jovens.



pedra e cal que compunham os monumentos em ruínas da década de 1930, durante sua pesquisa de campo, que visava a compreensão da constituição identitária do país como nação.

Através do seu olhar amplo foi possível perceber que os monumentos eram construídos também de histórias de vidas de um grupo silenciado pelo tempo e pela história oficial. Essas histórias sobreviveram, mesmo que às margens das cidades, em forma de manifestações ditas populares, e com elas subsistiram jeitos de ser, fazer e viver que, graças à sensibilidade de pesquisadores e poetas daquele período, passaram a fazer parte da academia como um dos temas mais pesquisados pelas ciências humanas, pelas inúmeras possibilidades que o tema ofertava e ainda oferta.

Com o passar do tempo e diante da complexidade de algumas dessas manifestações populares, quase sempre de cunho religioso, presentes em todo Brasil, alguns questionamentos começaram a ser apontados por esses pesquisadores, a exemplo de Camâra Cascudo (1989). E o principal deles tinha como ponto de reflexão o seguinte questionamento: como e por que manifestações como estas não só sobreviveram ao tempo, mas ganharam força e importância ao ponto de mudar paradigmas?

Essa indagação levou pesquisadores a repensarem, mesmo que tardiamente, conceitos já estabelecidos como o de cultura, compreendida até então como algo próprio das elites, excluindo assim a riqueza expressa nas diversas formas e expressões que compõem a cultura popular.

A cultura popular, até a década de 1960, era vista apenas como algo que remetia à grande massa composta por sujeitos predestinados a servir e reproduzir a suposta cultura oficial, com conceitos e posturas que por muitos anos contribuíram para a consolidação de um novo tipo de escravização, pois delegava aos ex-escravizados a herança do esquecimento sociocultural, causando com isso a invisibilidade de parte significativa da história de formação do Brasil como nação, havendo tirado dele um dos seus principais fios condutores históricos: uma das diversas identidades que o compõem (GARCÍA, 2012).

Evidencia-se que esse movimento para o reconhecimento das histórias não contadas do Brasil tinha respaldo em pesquisadores que viam no estudo das culturas formas diferentes de percepção, de classificação do mundo e as correlatavam nas matrizes sociais, a exemplo das visões do mundo estudadas por Durkheim, Mauss (1968-1969) entre outros autores. Essas perspectivas apontavam para o complexo estoque

cultural vivenciado por diferentes grupos e alicerçado na experiência coletiva, quase sempre formada por noções definidoras que referenciam esquemas de pensamentos, sistemas de relações e funções sociais.

Esses conceitos derivados da “escolha entre diferentes opções possíveis” (MICELI, 1986, p. 21) fazem referência a determinadas gerações, a um grupo histórico e socialmente delimitado e compreendido como consciência coletiva. Essa consciência coletiva é compreendida por pesquisadores como Duby (1976) e Chartier (1995) como uma forma de pensar e agir ao mesmo tempo comum a grande número de homens, o que remete à compreensão da educação cultural referida ao caráter social, pois faz alusão a grupos marginalizados pela história oficial. Essas afirmações vieram destes e de muitos outros autores que articulam os pensamentos de uma visão social no âmbito das discussões acerca das formas de pensar relacionadas aos indivíduos socialmente condicionados a determinadas posições socioculturais.

Questões como essas mereceriam ser entendidas porque indicam a existência de um sinal de correspondência entre estruturas sociais e mentais que se efetuaram por meio dos sistemas simbólicos, no entanto, ocorrendo não como um reflexo mecânico e direto das estruturas sociais, conforme destaca Bourdieu, em sua obra *Gênese e estrutura do campo religioso* (1986, p. 32-33), mas como uma resposta à negação da existência como sujeito imposta pelas mesmas estruturas a esses grupos.

Salienta-se que foram os estudos sobre cultura e sociedade que possibilitaram a inclusão na academia e na história de grupos conhecidos como tradicionais, a exemplo do grupo da Congada da Vila João Vaz, compreendido neste contexto em questão pela pesquisadora como um grupo ligado por uma vivência étnica e religiosa em comum, pois os remete a seus antepassados africanos.

Os estudos culturais delinearam o caminho para a compreensão da diversidade de formas e expressões que compunham cada grupo da cultura popular, entre elas, as formas simbólicas, culturais e sociais, analisadas por pesquisadores como Durkheim e Mauss (1968-1969), quanto às formas simbólicas, e Cassirer (1988), no que tange às formas culturais e sociais. Tais formas, segundo Chartier (1990), são compreendidas sob a designação e interpretação unificada de forma simbólica, pois precisam ser referidas a todas as categorias e todos os processos que constroem o mundo como representação para os indivíduos e para os grupos. Elas correspondem, assim, a “diferentes modalidades de apreensão do real” (GEERTZ, 1989, p. 68), e por vezes esse real é o eixo norteador de conjuntos de pessoas que se afirmam como grupo em relação a uma

tradição familiar que, no decorrer dos anos, se estende aos bairros, à cidade e ao estado onde estão inseridas, criando, assim, mesmo que apenas durante as manifestações às quais estão ligadas, um universo paralelo marcado por sua postura expressa no vivenciar uma memória religiosa, a exemplo do grupo estudado.

Partindo desse contexto, a memória religiosa expressa pelo grupo da Vila João Vaz perpassa a tradição familiar para uma busca de reconhecimento e legitimação de uma narrativa invisível compreendida neste contexto como uma tentativa de silenciamento vindouro de um contexto social excludente que foi alicerçado em quase dois séculos de escravização cultural, e que tem reflexo hoje na localização física desse grupo e de outros grupos de Congada da cidade. De fato, estes grupos estão sempre em bairros longínquos, destinados nos primórdios da construção da cidade aos que deveriam ser silenciados socioculturalmente por serem vistos como mão de obra e ícones de um passado que a elite social buscou e ainda busca invisibilizar.

Porém, a sobrevivência e a perpetuação da Congada da Vila João Vaz, entre as outras Congadas de Goiânia, e de tantas outras expressões e manifestações ligadas às culturas africanas, demonstram que elas foram responsáveis pela rememoração do período escravocrata, sobretudo para o “branco”, pois foram se apropriando do cotidiano dos colonizadores que acreditavam que ao arrancar os africanos do seu contexto geográfico e subjugar-los estariam aniquilando suas tradições. Dessa forma estariam também negligenciando o fato de que a memória de um grupo pode ser compreendida e utilizada como um campo de resistência, e que por meio dela os grupos se ressignificam apropriando-se do contexto em que estão, não como forma de resignação ou de reviver a dor de seus antepassados, mas como estratégia de negação à imposição sofrida, e de orgulho e pertença demonstrado através de rituais afrofestivos como a Congada (PASSOS, 2016).

Por fim, no elemento 3 citado por Lima (1995), buscou-se um fundamento para a compreensão do que significa a memória para esse grupo que tem na memória religiosa um dos princípios que consolidam sua existência e na tradição da Congada um componente norteador de sua realidade sociocultural alicerçando assim sua identidade como grupo, pois os devolve ao que eles chamam de “tradição de meus antepassados”, a quem devem fazer reverência por meio da devoção e dos festejos como explicita a narrativa seguinte:

Minha família veio de Congo. Meu avô dançou no cavaquinho. Minha mãe foi bandeirinha. Caixeiros têm os meus tios. Essa é uma corrente passada de pai pra filho. Hoje eu sou um caixeiro e ainda tem o meu filho. Essa foi uma das primeiras músicas que eu fiz na Congada. Foi uma coisa que me marcou porque fui eu contando a história da minha família e devido a essas coisas eu nunca consegui esquecer. Me marcou muito. Já fiz muitas, mas essa foi a que mais me marcou. (Entrevista de A. L., Capitão Terno Congada Verde e Preto, cedida a Simoni, em 2015).

Se aos olhos da história local as Congadas aparecem como coisa do passado, deslocadas do tempo, e ainda que muitos as enxerguem como folclore ou um espetáculo que perdeu seu sentido real, para os congadeiros a prática do congado é local de construção e fortalecimento de laços socioculturais, com memória e tradição disseminadas pelo fundador.

Neste sentido as Congadas se mantiveram como referência de identidade apoiada na memória, preservando segredos, estabelecendo hierarquias, transmitindo mitos. É uma celebração na qual a população afrobrasileira se comemora ao mesmo tempo em que é comemorada, tornando-a uma festa que representa um dos elementos essenciais para a compreensão do catolicismo popular no Brasil, bem como as ressignificações que este sofreu no âmbito de devoções afrocatólicas.

Assim as narrativas citadas nesse tópico nos remetem mais uma vez à postura relacional vivenciada por alguns grupos tradicionais africanos que têm como base a oralidade e a permanência de tradições como a Congada da Vila João Vaz, que consolida a memória como um elemento que garante a perpetuação de um indivíduo ao recontar suas trajetórias de vida e, no caso em questão, sua postura como líder cultural e religioso desse grupo. Enfatiza-se, mais uma vez, que esse grupo expressa seu orgulho, e, sobretudo o sentimento de pertença, por meio de um legado de fé e resistência deixado por Pedro Casimiro, *a priori*, a seus familiares, irmã, filhos, netos e sobrinhos, mas também a amigos, devotos e seguidores que, com seu exemplo de amor e devoção pela Congada, acompanham-na há quase dez anos após sua morte, perpetuando o que lhes foi passado, agregando cada vez mais participantes como reafirma o trecho abaixo:

O que mais me emociona nesse contexto aqui é um homem chamado Pedro Casimiro que lutou num terninho de Congo pequeno pra poder instalar isso aqui [...] hoje a festa da João Vaz tá batendo de igual com o próprio Catalão de onde veio (Entrevista de I.M.P., 68 anos, e de A.L., congadeiro, cedida a Simoni, em 2015).

Em suma ressalta-se que a vida dos seres humanos é composta também na coletividade, nos relacionamentos recíprocos, de forma indireta ou direta, participando de festas, no compartilhamento de espaços físicos e paisagens que passam a ser considerados símbolos dos grupos, da cidade e do país em que essas pessoas estão inseridas. Independente de crenças pessoais, o ser humano vivencia alguns ritos que fazem parte da sua identidade e da sua comunidade. E por isso os grupos conhecem objetos que são característicos de uma região, e que são carregados de significados. Esses objetos compõem as memórias pessoais e sociais, e dão sentido à existência humana, compondo o patrimônio cultural, que pode nascer da memória e tradição de outras pessoas.

Assim faz-se alusão aos filhos de coração de seu Pedro Casimiro, que se tornaram Congadeiros por suas mãos e alimentam a devoção à Virgem do Rosário, contribuindo para que a voz e os ensinamentos do fundador continuassem a ecoar pelas ruas do bairro durante os festejos, e que seus pensamentos chegassem até as academias por meio das numerosas pesquisas em andamento sobre a Congada da Vila João Vaz, em diversas áreas das ciências humanas. Essas pesquisas são um reconhecimento de indivíduos que se dedicam em manter viva a festa da Congada da Vila João Vaz alimentando dessa maneira a vida afrocultural de Goiânia e rememorando as africanidades que construíram para construção social e cultural dessa cidade. 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, conforme demonstram os cânticos abaixo.

No tempo da escravidão, quando o senhor me batia, eu gritava por Nossa Senhora. Como a pancada doía. Essa cantiga quem fez foi meu pai. Hoje é cantada pra toda Congada (Entrevista do 1º capitão O.A. cedida a Simoni, em 2015).

Sá Rainha conga chega na janela.  
Sá Rainha conga chega na janela.  
Venha ver marujo que já vai pra guerra.  
Venha ver marujo que já vai pra guerra.

Êh, santana! Êh, santana!

A mamãe do Rosário, é santana!

(Cantiga de Congada em cortejo de rua, de autoria desconhecida,

coletada por Simoni, em 2014).

Beija-flor! Beija-flor!

Beija nossa senhora do andor!

Beija nossa senhora do andor!

(Cantiga de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto coletada por Simoni, em 2014).

Meu Santo é preto, ele bonito meu Santo chama São Benedito

(Cantiga de Catupé Marinheiro Vermelho e Preto, coletada por Simoni, em 2014).

O povo chora com dor no coração, sou congadeiro e não nego a raça não.

Bendito louvado seja o rosário de Maria

Se de Deus não vieste ao mundo, ai de nós o que seria.

(Cantiga do Terno Verde e Preto coletada por Simoni, em 2014).

Santo Antônio foi preso nas ondas do mar, depois dele preso puseram a chorar,

(Terno de Moçambique de Fagundes MG coletado por Simoni, em 2011).

O Moçambiqueiro na beira do mar como balanceia. Oh! quem canta na beira do mar é mãe sereia (Terno de Moçambique de Fagundes MG coletado por Simoni, em 2011).

Eu para ser um capitão eu dependo de ser curandeiro e para ser curandeiro eu dependo de ser capitão (Entrevista de capitão Júlio, Terno de Moçambique de Fagundes MG, cedida a Simoni, em 2011).

Oh, lá em vem quem combate demanda! Ela é dona de Congo! É maria redonda (Terno de Moçambique de Fagundes MG coletado por Simoni, em 2011).

Finalizar esse terceiro capítulo desta tese com fragmentos de cânticos se fez necessário para o início do que se chamará de momento de conversão, isto é, de convergir as discussões abordadas nesse capítulo sobre história, memória, identidade e ritual fundante da Congada da Vila João Vaz, pois descrevem, em forma de cântico, a trajetória não apenas da Congada em questão, mas evidencia a ligação existente entre os rituais da Congada nos estados de Goiás e Minas Gerais. Diante disso, fica evidente a força que move tradições como essa, ou seja, a fé nos santos negros, a oralidade e a memória dos africanos, elementos que contribuíram para o reconhecimento dessa manifestação como patrimônio da cultura afrodescendente, a exemplo da Congada da Vila João Vaz, considerada patrimônio afrocultural pelo município de Goiânia e relacionada por seus participantes como o maior patrimônio cultural do bairro.

O sentimento de pertença demonstrado pelo grupo para com os festejos garantiu o registro da manifestação na Secretaria Municipal de Cultura. Este reconhecimento fortaleceu o grupo lhes fornecendo um respaldo institucional. Os ritos que compõem a Congada da Vila João Vaz e, sobretudo sua relação com a memória do fundador

constituíram o eixo central desta tese e tema deste último capítulo, que buscou entrelaçar algumas narrativas que descreviam a festa demonstrando o porquê de ela ser eleita pelo grupo como seu maior patrimônio.

Com fundamento nessa afirmação, será apresentado um breve enunciado do conceito de patrimônio cultural. O sentido da palavra patrimônio cultural vivenciado pelo grupo alude à noção histórica da palavra descrita por Funari (2007) como uma herança familiar, na medida em que nasceu de uma tradição de família, transmitida ritualisticamente de geração em geração, se tornando um patrimônio coletivo, pois representa a perpetuação da memória religiosa do seu fundador, acrescida do fato de representar um período importante da história nacional, a escravatura.

Patrimônios como a Congada são legalmente respaldados pela Constituição de 1937 e também pelo artigo 216 da Constituição de 1988, que contemplou uma concepção mais abrangente de patrimônio, garantindo, assim, a proteção aos bens indígenas e afro-brasileiros, abrindo espaços para efetivar, por meio do Decreto de 3.551, de 04 de agosto de 2000, a delegação da parcela de responsabilidade ao Estado no acautelamento desses bens imateriais, que transcrevemos parte abaixo, categoria na qual se enquadra a Congada da Vila João Vaz como patrimônio imaterial<sup>49</sup>:

De acordo com o decreto de lei nº 25, de 30 de novembro de 1937: Constitui-se o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país, cuja conservação seja de interesse público, por sua vinculação a fatos da história do Brasil, por seu valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico; dividido em Material ou edificado; Patrimônio Natural; Patrimônio Imaterial: saberes, fazeres e viveres.

Já o artigo 216 da Constituição de 1988 se origina do conceito de patrimônio cultural segundo a Unesco:

Patrimônio cultural imaterial: as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade (LIMA FILHO, 2009, p. 129).

---

<sup>49</sup> Esse pensamento apresenta um patrimônio integrado e indissociável, gerando questionamentos como de Gonçalves (2007, p. 219), que indaga inclusive sobre a classificação do que seriam esses bens intangíveis e imateriais para classificar bens tão tangíveis quanto lugares, festas, espetáculos, alimentos, cuja materialização está no próprio corpo de quem os produz.

Destaca-se que os elementos que contribuíram para que a Congada da Vila João Vaz se tornasse patrimônio municipal foram o valor atribuído à festa pelos congadeiros, a organização da Congada como ritualística e a perpetuação da memória fundante do grupo em forma de tradição, características que geraram sua perpetuação no estado de Goiás.

Essa discussão, que fechou o segundo capítulo desta tese, apontou para um misto cultural nascido sob ganchos sincréticos interculturais que possibilitou a compreensão sobre a festa como uma manifestação religiosa que agrega, de forma harmoniosa, adeptos de outras religiões como a Umbanda.

Essa harmonia acontece por causa da resignificação do Catolicismo, que é visto pelo grupo como elemento importante para o nascimento das Congadas no Brasil, além de outras manifestações como as cavalhadas entre outras.

No grupo de congadeiros, existem ainda adeptos de variantes do Candomblé de caráter angolano e iorubano. Algumas dessas manifestações são reconhecidas hoje como patrimônio cultural do Brasil, pois possuem em sua essência elementos de origem africana e representam expressões culturais que caracterizam os grupos afrodescendentes como herdeiros deste legado cultural, um dos muitos que compõem a identidade brasileira. E os espaços ligados a essas práticas afro religiosas, a exemplo de terreiros, irmandades negras e quilombos, tornaram-se símbolos identitários que para os grupos representam o elo com suas origens mais remotas e para a história significam mais do que um símbolo de reconstrução identitária religiosa e social dos afrodescendentes, pois constituem uma parte da história negada por muitos anos e uma porção importante na composição da nacionalidade do Brasil.

É preciso ressaltar que sempre existiram, nas entrelinhas da história brasileira, vozes que ecoavam e mãos que inseriam diariamente na mesa dos colonizadores cheiros, sabores, andares, ritmos e uma maneira própria de vivenciar, até mesmo a religião a eles impostas, expressando neste modo uma especificidade cultural ligada à civilização desses grupos africanos, que desenharam sua história nos trópicos combinando seus traços, cores e expressões com os já existentes na América, sem perder sua africanidade, mas transpondo-a a sua nova realidade.

Neste contexto se vê que identidade e hibridismo não são termos que se rechaçam, pelo contrário, um está para o outro como faces cambiantes de uma mesma realidade, e nos remetem a conceitos reelaborados das chamadas identidades móveis, discutidas por Hall e expostos no decorrer desta tese.



A compreensão dessas identidades foi essencial para abordar sobre a cultura afrobrasileira nascida do misto de grupos possibilitado durante o processo diaspórico dos africanos em terras brasileiras. Percorremos trajetórias diaspóricamente porque nos remetem para o objeto da pesquisa em si, a memória e tradição da Congada da Vila João Vaz que há 49 anos dá cor às ruas da Vila na primeira semana de setembro, esbanjando nos adereços, toques, cânticos, coreografias, elementos vivos de uma Goiânia afrocultural.

Em suma, essa memória religiosa é vista e ouvida todos os anos durante os festejos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, perpetuando assim um legado familiar que se tornou um patrimônio municipal, que é narrado e vivenciado pelos congadeiros o ano todo.

Por fim, através das narrativas, adentramos no contexto simbólico da ritualística que compõe a Congada da Vila João Vaz, um ritual composto por várias memórias que apontaram para uma única motivação, qual seja a importância dessa manifestação para os indivíduos do grupo que a elegeram como seu maior patrimônio cultural, pois representa sua identidade afrodescendente da qual todos falam com orgulho, sobretudo ressaltando a memória de um indivíduo que demonstrou que a sabedoria popular vai além das percepções acadêmicas, que o sincretismo é mais que uma fusão de culturas, pois possibilita releituras. Esse homem traduzia Nossa Senhora como a grande Mãe, a qual ele chamava de virgem do Rosário, mais que podia ser vista na face de uma preta velha ou preto velho da Umbanda, a entidade que ele tinha como protetor e lhe possibilitava fazer as benzeções tão necessárias e procuradas pelos moradores da Vila.

Nas narrativas transcritas no decorrer desse capítulo e da tese em si evidenciam que a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila João Vaz demonstram que o tempo místico no qual ela acontece é o legitimador dessa manifestação e que a memória do fundador presentificado na presença de seus filhos e em seu bastão são para o grupo demarcadores sociais e culturais, cristalizando no tempo através da tradição ritualística a fé e o legado de Pedro Casimiro, um *Griot* afrogoiano reverenciado pelos seus como um ancestral, como expressa o seguinte trecho que uma fala de um de seus filhos: “meu pai gostava muito de cantar essa música, hoje eu canto pra lembrar ele” (Entrevista de J.L.A., capitão do Terno Catupé Vermelho e Preto, cedida a Simoni, em 2015).

Nossa senhora mandou um recado Festa do Rosário, chamou chamou chamou eu sou filho dela criado no Congo eu vou eu vou eu vou..

Ei é jombo de nego e de nossa senhora o oi lele e de nosso senhora!

Ei nossa senhora que veio me trazer, Oi lele e de nossa senhora.  
E é jogo de nego! e de nossa senhora! Fala muito é bobo, calado é poeta cortesia  
de nego é na ponta da língua  
(Terno de Moçambique de Fagundes MG coletado por Simoni, em 2011).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegou o momento de convergirem todas as discussões desenvolvidas nesta pesquisa, que tomou como objeto de análise a memória e a tradição dos Congadeiros da Vila João Vaz em Goiânia. E para tal foi necessário compreender o processo diaspórico das raízes culturais desse festejo, que agrega traços étnicos que remetem ao continente africano, mais especificamente, às regiões de Angola e Congo.

Durante o desenvolvimento de nossas pesquisas, evidenciamos que o processo de valorização da tradição afro religiosa vivenciada na Congada da Vila João Vaz apoiava-se substancialmente em teorias antropológicas avançadas capazes de impor na academia o ideal de paridade das culturas que muito contribuíram para o nascimento e formação de diversos cultos no Brasil. Convencionou-se então declarar que todas as culturas têm seu valor, têm sua importância, têm seu merecimento.

A pesquisa evidenciou também que a pouca visibilidade que as religiões de matriz africana têm no meio acadêmico advém da visão etnocentrista dos primeiros estudiosos sobre o tema, que *a priori* as descreviam como provenientes de vários grupos culturais e por isso pouco compreensíveis como manifestação cultural, contribuindo assim para que permanecessem abscondidas as riquezas dessas categorias, outrora marginalizadas pelo cenário universitário, compreendida nesta pesquisa como forma de deslegitimar as manifestações afro religiosas.

Um refrão que se repetia no vácuo, e na memória dos afrodescendentes sem reverberação, era compreender a necessidade de a história oficial invisibilizar essas formas religiosas latentes no cotidiano regional e nacional. Porém essas vozes ganharam as academias e as histórias passaram a ser narradas por integrantes remanescentes dessa memória religiosa em forma de festejos como a Congada da Vila João Vaz, aqui estudada por uma pesquisadora remanescente dessa memória afro religiosa.

As bibliografias mais ousadas encontradas durante o desenvolvimento da pesquisa expuseram uma história marcada por perseguição, escravização, catequização e até aniquilação cultural de alguns grupos africanos trazidos para o Brasil. Em contrapartida, outras bibliografias apresentaram conceitos simplistas que reduziam os escravizados oriundos do continente africano a um único grupo, fazendo-se valer do processo de catequização ao quais todos eram impostos em terras brasileiras, para descrever os folguedos nascidos aqui, a exemplo das Congadas, como um ritual

folclórico, concedido aos escravizados pelos senhores como forma de doutriná-los e fazê-los cada vez mais obedientes às leis de um Deus cristão que, na interpretação dos catequistas, afirmava que os africanos só ganhariam a salvação graças à sua total submissão ao sistema da época representado pelos seus ‘donos’.

Após a travessia do Atlântico, feita de forma imposta e desumana e por meio do ‘renascimento simbólico’ em terras brasileiras com o batismo cristão e a catequização, os dominadores acreditavam estar dando alma aos pagãos, e com isso os condenando a uma vida marcada pelas privações e o trabalho escravo, apontado pelos opressores como única forma de salvação de suas almas.

Dessa imposição irrompe o sincretismo que *a priori* gerou desconforto e grandes discussões no meio social e acadêmico, produzindo uma série de obras híbridas que buscavam alimentar a teoria simplista da relação soberana entre dominador e dominado, na qual evidenciava-se o quanto os africanizados teriam sido afetados pelos colonizadores. Mesmo admitindo que alguns dos fatores dessa tendência tinham por vezes a melhor das intenções, fazia-se necessário desconstruir as bases etnocêntricas com as quais tinham erguido as concepções sobre os afrodescendentes, mas não sabiam como fazê-lo ou se perdiam em centenas de páginas que reduziam as manifestações culturais e religiosas em duas classes.

A primeira era daquelas que se adaptavam totalmente ao meio onde se encontravam e, por vezes, se perdiam no meio de sua própria fusão, fadando-as à extinção como o caso de alguns folguedos e danças ligados a comunidades tradicionais.

A segunda eram as manifestações que se tornaram ponto de resistência cultural, acarretando a elas uma condição de marginalização que se apresenta na atualidade como a ausência de qualquer ajuda do poder público no qual esse grupo está inserido, a exemplo das Congadas em Goiânia e, portanto, da Congada da Vila João Vaz. Essa Congada é a segunda mais antiga da cidade. E em 49 anos de existência pouco recebeu dos governantes do estado ou da cidade – sendo o município responsável por lhe dar o título de patrimônio cultural da região – para seus festejos anuais, que atraem cidadãos de todo estado e pesquisadores de diversas áreas.

Na busca pela compreensão da complexidade relacional entre Congada, igreja e governo, adotamos aqui um caminho norteado pela memória e tradição desse grupo como elemento mantenedor dessa fé expressa em forma de festejo em devoção aos santos negros, partindo do pressuposto de que essas memórias e o permanecer da presença do fundador – presentificado para eles no Bastão de capitão deixado por ele a

um dos filhos – se revelam no sincretismo cultural evidenciado nos elementos que compõem a festa.

A possibilidade de compreensão dessas memórias está ligada a um nível individual, que se refere a pessoas de seguimentos e práticas religiosas diferentes, e a um nível de grupo, que há quase cinquenta anos existe por compartilhar uma tradição afrocatólica em comum, a festa em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Essa tradição, que *a priori* aponta ao catolicismo popular praticante, apresenta nas entrelinhas a vida de um curandeiro umbandista autodidata que associava seu carisma, conhecimento e misticismo à prática e devoção aos santos negros, de forma especial a Nossa Senhora do Rosário.

Pedro Alves Casimiro Neto, fundador da Congada da Vila João Vaz, deixou um legado de orgulho e resistência da cultura afro religiosa, um legado híbrido que mesclava as magias com as cantigas de lamento, agradecimento e devoção a Virgem do Rosário e São Benedito, santos de devoção de seus pais, e agora de seus irmãos, filhos, netos e devotos.

A partir deste primeiro apontamento nos empenhamos em esclarecer alguns elementos que no início de nossa pesquisa permaneciam obscuros. Por que uma festa de tamanha relevância étnica e cultural ainda era tão inviabilizada no meio acadêmico? Seria mesmo a memória religiosa do fundador que mantinha viva e crescente a festa e a devoção dos congadeiros da Vila João Vaz? Seria real ou aparente a harmonia entre Igreja e Congadeiros durante os festejos? E esta harmonia também poderia ser apontada como mais um dos motivos para que a festa de Congada da Vila João Vaz receba a cada ano mais visitantes e Ternos dançantes?

Inicialmente lançamos as âncoras no processo diaspórico a partir do continente africano, ressaltando conceitos que nos levassem até a suposta matriz africana sugerida pelos primeiros pesquisadores do tema. Em seguida nos fixamos nos reinos de Congo e Angola, para onde apontavam as narrativas e as bibliografias mais respeitadas sobre o assunto.

Abordamos, no primeiro capítulo, a complexidade das relações entre os grupos que ali viviam antes dos primeiros contatos com os povos do ocidente. Esta parte teve como base a análise dos processos diáspóricos do continente e as relações conflituosas entre etnias que por vezes culminavam na escravização de um grupo sobre o outro.

Em seguida perpassou-se para os primeiros contatos entre os europeus (portugueses) e o reino do Congo, enfatizando os reflexos desse contato nas questões

socioculturais no reino até a conversão do rei de Angola ao cristianismo, como também a proibição ao rei a praticar religiões tradicionais do período. Essa conversão fortaleceu a presença dos portugueses e gerou uma ruptura que só foi percebida pelo rei depois que ele perdeu o trono.

O primeiro capítulo apontou ainda para o nascimento de um novo tipo de diáspora, aquela que ocorria por meio do tráfico, o que transformou a escravização em algo mercadológico, fomentando assim as guerras internas não apenas no reino de Angola e Congo, mas em todo o continente africano, gerando também mudanças nas relações sociais, a exemplo da Rainha, que se elegeu graças à sua resistência à postura de seu irmão, o qual via nos portugueses um meio de consolidar sua força. Este é o mito de Nzinga Matamba Mabandi, Rainha de Angola que ficou conhecida como a única mulher a entrar em confronto direto contra a invasão do seu país por parte dos europeus e a escravização de seu povo. Sua força vinha das estratégias, do seu poder de sedução e de uma sua peculiar diplomacia que até então não era vista nem nos homens mais importantes da época.

O capítulo finaliza dialogando com o processo diaspórico dos africanos nas Américas, com ênfase na colônia brasileira, e no processo de catequização e desumanização ao qual esses indivíduos foram submetidos durante quase dois séculos. Este capítulo e os conceitos evidenciados no decorrer de sua escrita possibilitaram a percepção de que a escravização não ocorreu na forma descrita pelos primeiros pesquisadores, ou seja, nunca ocorreu um domínio total de um grupo sobre o outro. A história oficial narrada pelo grupo dominante buscou desde o início invisibilizar historicamente os escravizados, e esta foi a imagem passada nas escolas, trazendo como legado aos afrodescendentes uma nova forma de escravização: a inferiorização e a marginalização de sua existência.

Hoje novas percepções, antes vistas apenas como rebeldias caladas com a morte, apontam as diversas formas de resistência que fomentaram o nascimento de uma cultura única e ao mesmo tempo multicultural protagonizada pelos diversos grupos de africanos trazidos para a colônia brasileira.

Em nome dessa resistência grupos africanos antes inimigos se tornaram irmãos em 'cristandade' e se juntaram em irmandades negras onde Maria desceu dos altares e foi para as águas, Jesus Cristo passou a ser de Oxalá e as festas chorosas em forma de lamento características dos cultos católicos tradicionais se transformaram em cortejos de rua repletos 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.

Das ressignificações da religião oficial se consolida no Brasil o catolicismo popular, da devoção familiar, de muita oração e pouca missa, no qual os santos familiares eram vistos não apenas como mediadores entre o homem e Deus, mas como o próprio soberano. Dessas devoções surgem os folguedos nas irmandades negras que tinham como santos homenageados Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia e São Elesbão.

O segundo capítulo demonstrou que as irmandades e a tradição rosarina trazida pelos dominicanos para o Brasil como instrumento de catequização aos escravizados mais resistentes, na verdade, pontuam a força desses grupos, que graças a esses festejos e essas irmandades ressignificaram sua existência no novo continente, reconstruindo no Brasil uma África simbólica onde Bantus, Males, Iorubás, KiCongos, Ahusás, Fon, Nagôs, Bengelas e tantos outros grupos trazidos ao novo continente como mão de obra se tornaram irmãos, fortalecendo assim sua identidade, e reinventando maneiras de demonstrar que não se escravizam culturas. Pontuam ainda que as culturas, expressas nos ritos, mitos, formas e expressões mais variadas, naturalmente foram se tornando parte do contexto dos dominadores que, mesmo em forma de negação, se viram enredados socioculturalmente pelos supostos dominados. Em suma a memória da escravatura ecoou e ecoa até os dias atuais, nas formas religiosas nascidas no Brasil, na musicalidade, na língua narrada do cotidiano e nos folguedos que se espalharam por toda América, entre eles, a Congada.

O segundo capítulo se encerrou depois de narrar o nascimento das irmandades negras, dos folguedos ligados a elas, as ressignificações ritualísticas, que se diferenciam de acordo com a parte do Brasil na qual elas se constituíram e mudaram, junto aos escravizados. E, por fim, tratamos dos fios que unem as memórias dos africanos e que se expressam em cantigas, instrumentos, relações de irmandade, sentimento de pertença e nos símbolos máximos das Congadas, isto é, a presença do reinado, Reis e Rainhas que fazem alusão ao reino de Congo e Angola.

Quanto ao mito de origem da devoção a Nossa Senhora do Rosário, ele se ressignifica em cada narrativa, em nível de estado e às vezes de cidade. No entanto, há elemento aparece em quase todos os mitos: a água. Ela é vista, na cosmovisão de alguns grupos africanos, como morada da grande mãe Iemanjá, símbolo de vida. Iemanjá, que

em terras brasileiras foi sincretizada com Nossa Senhora (do Rosário, da Conceição, Aparecida dentre outras), remete-nos, mais uma vez, ao papel do sincretismo como subsídio de resistência dos afrodescendentes, em que orixás e santos ocupavam o mesmo papel de mediadores entre homens e Deus. Partindo dessa afirmativa, ressalta-se que Iemanjá e Nossa Senhora possuem como características semelhantes à complacência e ao cuidado de uma mãe para com o sofrimento de seus filhos, e sempre vêm libertá-los de todo mal, como exalta a orações da santa rezada durante todo o ano nas novenas mensais da Vila João Vaz e das orações de São Benedito, reverenciado junto à santa virgem, conforme as transcrições a seguir:

Nossa Senhora do Rosário dai a todos os cristãos a graça de compreender a grandiosidade da devoção do Santo Rosário, na qual à recitação da Ave Maria se junta a profunda meditação dos Santos mistérios da vida, morte e ressurreição de Jesus, vosso Filho e nosso Redentor. São Domingos, apóstolo do rosário, acompanhai-nos com a vossa bênção, na recitação do terço, para que por meio desta devoção à Maria cheguemos mais depressa a Jesus, e como na batalha de Lepanto, Nossa Senhora do Rosário nos leve à vitória em todas as lutas da vida; por seu Filho, Jesus Cristo, na unidade do Pai e do Espírito Santo. Assim seja. Amém.<sup>50</sup>

Oração de São Benedito

Glorioso São Benedito, grande Confessor da fé,  
com toda confiança venho implorar  
a vossa valiosa proteção.

Vós, a quem Deus enriqueceu com os dons celestes,  
impetrai-me as graças que ardentemente desejo,  
para maior glória de Deus.

Confortai o meu coração nos desalentos!

Fortificai minha vontade para cumprir bem os meus deveres!

Sede o meu companheiro nas horas de solidão e desconforto!

Assisti-me e guiai-me na vida

e na hora da minha morte, para que eu possa bendizer a Deus nesse mundo  
e gozá-lo na eternidade. Com Jesus Cristo, a quem tanto amastes.

Assim seja.

São Benedito, filho de escravos, que encontrastes a verdadeira liberdade servindo a Deus e aos irmãos, independente de raça e de cor, livrai-me de toda a escravidão, venha ela dos homens ou dos vícios, e ajudai-me a desalojar de meu coração toda a segregação e a reconhecer todos os homens por meus irmãos. São Benedito, amigo de Deus e dos homens, concedei-me a graça que vos peço do coração. Por Jesus Cristo Nosso Senhor. Amém.

Ao final desta pesquisa, mesmo acreditando que ela tenha alcançado sua finalidade, como demonstrado no decorrer da tese e no final do último capítulo, percebe-se que ela não se encerra aqui, ao contrário, indica novos horizontes epistemológicos, a exemplo da relação do grupo com a imagem de Nossa Senhora do Rosário; dos desdobramentos do que é compreendido como patrimônio cultural afrogoiano pelos

<sup>50</sup> Disponível em: <<http://Congadavilajoaovaz.blogspot.com.br/>>.



Congadeiros; e por fim das histórias não ditas sobre a relação entre Igreja e Congadeiros que aparecem nos sorrisos curtos, que destoam as perguntas abordadas, nas orações deixadas pelo fundador a um de seus filhos que acredita que além da oração é preciso ter dom para curar, das variantes perceptíveis nos toques de tambor que ritimam não apenas a festa, mas a vida dos caixeiros, dos desdobramentos das relações e ocupações dos congadeiros e a harmonia expressa por eles ao apontarem esses desdobramentos.

Cada item mencionado corresponde a um anseio levando ao final dessa produção e apontando para a certeza de que quando se trata de manifestação como a Congada que envolve religiões cultura e uma sociedade marcada pelo silenciamento cada memória narra uma história que precisa ser escavada, e depois reconstruída a partir dos fragmentos, perculiarmente, os indizíveis.

Finalizamos essas considerações como um poema de Chico César que nos remete ao percursso percorrido nessa diápora acadêmica, no qual encontramos respostas, mas também desenvolvemos outras perguntas, evidenciando o processo natural de quem é cientista da área de humanas, isto é, de que uma pesquisa nunca está acabada.

Tambores  
(Chico César)

Peço atenção agora meus senhores  
 Pros tambores os tambores  
 Pois o que bate agora meus senhores  
 São os tambores os tambores  
 Mais forte que o açoite dos feitores  
 São tambores os tambores  
 Seu toque é o toque de espinhos e flores  
 São tambores os tambores  
 Cura a dor de amor com mais amores  
 São os tambores os tambores  
 Soam onde eu for onde tu fores  
 São os tambores os tambores  
 Brasa do mais quente dos calores  
 São os tambores os tambores  
 Som dos viveres tinta das cores incolores  
 São os tambores os tambores

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. *O império do divino, festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ABREU, Regina. Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social. In: GONDAR, J.; DODEBEI V. (Orgs.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2005. p. 27-42.
- ALMEIDA, A. A. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Cidade de Goiás do século XIX. TCC (Pós-Graduação *lato sensu* em História do Brasil) – Universidade Estadual de Goiás, Cidade de Goiás, 2001.
- ALMEIDA, Jaime; SOUZA, Ana Guiomar Rego. Qualquer Festa é Festa. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy et al. (Orgs.). *Sensibilidades e sociabilidades: perspectivas de pesquisa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.
- ALMEIDA, Renato. Congadas. In: \_\_\_\_\_. *Relação dos discos gravados no estado de Goiás*. Centro de Pesquisas Folclóricas. Escola Nacional de Música, Univ. do Brasil, Rio de Janeiro, 1950.
- ALMEIDA, Renato. O folclore negro no Brasil. *Revista Brasileira de Folclore*, ano VIII, n. 21, 1963.
- ALMEIDA, Renato. *Tablado folclórico*. São Paulo: Ricordi, 1961.
- AMERICANO DO BRASIL. *Danças populares, antigas e atuais dos sertões goianos*. Goiânia: Oriente. 1973.
- ANDRADE, Mario de. *Congos*. Rio de Janeiro: Lanterna Verde, 1935.
- ANDRADE, Mario de. *Danças dramáticas no Brasil*. São Paulo: Martins, 1959. II e III tomos.
- ARAGAO, Ivan Rego. Devoção negra aos santos católicos: identidade, hibridização religiosa e cultural nas celebrações. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. V, n. 15, jan. 2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>.
- ARRAIS, Tadeu Alencar. *A produção do território goiano: economia, urbanização, metropolização*. Goiânia: Ed. da UFG, 2013.
- AUGUSTO, Maurício. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1946. Disponível em: <<http://www.uff.br/curias/sites/default/files/SANTO%20ELESB%C3%83O%20E%20SANTO%20EFIG%C3%80ANIA%20-%201740.pdf>>.
- AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 125-152, maio 1977.
- BÂ, A. H. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Pallas Athena Casa, ANO.

BAIOCCHI, Mari Nazaré. *Negros de cedro: um estudo de um bairro rural negro*. São Paulo: Ática, 1983.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. Brasília: Hucitec; Ed. da UnB, 1993.

BARBOSA, Raquel Miranda. Festa em (fé)minino: diálogos entre cultura popular, religiosidade e generosa povoação do Bacalhau (GO). *Caminhos*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 35-61, jun. 2011.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. Tradução de Edmundo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: DIFEL; Edusp, 1974.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 1985.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: E. M. Guazzelli, 1983.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá/português*. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014

BETHWELL, Allan Ogot (Ed.). *História geral da África. V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.

BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. *Maçambique de Osório - entre a devoção e o espetáculo: não se cala na batida do tambor e da maçaquaia*. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BORGES, Laricy Barbosa. *Entre sons, aromas e sabores as feiras em Goiânia: história referência cultural e hibridação entre moderno e o tradicional*. Dissertação (Mestrado Profissional) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2013.

BOSCHI, C. C. *Os leigos no poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BOUDON, Raimond; BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, S. (Org). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1986. p. 27-78. (Coleção Estudos).

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa de Santo Preto*. Rio de Janeiro: Funarte/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Ed. da UFG, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis*. Goiânia: Oriente, 1974.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, Pretos e Congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília, 1977.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Prece e benção: espiritualidade religiosa no Brasil*. Aparecida, SP: Santuário, 2009.
- BRANDÃO, Ascânio. *São Benedito, o santo preto*. Aparecida: Santuário, 1986.
- BRANDÃO, Ascânio. *São Benedito, o santo preto*. São Paulo, 1980. Disponível em: <<http://irmandadedoshomenspretos.org.br/site/sao-benedito/>>.
- BRANDÃO, C. R. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual na cidade de Goiás*. Goiânia: [s.n.], 1973.
- BRASILEIRO, J. *Congadas de Minas Gerais*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares; Ministério da Cultura, 2001.
- BRYAN, M. A. *The bantu languages of Africa*. London: OUP; Handbook of African languages, 1959.
- BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CAMARGO, R. de; MOCELLIN, R. *História em debate*. Volume 2. Ensino Médio. São Paulo: Editora do Brasil, 2010.
- CARDOSO, de O. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Edunesp, 2006.
- CARVALHO, Euzébio Fernandes. *O rosário de Aninha* [manuscrito]: os sentidos da devoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques (Cidade de Goiás, 1881-1930). [S.l.]: E. F. Carvalho, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e cultura*. São Paulo: Global, 2004.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1980.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. São Paulo: Global, 2003.

- CASTILHO, Ela Wiecko. Tráfico de pessoas: da Convenção de Genebra ao Protocolo de Palermo. In: BRASIL. Secretaria Nacional de Justiça. *Política nacional de enfrentamento ao tráfico de pessoas*. Brasília-DF, SNJ, 2008. Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/23236/o-traffic-de-pessoas-e-a-exploracao-da-forca-de-trabalho#ixzz3cTqBNvfv>>.
- CASTRO, Ela Wiecko. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Ela Wiecko. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- CÊ me dá licença: capitão Julinho e o Congado de Fagundes MG, com a presença dos ternos de Moçambique e de Catopé da comunidade de Fagundes MG, Clube do Violeiro Caipira de Brasília, 2007. (DVD).
- CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: [s.n.], 1990.
- CHARTIER, Roger. Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n.16, p. 179-180, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 12. ed. 6. impr. São Paulo: Ática, 2002.
- CONDURU, Roberto. *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988. Título VIII da Ordem Social Capítulo III da Educação, da Cultura e do Desporto Seção II da Cultura. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/documents/10907/963783/Constitui%C3%A7%C3%A3o+Federal+da+Cultura.pdf/9185e6c0-1cca-4ccd-a109-89f116ae2c9d>>.
- COSTA, Odete de Araújo. *Entre a cozinha e a mesa, entre altares e rosários: alimentação e relações de gênero nas festas de reinado e congadas de Goiânia*. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, 2016.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário*. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CRUZ, Tereza Cristina de Carvalho. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. *PerCursos*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jun. 2007.
- CURADO, Augusta de Faro Fleury. *Do Rio de Janeiro a Goiás - 1896: a viagem era assim*. Goiânia: Ed. da UCG; Kelps, 2005.
- CURADO, S. F. *Memórias históricas*. 2. ed. Goiânia: [s.n.], 1989.
- D'ADESKY, Jaques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAMASCENA, Adriane Álvaro. A cidade, a juventude e a festa: jovens congadeiros em Goiânia. In: III SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE JUVENTUDE. *Anais...* Goiânia, 2008.

DAMASCENA, Adriane Álvaro. *A juventude, a Congada e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás*. Tese (Doutorado em Geografia) - IESA/UFG, Goiânia, 2012. (mimeo).

DAMASCENA, Adriane Álvaro. *Os jovens, a congada e a cidade: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás*. Tese (Doutorado em Geografia da Faculdade de Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

DE OLIVEIRA, Irene Dias. Tradição africana: espaço crítico e libertador. In: SILVA, Marilena da; GOMES, Uene José (Orgs.). *África, afrodescendência e educação*. Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 45-58.

DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

DERRIDA, Jaques. *Filosofia*. Tradução de Joaquim Costa e António M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jaques. *Arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução de Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jaques. *Escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DERRIDA, Jaques. *Pensar a desconstrução*. São Paulo Estação Liberdade, 2005.

DERRIDA, Jaques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jaques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã...* diálogos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

DERRIDA, Jaques. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, J Jaques. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994.

DEUS E SILVA. *História das festas e religiosidades em Goiás*. [S.l.]: Alternativa, 2003. (Coleção Histórias de Goiás, v. 4).

DEVOS, Rafael. A arte de dizer e a arte de crer: estudo antropológico de narrativa oral e sistemas de crença na Ilha Grande dos Marinheiros Porto Alegre. *Revista Iluminuras*, Porto Alegre, n. 09, 2002.

DIAS, Paulo. Tradição e modernidade nas ingomas do sudeste: jongo e candombe. In: LAHNI, Cláudia Regina et al. (Orgs.). *Culturas e diásporas africanas*. Juiz de Fora: Ed. da

UFJF, 2009. p. 153-164.

DUFEIL, M. M. *Afrique, taxinomie, historie*. CCAH, v. 5, p. 7-30, 1980.

DUFEIL, M. M. *Afrique, taxinomie, historie*. v. 6, p. 7-37, 1981.

DUFEIL, M. M. *Representações individuais e representações coletivas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: M. Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano, 1907-1986*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGELS, F. *El origen de la familia, de la propiedad privada e del Estado*. Buenos Aires: Claridad, 2000. (Original publicado em 1884).

EVANS-PRITCHARD, E. E. La monarquia divina de los Shilluk del Sudan Nilotico. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Ensayos de antropologia social*. Tradução de Miguel Rivera Dorada. Madrid: Siglo XXI, 1990. p. 68-91.

FERREIRA, Rodrigo de Souza. *Dançadores do Rosário ganham novos trajes: congada, igreja e amigos da congada em Brás- Pires-MG*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Viçosa MG, 2005.

FERRETI, Sérgio. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, p. 182-198, 1998.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadôn: etnografia da Casa das Minas*. 2. ed. São Paulo: Ed. da UFMA, 1996.

FERRETTI, Sérgio. Multiculturalismo e sincretismo. In: MOREIRA, A. S.; OLIVEIRA, I. D. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas; Ed. da UCG, 2008. p. 37-50.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa das Minas*. São Paulo: Edusp; Fapema, 1995.

FONSECA, M. B. *Nzinga Mbandie: as guerras de resistência em Angola Século XVII*. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ; Min. C.; IPHAN, 2005.

FREYRE, G. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

FUNDAÇÃO PALMARES. Senso de 2010. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>  
 GALLAIS, P. Estevão Maria. O apóstolo do Araguaia – Frei Gil Vila nova missionário dominicano. Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. *A sociedade sem relato: antropologia e estética da iminência*. São Paulo: Edusp, 2012.

GARONE, T. D. *Uma poética da mediação: história, mito e ritual no congado Setelagoano- MG*. Dissertação (Mestrado do Programa de Antropologia Social do PPGAS/DAN/ICS) – UnB, Brasília, 2008.

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

GOMES, A. I.; JORGE, M. *Literaturas africanas e afro-brasileira na prática pedagógica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, F. J. S. *Le Projet de Neo-Chretiené dans le Diocese de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. These (Doctorat) – Univsersité de Toulouse le Mirail, Toulouse, 1991.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memórias e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ; IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GONZÁLEZ, José Luís. *La religión popular em El Perú*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina, 1987.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. Fragmentos da la Memoria Coletctiva. *Revista de Cultura Psicológica*, México, año 1, n. 1, 1991.

HALBWACHS, Maurice. Fragmentos da la Memoria Coletctiva. *Revista de Cultura Psicológica*, México, año 1, n. 1, 1991.

HALE, T. A. *Griots and griottes: masters of words and music*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998.

HALE, Thomas. *Griots and griottes: masters of words and music*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1998.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.



HALL, Stuart. *Da diápora indentidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

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

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. 4. ed. Tradução de J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

HERVIEU-LÉGER, D. Catolicismo: el desafío de la Memoria. *Sociedad y Religión*, n. 14/15, nov. 1996.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

JUNQUEIRA, Christine. *Béatrice Tanaka: dos gurinos e cenários à literatura*. Disponível em: <<http://www.funarte.gov.br/portal/2009/12/08/beatrice-tanaka-dos-gurinos-e-cenarios-a-literatura>>. Acesso em: ago. 2016.

KARASCH, M. C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 – 1850). Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARAIA, R. de B. *Cultura um conceito antropológico*. 20. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

LE GOFF, Jaques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

LEMOS, Carolina Teles. Maternidade e religião: o caso das devoções marianas. In: OLIVEIRA, I. D. de (Org.). *Religião no centro-oeste: impacto sociocultural*. Goiânia: Ed. da UCG, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 4. ed. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural 2*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Antropologia).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. (Mitológicas, v. 2).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O crú e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. (Mitológicas, v.1).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Trilhas Patrimoniais de Goiânia. In: MACHADO, Laís Aparecida; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Orgs.). *Formas e tempo da cidade*. Goiânia: Ed. da UCG; Cãnone, 2007.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: ABA; Nova Letra, 2007.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 2, jun. 2010.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania patrimonial. *Anthropológicas*, v. 26, n. 2, p. 134-155, 2015.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BEZERRA, Márcia (Orgs.). *Os caminhos do patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa, 2006.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Herança cultural (re)interpretada ou a memória social e a instituição museu: releitura e reflexões. [S.l.: s,n,], 2003.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Herança cultural (re)interpretada ou a memória social e a instituição museu: releitura e reflexões. *Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da Unirio*, Rio de Janeiro, 2003.

LIMA, Nei. *Pilar: um giro pelo sagrado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 1990.

LIMA, Nei. *Orais: uma poética da vida social* Brasília: Ed. da UnB, 2003.

LIMA, Rossini Tavares de. *Folgedos populares do Brasil*. São Paulo: Record, 1972.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOPES, Nei. *Enciclopédia da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOVISOLO, Hugo. A memória e a formação dos homens. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 16-28, 1989.

LUSTOSA, Isabel. *Conversa com Roger Chartier*. São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://pphp.uol.com.br/tropico/html>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

MACEDO, Eliene Nunes. *A dança dos Congos da Cidade de Goiás: performances de um*

grupo afro-brasileiro. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, 2015.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. *Revista Ágora*, Vitória, n. 7, p. 1-20, 2008.

MACEDO, H. A. M. de. Circularidade cultural e religiosidade popular no Brasil Colonial: uma análise historiográfica de O diabo e a terra de Santa Cruz. *Revista Urutáguia*. Disponível em: <[www.uem.br/urutaguia/007/07macaedo.htm](http://www.uem.br/urutaguia/007/07macaedo.htm)>.

MACEDO, Robson. *Congada de Catalão*. Catalão: Talento, 2007.

MAGALHÃES, Aloísio. *E triunfo?* A questão dos bens culturais do Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural; Ática, 1978a.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Coleção Os Pensadores).

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1984. (Coleção Perspectivas do Homem, 30).

MANDELA, Nelson. *Conversas que tive comigo*. Tradução de Ângela Lobo de Andrade, Nivaldo Montingelli Jr. e Ana Deiró. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

MARIANO, R. *Neopentecostais*. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTINS, L. M. *Afrografias da memória: reinado do rosário Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARZAL, M. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica Del Peru, 1988.

MAURICIO, A. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Laemmert, 1946.

MAUSS, Marcel. Noção de técnica corporal. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. 20. ed. São Paulo: Cosa Naifa, 2003.

MENDES, Felipe Pinheiro. Tráfico de pessoas e exploração do trabalho. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 17, n. 3453, 14 dez. 2012. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/23236>>.

MENESES, Ulpiano. Memória e cultura material: documentos pessoais nos espaços públicos. *Revista Estudos Históricos documentos pessoais*, Rio de Janeiro, v. 21, 1998.

MESSIAS, N. C. Religiosidade e devoção: as festas do divino e do rosário em Monte do Carmo e em Natividade TO. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

MIGUEL, Angel Aguilar. D. Universidad Autónoma Meropolitana - Iztapalapa Licenciatura em Psicologia Social. *Revista de Cultura Psicológica*, México, año 1, n. 1, 1991.

MILLET, K. *Sexual politics*. New York: Doubleday & Company, 1970.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The birth of African-American culture*. Boston: Beacon Press, 1992.

MIRA, J. M. L. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983.

MIRANDA, Janira Sodré. Permanências d'África no catolicismo goiano. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 319-329, abr./jun. 2011.

MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo: irmandades e confraria na capitania de Goiás 1736-1808*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2005.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

MUNANGA, Kabengele; NILMA, Lino Gomes. *Para entender o negro no Brasil hoje*. São Paulo: Global, 2004.

MUNHOZ, Vanessa. *Nóis como irmão congueiro: estudo sobre Congadas no século XXI em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

MURARO, R.M. *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.

NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Silvia Helena. Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Psicologia Social*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, jan./abr. 2006.

NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto de História*, São Paulo, n. 10, 1993.

OBENGA, Theophile. Le Kikongo, fondement de l'unité culturelle. *Africa*, n. 25, p. 131-155, 1970.

OBENGA, Theophile. Le royaume de Kongo. *Africa*, n. 24, p. 323-348, 1969.

OBENGA, Theophile. Fontes e técnicas específicas da história da África – visão geral. In: KIZERBO, Joseph. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 3. ed.

São Paulo: Cortez: Unesco, 2011. p. 59-75. (Coleção História da África, 1).

OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os orixás*. 4.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. A santa dos pretos: apropriações do culto de santa Efigênia no Brasil colonial. *Revista Afro-Ásia*, n. 35, p. 237-262, 2008.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais nos Setecentos. *TOPOI*, v. 7, n. 12, p. 60-115, jan./jun. 2006.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

OLIVEIRA, Alecsandra Matias. Memória, o segredo da história: uma revisão da literatura. *Pesquisa em Debate*, São Paulo, v. 6, n. 2, 2009.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. *História cultural de Goiânia*. Goiânia: Alternativa, 2003.

OLIVEIRA, H. B. de. *Formação histórica da religiosidade popular no nordeste*. São Paulo: Paulinas, 1985.

OLIVEIRA, J. M. de. *Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. Tese (Doutorado da Faculdade de Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Franciso de. *Hibridação bantu: o percurso cultural adotado por um povo*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

OLIVEIRA, W. K. Comensalidade: diaconia como comer juntos. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST. *Anais...* São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2014.

ORO, A. P. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: ORO, A. P. (Org.). *As religiões afro-brasileiras no Cone Sul*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1993. (Cadernos de Antropologia, n. 10).

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

OTI, Carlos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Pelourinho. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 6-7, p. 119-126, 1968.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

PARKER, Christian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PEDROSO JUNIOR, N. C. Jacques Derrida e a desconstrução: uma Introdução. *Revista*

*Encontros de Vista*, UFRGS, 2003.

PESAVENTO, S. J. Com os olhos no passado: a cidade como palimpsesto. In: PELEGRINE, S. de C. A.; ZANIRATO, S. H. (Orgs.). *Narrativas da pós-modernidade na pesquisa histórica*. Maringá: Eduem, 2005.

PESSOA, Jadir de Moraes. *Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular*. Goiânia: Kelps, 2005.

PIERUCCI, A. F. *Magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

POHL, Johan. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

POHL, Johan. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRADO, P. B. Patrimônio inquirido: por uma história de memórias subterrâneas nos sertões de Goiás em 1930. *Em Tempo de Histórias*, Brasília, n. 24, 2014.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o tempo concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Rev. Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, out. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092001000300003>>. Acesso em: jun. 2016.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançado*, São Paulo, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRIORE, M. D.; VENÂNCIO, R. P. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. As irmandades de pretos e pardos em Pernambuco e no Rio de Janeiro na época de D. José I: um estudo comparativo. In: NIZZA, M. B. da S. (Org.). *Brasil: colonização, o e escravidos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Anablume; Fapesp, 2002.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Professora, existem santos negros? Histórias de identidade religiosa negra*. São Paulo: Edusp, 2007.

RABAÇAL, Alfredo João. *As Congadas no Brasil*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

RAMOS, Cornélio. *Catalão de ontem e de hoje* (curiosos fragmentos de nossa História). Catalão: Distribuidora Khalil, 1984.

RANGLES, W. G. L. *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIX e siècle*. Paris: The Hague, 1968.

RAJI, S. M. *Ìjìnlẹ̀ ọfọ̀, ògèdè àti àásán*. Nigéria/Ìbàdàn: Onibonoje, 1991.

RATTS, Alecsandro. A diferença étnica e racial no espaço urbano - metropolitano de Goiânia. In: XIV SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA URBANA: PERSPECTIVAS E ABORDAGENS DA GEOGRAFIA URBANA NO SÉCULO XXI. 2015.

RATTS, Alecsandro. *A diferença racial e de gênero na cidade: espaços negros, masculinos e femininos em Goiânia e Aparecida de Goiânia*. Goiânia: UFG, 2015b. Relatório de Estágio Pós-Doutoral em Geografia.

RATTS, Alecsandro; TEIXEIRA, José Paulo. Afoxé Axé Omo Odé: o “Candomblé de rua” em Goiânia. *GeoTextos*, v. 10, n. 1, p. 127-147, jul. 2014.

REDDING, Amalhene Baesso; LEITE, Maria Isabel. O lugar da infância nos museus. *MUSAS*, Rio de Janeiro, n. 3, p. 32-41, 2007.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p.14-39, 1996.

RIBEIRO, R; MENDES, A. C. S.; MARCELINO, G. F. *A Congada e a fé na Santa do Rosário*. Catalão: Gráfica Pires do Rio, 2009.

RIBEIRO, R. *Alma africana no Brasil: os iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RICOUER, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. 4. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

RICOUER, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994. Tomo I.

RIOS, Sebastião; SANTOS, Carolina; VIANA, Talita. A performance do olhar: como e o que viu Pohl na Congada de Santa Ifigênia. In: TEIXEIRA, J. G. L. C.; VIANNA, L. C. R. *As artes populares no planalto central: performance e identidade*. Brasília, DF: Verbis, 2010.

ROCHA, Everardo. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ROLNIK, S. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 17, p. 13-47, 1989.

ROLNIK, S. Toxicômanos de identidade. In: LINS, D. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes e modos*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997a.

ROLNIK, Raquel. Uma viagem insólita à subjetividade - fronteiras com a ética e a cultura.

In: LINS, D. S. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papyrus, 1997b.

RUSEN, Jorn. *Reconstrução do passado: teoria da História II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Ed. da UnB, 2010.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de Goiás*. Tradução de Regina R. Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975a.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo: Edusp, 1975b.

SÂLÂMÌ, Sikiru. *A mitologia dos orixás africanos*. São Paulo: Oduduwa, 1990. (Coletânea de àdúrà (rezas), ibá (saudações), oríkì (evocações) e orin (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África, v. 1).

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social das irmandades de Minas no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos, engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ, S. B. *Burocracia e sociedade no Brasil Colonial: a suprema corte da Bahia e seus juízes: 1609-1751*, São Paulo: Perspectiva, 1979.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, n. 20, p. 71-99, 1995.

SILVA JUNIOR, R. da. *Mãe Sagrada unindo tradições: uma análise fenomenológica do sincretismo religioso brasileiro*. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

SILVA, Alberto da Costa. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Daniel Albergaria. *Ações rituais e narrativas míticas dos Ternos de Congado em Minas Gerais: esquema festivo, relações e especificidades*. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Natal, 03 e 06 de agosto de 2014.

SILVA, Daniel Albergaria. *O ritual da Congada e o estar no rosário: um estudo acerca das festas e das mediações em São João Del-Rei*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais do Instituto de Ciências Humanas) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

SILVA, José Carlos Gomes. *Culturas africanas e cultura afro-brasileira: uma abordagem antropológica através da música*. Santo Amaro: Unifesp, 2013.

SILVA, Luana Duarte. *Irmandades de pretos: edição e inventariação lexical em manuscritos goianos do século XVIII*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, 2013.

SILVA, Lucia. *Trajatória de um conceito: patrimônio, entre a memória e a história*. *Mosaico*



Vassouras, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 36-42, jan./jun. 2010.

SILVA, Mônica Martins. *A Festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: Agepel, 2001.

SILVA, Mônica Martins; SILVA, Maria do Socorro de. *História das festas e religiosidades em Goiás*. Goiânia: Alternativa, 2003.

SILVA, Mônica Martins. O catolicismo popular em Goiás e o regulamento para as festividades e funções religiosas. In: QUADROS, E. G. de et al. *Cristianismos no Brasil Central: história e historiografia*. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

SILVEIRA, R. da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. *Afro-Ásia*, n. 29/30, p. 345-379, 2003.

SITE: <arquivos.info.ufrn.br/arquivos./griots\_completo2012\_v2.pdf>

Site: <<http://www.producao.usp.br/handle/BDPI/46425SILVA>>

SMOLKA, Ana Luiza Bustamante. A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. *Educação e Sociedade*, v. 21, n. 71, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos de cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.

SOARES, R. da S. Negra nobreza, reis, rainhas e a aristocracia do imaginário negro. *Revista USP*, São Paulo, n. 69, p. 92-103, mar./maio 2006.

SOUZA E SILVA. Antropologia cultural. In: SIMONI, R. C. da S. et al. *Estação cultura: da nos trilhos da educação patrimonial*. Goiânia: Fundação Aroeira, 2015.

SOUZA, A. R. As irmandades católicas dos negros na cidade de Goiás no século XIX. Dissertação (Mestrado do Programa de Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello. A rainha Jinga - África central, século XVII. *Em Com Ciência Revista Eletrônica de Jornalismo Científico*, 2008.

SOUZA, Marina de Mello. África e Brasil africano. In: CAMARGO, R. de; MOCELLIN, R. *História em debate*. Volume 2. Ensino Médio. São Paulo: Editora do Brasil, 2010. p. 174.

SOUZA, Marina de Mello. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.

SOUZA, Marina de Mello. *Batalhas rituais centro-africanas e o catolicismo negro no Brasil*. In: HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elisa (Orgs.). *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 207-223.

SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão

sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, v. 28, p. 125-146, 2002a.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002b.

SOUZA, R. N. R. de. *Irmandade e festa, rosário dos homens pretos de Sobral, 1854-1884*. Fortaleza (CE): Edições Nudoc, 2007.

TADEU, Tomaz. *Quem precisa de identidade? Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

TAMASO, Izabela. *Em nome do patrimônio: representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

TEDESCO, G. V. de L. *Do lado de lá e do lado de cá de Vila Boa de Goiás: fronteiras culturais e espaciais entre negros e brancos no século XIX*. In: IV ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, Curitiba, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TEIXEIRA, Ivan. *Desconstrutivismo*. *Revista Cult*, São Paulo, 1998.

TERRIN, A. N. *Antropologia e horizonte do sagrado*. Tradução de Euclides Luís Callone. São Paulo: Paulus, 2004.

THORNTON, J. K. *Catholicism in Kongo, 1491-1750*. *JAH*, v. 25, p. 147-67, 1983.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos*. São Paulo: Editora: 34, 2012.

VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 3. ed. Tradução do MEC e Centro de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. São Paulo: Cortez; UNESCO, 2011. V. 1, p. 139-166.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. *Cultura, religião e escravidão na Bahia (1549 - 1888)*. *Revista Espaço Cultural*, Salvador, n. 2, p. 08-18, jun. 1996.

VEIGA, P. *Congada festa que cresce com a cidade*. *Revista afirmativa Metrópole*, n. 07, jan. 2013.

VELHO, Gilberto. *Patrimônio, negociação e conflito*. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornélia. *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

VELHO, Gilberto; CASTRO, E. B. *Viveiros de. O conceito de cultura nas sociedades complexas: uma perspectiva antropológica*. *Artefacto*, Rio de Janeiro, ano II, n. 1, jan. 1976.

VERGER, Pierre Fatumbí. *Lendas africanas dos orixás*. 4. ed. Ilustrações Carybé.

Tradução de Maria Aparecida Nóbrega. Salvador: [s.n.], 1997.

VERGER, Pierre Fatumbí. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbí. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. *A sociedade egbe òrun dos àbíkú, as crianças nascem para morrer várias vezes*. Disponível em: Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/20825/13426>. Acesso em: 16 fev. 2017

VESTEN, J. A. V. *The Tsetse Fly Glossina fuscipes fuscipes Newstead, 1911. East Africa: some aspects of its biology and its role in the epidemiology of human and animal trypanosomiasis*. Thesis (Doctoral) – University of Amsterdam, Amsterdam, 1971.

VIANA, Talita. *Ô viva, ô viva e torna a revivar*. Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO e processos de transformação. Monografia (TCC de Ciências Sociais). Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 2010.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WARREN, R. *Imperialism: pioneer of capitalism*. London: NLB and Verso, 1980.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Ed. da UnB, 2009. v. 1.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

ZUKIN, S. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: ARANTES, A. A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 80-103.

**ANEXOS**

## ANEXO I

## AUTORIZAÇÃO DO RESPONSÁVEL PELO GRUPO DE CONGADA

## Autorização para o Desenvolvimento da Pesquisa

Eu, Wilson Lima da Silva, portador do RG 1253172 e do CPF 25098276182, Presidente da Irmandade Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz de Goiânia – Goiás, autorizo que a pesquisadora Rosinalda C. Da Silva Simoni aluna do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da PUC-Goiás, desenvolva a pesquisa em minha comunidade. Tenho ciência de que a mesma realizará entrevistas, com os membros da Congada, e que essas entrevistas serão gravadas e fotografadas, e que as mesmas serão usadas para fins acadêmicos em sua tese de doutorado.



Assinatura

Goiânia, 13. Julho de 2014.

## ANEXO II

## AUTORIZAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA

Plataforma Brasil

29/10/16 09:22





Sistema C. de Ética Humana - Versão 1.0.8

Detalhar Projeto de Pesquisa

**DADOS DA VERSÃO DO PROJETO DE PESQUISA**


Título da Pesquisa: A Congêde de Vila João Vão em Goiânia(AC); Memória e Trabalho;  
 Pesquisador Responsável: Rosalinda C. de Silva Simão  
 Área Temática:  
 Versão: 2  
 CAAE: 1173014.4.0000.0007  
 Submissão em: 20/02/14  
 Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás  
 Situação de Versão do Projeto: Aprovado  
 Localização atual de Versão do Projeto: Pesquisador Responsável  
 Patrocinador: Pibic/CNPq - Financiamento Próprio

Comprovante de Receção:  REC\_COMPROVANTE\_RECEPCAO\_201201

**DOCUMENTOS DO PROJETO DE PESQUISA**

Tipo de Documento	Situação	Arquivo	Postagem	Ações
<ul style="list-style-type: none"> <li>[-] Versão Atual: Aprovada (PC) - Versão 2           <ul style="list-style-type: none"> <li>[-] Projeto Original (PC) - Versão 2               <ul style="list-style-type: none"> <li>[-] Documentos do Projeto                   <ul style="list-style-type: none"> <li>[-] Folha de Rosto - Submissão 1</li> <li>[-] Informações Básicas do Projeto - Subm</li> <li>[-] Outros - Submissão 1</li> <li>[-] Projeto Detalhado / Resumos Investig</li> <li>[-] TCC (Termo de Assentamento / Justif</li> </ul> </li> <li>[-] Apreciação 1 - Pontifícia Universidade Cat</li> </ul> </li> <li>[-] Projeto Completo</li> </ul> </li> </ul>				

**LISTA DE APROVAÇÕES DO PROJETO**

Apreciação	Pesquisador Responsável	Versão	Submissão	Notificação	Situação	Exclusão do Cadastro Coar	Ações
PC	Rosalinda C. de Silva Simão	2	20/02/14	11/28/2014	Aprovado	Não	

**HISTÓRICO DE TRÂMITES**

Apreciação	Data/Hora	Tipo Trâmite	Versão	Faltar	Origem	Destino	Informações
PC	11/02/2014 14:02:11	Pensar Ideado			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás		
PC	11/02/2014 14:01:56	Pensar do Colegado: Ideia			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	12/02/2014 07:50:18	Pensar do Colegado: envio			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	12/02/2014 07:50:02	Pensar do Colegado: envio			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	12/02/2014 07:49:33	Avaliação de Registro: de Resposta			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	02/02/2014 12:45:25	Confirmação de indicação de Resposta			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	01/02/2014 09:12:21	Indicação de Resposta			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	01/02/2014 09:12:57	Avaliação do CR			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	02/02/2014 12:27:08	Submissão para avaliação do CRP		Pesquisador Proprietário	RECURSARIA - RESPONSÁVEL	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	
PC	02/02/2014 08:32:34	Pensar Ideado			Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás	

## ANEXO III

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado(a) para participar, como voluntário(a), de uma pesquisa. Meu nome é Rosinalda Corrêa da Silva Simoni, sou a pesquisadora responsável e minha orientadora e a professora doutora Irene Dias de Oliveira e minha área de atuação é Ciências da Religião, minha linha de pesquisa é Cultura e Sistema Simbólico. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é da pesquisadora responsável. Caso não queira participar da pesquisa, você não será penalizado(a) de forma alguma.

Em caso de dúvida **sobre a pesquisa**, ou no decorrer da mesma, você poderá entrar em contato comigo Rosinalda C. Da Silva Simoni pesquisadora responsável nos telefones: (062) 3636 2506 ou (062) 8522 2757; ou com minha orientadora Irene Dias de Oliveira pelo telefone; (062) 3946 1673. Em casos de dúvidas **sobre os seus direitos** como participante nesta pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, da qual sou aluna nos telefones: 3946-1512 ou 3946-1070.

#### INFORMAÇÕES IMPORTANTES SOBRE A PESQUISA

O projeto de pesquisa **A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e tradição** que realizamos junto ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás objetiva aprofundar a temática das Congadas Goianas, para isto elegemos como sujeitos desta pesquisa pessoas ligadas a essa manifestação cultural religiosa. Este projeto tem como objetivo estudar a memória e a tradição dos Congadeiros da Vila João Vaz. A importância do projeto deve-se ao fato de que ele pretende, através dessas memórias, dar mais visibilidade a essa manifestação religiosa que é um patrimônio cultural afrogoiano. A obtenção de dados será por meio de observação participante e de entrevistas. Estas **entrevistas** serão feitas com os congadeiros e Congadeiras (homens e mulheres com idade mínima de 15 e máxima de 80 anos) totalizando no máximo de 40 entrevistados.

A participação desses entrevistados(as) na pesquisa será pautada na **livre disposição, disponibilidade** em contribuir para a mesma. É importante dizer que estas entrevistas serão **gravadas e acompanhadas pelo registro de imagens dessas pessoas caso as mesmas permitam**. E, ainda, que não haverá nenhuma espécie de pagamento ou gratificação financeira aos entrevistados(as) desta pesquisa. Os entrevistados(as) terão acesso ao **conteúdo das entrevistas** que serão **gravadas e manuseadas exclusivamente pela pesquisadora para fins acadêmicos** (tese, artigos). As entrevistas poderão ser enviadas por meio eletrônico ou físico, segundo a escolha do sujeito da pesquisa para que possam concordar, acrescentar, objetar e autorizar o seu conteúdo. Você também deve ser consciente de que durante a entrevista pode ser que alguma memória, lembrança traga à tona algum mal estar e desconforto (físico e/ou emocional). Caso isto ocorra a pesquisadora se propoem a prestar assistência integral e gratuita, e a pagar indenização por danos decorrentes da pesquisa, caso necessário, conforme estabelece a Resolução CNS No 466, de 12 de dezembro de 2012. Você também poderá ser

beneficiado(a) por meio desta pesquisa na medida em que a mesma proporcionará maior visibilidade e reconhecimento das manifestações da sua comunidade, trazendo assim reconhecimento legal e possíveis parcerias, que visem a preservação da mesma. Ademais, **me comprometo pela garantia do sigilo** de cada sujeito da pesquisa, assegurando-lhes absoluta privacidade quanto às informações confidenciais envolvidas na pesquisa. Volto a afirmar que os sujeitos da pesquisa dispõem de **total liberdade para se recusarem ou interromperem a pesquisa a qualquer momento**, sem que isso implique em qualquer penalidade ou qualquer prejuízo por parte dos sujeitos.

---

Rosinalda C. Da Silva Simoni  
Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia  
Universidade Católica de Goiás.  
Pesquisadora Responsável.

### CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO DA PESQUISA

Eu, \_\_\_\_\_, portador do RG \_\_\_\_\_ e do CPF \_\_\_\_\_, abaixo assinado, concordo em participar do estudo **A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e tradição**, como sujeito entrevistado. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) Rosinalda Corrêa da Silva Simoni sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/assistência/tratamento, se for o caso).

Goiânia, \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de 201\_\_\_\_.



**ANEXO IV****ROTEIRO ENTREVISTA****PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS****PROGRAMA DE PÓSGRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
A CONGADA DA VILA JOAO VAZ EM GOIÂNIA (GO): MEMÓRIA E TRADIÇÃO**

Roteiro entrevista:

Nome:

Idade:

Data:

Função na congada:

1. Há quanto tempo participa da Congada e qual a sua função?

1. Você acha que a Congada tem contribuído para a preservação da identidade do negro através da vivência religiosa?

2. Como a Congada da Vila João Vaz tem ajudado a difundir a cultura afro - brasileira?

3. Na sua concepção qual a origem das Congadas?

4. Descreva o ritual ressaltando o que mais te emociona.

5. Você acredita que através da memória pode contribuir para a preservação e legitimação da Congada como patrimônio cultural?

6. Descreva a cantiga que mais te emociona e ressalte por quê

## ANEXO V

## ESTATUTO DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE VILA JOÃO VAZ

- ATA DE FUNDAÇÃO -

- DA IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE VILA JOÃO VAZ -

Ao 01 dia do mês de Novembro as 20:00 horas do ano de 1988, foi realizada a primeira reunião dos Membros da Irmandade Nossa Senhora do Rosário da vila João Vaz, dando a abertura a Ata de Fundação. A mesma se realizou na sede provisória no Centro Comunitário Nossa Senhora do Rosário, à avenida Belém; nº 27; Vila João Vaz - Goiânia - Goiás. Estavam presentes todos os Membros da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, tais como: Presidente: Nilson Pereira; Vice-Presidente: João Antônio Pinto; Secretário: Agenor Alves Pereira ; 1º Tesoureiro: Benedito Alves Fernandes. Foram tratados os seguintes assuntos nesta reunião:

- Que a Irmandade Nossa Senhora do Rosário tem por fim: perpetuar a devoção a Nossa Senhora do Rosário;
- Promover Assistência Social e Espiritual a todos os Filiaados da Irmandade;
- Ser órgão máximo de todas as manifestações internas e externas das devoções à Nossa Senhora do Rosário de Vila João Vaz, em qualquer outro lugar que os seus filiados apresentarem;
- Promover juntamente c/ autoridades Eclesiásticas e Representantes da Comunidade: Festas - Novenas - Missas, etc... A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, foi fundada e orientada dentro dos princípios da Igreja Católica Apostólica Romana e, compete a ela, dirigir, orientar e fiscalizar todos os trabalhos oriundos de sua diretoria e de seus filiados. Nada mais havendo para ser discutido na reunião, deu-se por encerrado a mesma.

Eu, Agenor Alves Pereira, na condição de Membro-Fundador da Irmandade Nossa Senhora do Rosário, fui indicado para redigir a presente ata, e assino: Agenor Alves Pereira

Goiânia, 01 de Novembro de 1988.

PRESIDENTE: Nilson Pereira  
 VICE-PRESIDENTE: João Antônio Pinto  
 SECRETÁRIO: Agenor Alves Pereira  
 1º TESOUREIRO: Benedito Alves Fernandes

ESTATUTO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO  
DE VILA JOÃO VAZ - GOIÂNIA - GO.

CAPÍTULO I

DA ORGANIZAÇÃO E OBJETIVO

Art. 1º - A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Vila João Vaz, fundada em data não conhecida e oficializada no dia 01 de novembro de 1988 em Assembléia no Centro Comunitário da Vila João Vaz às 20:00 hs., em conformidade da Ata que se lavrou no mesmo dia horário e local.

Art. 2º - A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Vila João Vaz é uma entidade formada por homens e mulheres, sem distinção de raça, cor e posição social. Com sede provisória no Centro Comunitário Nossa Senhora do Rosário, sito à Avenida Belém nº 27, Vila João Vaz - Goiânia-GO.

Art. 3º - São finalidades da Irmandade:

- a) - perpetuar a devoção à Nossa Senhora do Rosário cuja origem no Brasil é oriunda do século XVII;
- b) - promover Assistência Social e Espiritual à todos os filiados da Irmandade;
- c) - ser o Órgão máximo de todas as manifestações internas e externas das devoções à Nossa Senhora do Rosário na Vila João Vaz, ou em qualquer outro lugar que os seus filiados apresentarem;
- d) - promover juntamente com Autoridades Eclesiásticas e Representativas da Comunidade: festas, novenas, missas, etc.;
- e) - é fundada e orientada dentro dos princípios da Igreja Católica Apostólica Romana.

Art. 4º - Compete a Irmandade: dirigir, orientar e fiscalizar todos os trabalhos oriundos de sua diretoria e de seus filiados.

Parágrafo Único - Os cargos auxiliares e de confiança da diretoria serão criados e ocupados por escolha da diretoria que deverá constar em livro de Ata de Reuniões.

Art. 5º - A Irmandade tem por objetivo maior, o de cultivar a sua Padroeira Nossa Senhora do Rosário e zelar pelas tradições como sendo os usos e costumes da própria Irmandade oriundo das suas origens.



#### CAPÍTULO IV

##### DOS TERNOS DE DANÇADORES

Art. 13º - Todos os Diretores de Ternos de Dançadores já existentes na Vila João Vaz, que são: "Moçambiques, Congos, Vilões e Catupé-Cacunda", e outros que vierem a ser fundados, fazem parte da Irmandade.

Art. 14º - Os Dançadores não são obrigados a se filiarem à Irmandade, não são obrigados a se registrarem na Diretoria do Terno de Dança escolhido, que terá um estatuto próprio e aprovado pela Diretoria da Irmandade.

Art. 15º - O Rei, Rainha, Príncipes, Princesa, General e Capitão, são integrantes dos ternos de Dançadores.

#### CAPÍTULO V

##### DAS SOLENIDADES DE ESCOLHA E ENTREGA DE TÍTULOS

Art. 16º - Os Irmãos de Honra, estes serão admitidos por sugestão somente da Diretoria.

Art. 17º - Será dado este título a todas as pessoas "homens e mulheres" que tenham prestados ou já prestaram serviços de relevo à Irmandade, consoantes do artigo antecedentes.

Art. 18º - Será também outorgado a pessoas de real influência em nossa Comunidade, no Estado e no País o Título de Irmão de Honra.

Art. 19º - A cada irmão da Irmandade será entregue: Distinção da Irmandade; Diploma de Irmão de Honra; Carteira de Identificação, etc...

Parágrafo 1º - Em caso especial a Diretoria poderá em reunião e com aprovação de no mínimo de cinquenta por cento mais um ( - 50% + 1 ) dos Diretores, doar o Título de Irmão de Honra em qualquer época do ano.

Parágrafo 2º - Em caso de uma pessoa já ser irmão da Irmandade, nada impede que ela seja promovida a Irmão de Honra desde que a Diretoria assim decida.

Art. 20º - A entrega de Títulos será realizada no 3º domingo de setembro de cada ano na Capela de Nossa Senhora do Rosário de Vila João Vaz, facultado o horário.

Art. 21º - Só poderão participar da reunião solene da entrega de Títulos, o Vigário da Paróquia ou seu representante, a Diretoria da Irmandade, convidados da mesma e os novos irmãos.

Art. 22º - Depois da instalação da solenidade para entrega de Títulos o Presidente dará abertura ordenando ao secretário a leitura

benções aos distintivos, aos diplomas e aos novos irmãos, dando em seguida a palavra ao Vice-Presidente ou ao orador oficial para uma rápida saudação aos novos irmãos.

Parágrafo 1º - O Presidente pedirá aos presentes que fiquem de pé para as orações estabelecidas pelo Vigário e em seguida será feita pelo Secretário a chamada nominal dos novos irmãos, que após receberem as suas insígnias assinarão o Livro de Atas.

Parágrafo 2º - Os diplomas deverão conter os nomes e assinaturas dos Diretores, de um representante do Conselho e do Vigário ou representante do Vigário.

Art. 21º - Os irmãos deverão usar suas indumentárias em todas as solenidades religiosas, tendo obrigatoriedade de manter os usos e costumes.

#### CAPÍTULO VI DAS ELEIÇÕES

Art. 24º - As eleições da Diretoria deverão serem realizadas intransferivelmente na 1ª quinzena de novembro do ano em curso.

Art. 25º - As eleições poderão serem realizadas fora do prazo estipulado no artigo anterior, para qualquer cargo nos seguintes casos: a) por morte; b) por catástrofe ou calamidades públicas; c) por invalidez comprovada por atestado médico; d) por mudança de domicílio para outra cidade; e) por incapacidade ou irregularidade, desde que assim prove o Conselho.

Art. 26º - Os candidatos deverão ser registrados no prazo de 01 de outubro à 25 de outubro do mesmo ano.

Art. 27º - Deverá ser encaminhado ofício à Diretoria solicitando o registro da chapa, com os nomes e assinaturas dos candidatos e seus respectivos cargos.

Art. 28º - Os cargos a serem renovados todos os anos são: Presidente, Vice-Presidente, Secretário, Tesoureiro e o Conselho.

Art. 29º - Os candidatos deverão apresentar os seguintes documentos: Fotocópia da Carteira de Identidade e fotocópia do Diploma de filiação da Irmandade.

Art. 30º - O horário para votação é das 8:00 as 17:00 hs. do mesmo dia.

Art. 31º - A urna será aberta pelo Presidente na qual verificará se tudo está normal e sem vício.

Art. 32º - O Presidente nomeará os mesários necessários para a realização da eleição do dia.

Art. 33º - A urna será aberta logo após encerrada a votação.

Art. 34º - Poderão votar todos os irmãos que portarem a -  
carteira de identificação da Irmandade, com idade acima de 16 (deze-  
ceis) anos.

Parágrafo 1º - Quando de um dançador de congo ser menor '  
de 16 (dezeceis) anos seu tutor ou tutora, desde que conste na car-  
teira de identificação, poderá votar por este.

Parágrafo 2º - Se faz necessário pois, a família deverá '  
escolher as pessoas que dirigiram a Irmandade a qual seus filhos -  
são inscrito.

Art. 35º - Votando no Presidente, os demais integrantes '  
da chapa estão sendo votados.

Art. 36º - É considerado eleito o candidato que obtiver -  
a maioria simples de votos.

Art. 37º - Havendo empate de votos, compete a Diretoria, '  
por votos secretos, escolher o vencedor.

Art. 38º - O voto será secreto e inviolável.

Art. 39º - Na sala de votação haverá além dos materiais -  
necessários uma urna para depósito dos votos e cabines para votação.

Art. 40º - O eleitor ao votar deverá assinar seu nome na '  
folha de presença.

Art. 41º - O voto só será considerado válido desde que o-  
bservados as seguintes exigências: Que não haja rasura ou qualquer '  
tipo de palavras que não sejam as da cédulas; que corresponda ao -  
mesmo papel e os mesmos dizeres das cédulas distribuidas; que somen-  
te haja um nome votado.

Art. 42º - São considerados nulos todos os votos similares  
não estipulado no artigo anterior.

Art. 43º - Os irmãos acima de 70 (setenta) anos não terão  
compromisso de votar.

Art. 44º - Os irmãos acima de 70 (setenta) não são obriga-  
dos a votar, mas devem fazê-lo para que haja um respeito maior den-  
tro da Irmandade.

## CAPÍTULO VII

### DA DIRETORIA E SUAS ATRIBUIÇÕES

Art. 45º - A Diretoria é composta pelo Presidente, Vice-  
Presidente, Secretário, Tesoureiro e o Conselho.

Art. 46º - À Diretoria são dados todos os poderes materi-  
ais com observância de obediência, humildade por parte de todos os '  
irmãos filiados.

Parágrafo 1º - A Irmandade é administrada pela sua Diretoria e representada ativa e passivamente, como, judicialmente e Extra-Judicialmente pelo seu Presidente em atividade ou por algum membro da Diretoria desde que apresentado por este.

Art. 47º - Todos os assuntos deverão ser tratados em reunião com todos os componentes da Diretoria, sendo discutidos e analisados, concluídos e votados.

Art. 48º - Nenhum elemento da Diretoria poderá tomar resoluções ou aplicar qualquer ato individualmente.

Art. 49º - A Diretoria poderá fazer quantas reuniões necessárias, sendo obrigatório em cada uma delas a feitura de atas.

Art. 50º - Nas reuniões simples, somente poderá votar os componentes da Diretoria.

Art. 51º - Nas reuniões gerais, além da Diretoria, o conselho também terá direito a voto.

Art. 52º - A Diretoria deverá fazer no mínimo uma reunião anual sem que todos os irmãos seja convocados, sendo que os mesmos terão direito a votar e dar sugestões.

Art. 53º - Nas reuniões quando houver empate cabe ao Presidente o desempate ou voto minerva.

#### CAPÍTULO VIII

##### DO CONSELHO DA IRMANDADE

Art. 54º - O Conselho da Irmandade é formado pelos Capitães, Suplentes de Capitães e Juizas.

Parágrafo 1º - Todos os Ternos de Dançadores poderá ter no máximo de 3 (três) Juizas as quais vestidas com suas indumentárias brancas e faixas cor-rosa, poderão acompanhar o terno a qual for inscrita. Juiza faz parte do conselho moral do terno. Podendo votar e ser votada.

Parágrafo 2º - Todas as bandeirinhas por questão de honra a Nossa Senhora do Rosário tem preservar a sua conduta moral, disciplinar, religiosa além de resguardar a virgindade, não podendo agir com atos de imoralidade que fira a Irmandade.

Art. 55º - O Conselho é formado anualmente junto com os elementos da Diretoria.

Parágrafo 1º - Membros do Conselho como, General, Capitães Suplentes de Capitães, a Corte, e Juizas são cargo vitalício dentro dos ternos.



Art. 56º - Ao Conselho compete: Votar e ser votado; reunir quando for necessário; reunir quando convocados pela Diretoria; obrigatoriamente nas reuniões gerais e anuais.

Art. 57º - O Presidente não podendo comparecer em reuniões (reunião) pode outorgar por escrito direitos a qualquer membro da Diretoria, por ele, tais como votar, assinar e propor.

Art. 58º - Um irmão pode exercer mais de um cargo desde que o Presidente desta assim achar conveniente.

Art. 59º - São responsáveis e zeladores, juntamente com suas esposas pela conservação dos bens materiais da Irmandade, tais como Igreja, terrenos ou casas.

Art. 60º - Todos os objetos pertencentes à Irmandade, só poderão sair do local em que se encontrarem com autorização por escrito do Conselho.

Art. 61º - O Conselho poderá nomear zelador ou zeladora - para os serviços diários de cuidar da limpeza da Igreja, de seus altares, imagens, forros, piso, teto e tudo que ali se encontrar, a título de colaboração com o Vigário da Igreja.

Art. 62º - Por épocas festivas, como Festa de Nossa Senhora do Rosário, Natal ou outras, fazer ornamentações digna à Irmandade e a Virgem do Rosário.

Art. 63º - O Conselho deverá cuidar quando do uso dos bens da Irmandade para que não haja danificações ao patrimônio existente; tais como: imóveis, instrumentos, etc...

## CAPÍTULO IX

### DAS PROMOÇÕES E ATIVIDADES DA IRMANDADE

Art. 64º - A Irmandade poderá promover qualquer tipo de promoção, desde que a Diretoria assim decida ou autorize.

Art. 65º - Fica Proibida a Irmandade e aos Ternos de Dançadores promoverem ou participarem de qualquer atividades que venham contra os princípios católicos da Igreja Romana, a moral, aos bons costumes, ao bem estar da população, ao comércio e exploração financeira sem finalidades específicas.

Art. 66º - A promoção Oficial da Irmandade é a Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Art. 67º - A festa é promovida pela Irmandade, pela Paróquia, Autoridades e pessoas ligadas ao Folclore e as Tradições.

Art. 68º - A Diretoria da Festa é composta pelo Festeiro e sua esposa, Irmandade, Comissões a serem criadas e pelo Vigário.

Parágrafo 1º - O Festeiro será escolhido pelo Conselho com a aprovação da Diretoria da Irmandade.

Parágrafo 2º - Todas as decisões só poderão serem tomadas em comum acordo.

Art. 6º - O Programa da Festa terá que obedecer rigorosamente o estabelecido pela Diretoria da Irmandade.

Art. 7º - Toda a parte financeira terá que ser dirigida - pelo Festeiro, pelo Tesoureiro da Festa e o Tesoureiro da Irmandade que deverão prestar contas no final ao Vigário, à Irmandade e ao Povo.

Art. 71º - O dinheiro recolhido durante a festa oriundos de movimentos de barracas, alugueis, escolas ou dízimos e outras formas de arrecadação deverão ser depositadas em banco até a prestação geral de contas em nome da Irmandade.

Art. 72º - O dinheiro arrecadado durante as festas, após deduzidas as despesas, o lucro deverá ser controlado e depositado em banco, em nome da Irmandade, que deverá ser usado em prol da própria Irmandade.

Art. 73º - Os investimentos dos lucros deverão ser aplicados de acordo com a decisão da Irmandade, podendo entretanto haver entendimentos entre Paróquia, Entidades Assistenciais, para que de comum acordo possam fazer outros investimentos, desde que aprovado em Assembléia pela maioria dos filiados na Irmandade.

Art. 74º - Fica terminantemente proibido, aluguel de terreno para exploração de barracas de bebidas, alimentos, jogos de azar, armarinhos ou qualquer outro tipo de negócio que não sejam feitos pela Irmandade.

Art. 75º - Os locais para qualquer tipo de comércio durante as festas deverá ser planejado pela Diretoria da Festa, obedecendo um critério que não venham prejudicar a população e o bom andamento da festa.

Art. 76º - As barracas que explorarem bebidas e alimentos terão que possuir qualidades que preservem a saúde dos usuários sob fiscalização por uma comissão de higiene da festa.

Art. 77º - A Diretoria da Irmandade montará no local da festa, Água potável, um Posto de Pronto Socorro, um sanitário, Posto Policial, Caixas para depósito de lixo e um Posto de Informações de onde os usuários receberão orientações quanto a setores, atendimento fiéis,romeiros, barraqueiros e tudo que for relacionado com a Festa.

Art. 78º - A Programação da Festa deverá conter atuações religiosas, festivas, artísticas, folclóricas e outras que a Diretoria achar por bem.

Parágrafo Único - A parte religiosa deverá ser elaborada - pela Irmandade e o Vigário e as demais sob elaboração de todos da Diretoria da Festa.

Art. 79º - Todos os locais onde houver manifestações religiosas ficam proibidas locar barracas ou qualquer outro tipo de comércio.

## CAPÍTULO X

### DO PATRIMÔNIO

Art. 80º - Os bens móveis e imóveis adquiridos por qualquer forma pela Irmandade, será zelado e mantido pela própria Irmandade.- Podendo ser desfeito só com decisão de uma Assembléia entre os filiados sendo obrigatório a presença, como a aprovação indispensável dos mesmos e que deverá constar em Ata.

Parágrafo 1º - Os bens móveis e imóveis adquiridos por qualquer forma pela Irmandade, caso esta venha a ser desfeita deverá através de um contrato assinado pela Diretoria e o Vigário local tomar posse dos mesmos e somente assumir definitivamente quando não houver mais membro algum registrado na Irmandade.

Parágrafo 2º - Nestes Bens consta de: Caixas, Bandeiras, - outros instrumentos como: Acordeon, Pandeiro, Violão, Cavaquinho etc.

## CAPÍTULO XI

### DAS DISPOSIÇÕES GERAIS E TRANSITÓRIAS

Art. 81º - Na falta do Presidente nas reuniões assumirá o Vice, na falta deste, o Secretário e na falta deste presidirá os trabalhos o Presidente do Conselho ou a pessoa mais velha entre os presentes e que seja filiado à Irmandade.

Parágrafo Único - Os membros que respondem pelas Obrigações Sociais, são da Diretoria, desde que escolhido pelo Presidente e Conselho com documento Oficial apresentado.

Art. 82º - O tempo de duração da Irmandade é indeterminado Enquanto houver dançadores interessados inscritos.

Art. 83º - O Estatuto da Irmandade é parcialmente ou integralmente reformável através de Assembléia Geral Extraordinária, - quando convocado e publicado dentro do determinado.


Art. 84º - Esta Irmandade será extinta, quando não houver membros inscritos, dançadores devotos a Nossa Senhora do Rosário, ou pessoas que interessem a representa-la dentro dos parâmetros mencionados acima neste Estatuto.

Art. 85º - Este Estatuto estará em vigor na data de aprovação independentemente de Publicação ou de Registro, ficando revogadas as disposições em contrário.

Art. 86º - Elege-se o Foro de Goiânia, Capital do Estado de Goiás, para dirimir quaisquer dúvidas que pesem sobre o disposto acima.

  
NILSON PEREIRA  
Presidente

  
JOÃO ANTONIO PINTO  
Vice-Presidente

  
AGENOR ALVES PEREIRA  
Secretário

  
BENEDITO ALVES FERNANDES  
Tescoureiro

2º. CARTÓRIO  
de Registro de Pessoas Jurídicas, Títulos, Documentos  
e Protestos.  
Bel. Marconi de Faria Castro

Apresentando no processo sob n.º 87061  
de fls. 133 registrada no livro B-C  
sob n.º 1237 e Pde 259  
Goiânia, 14 de maio de 1990.  
O Oficial

MARCONI DE FARIA CASTRO - Oficial  
MANOEL CARLOS BELLETTINO - Sub-Oficial  
IVAN DE FARIA CASTRO - Sub-Oficial  
Rua 6 nº. 225 - Centro - Fone: 224-5711

2º. CARTÓRIO DE REGISTRO DE  
PESSOAS JURÍDICAS, TÍTULOS,  
DOCUMENTOS E PROTESTOS.

Custas 247,56  
Lei 8.043/78 12,38

180703 000001

## ANEXO VI

## GLOSSÁRIO DO CONGADEIRO

# GLOSSÁRIO DO CONGADEIRO

## N

Não se de aspecto tratar se constitui a cultura de um povo. Há muito mais ramalho nas tradições, no folclore, nos saberes, nas línguas e em diversas manifestações, transmitidas oralmente através de grupos, reuniões coletivas,

mente e modificadas ao longo dos anos. Por isso, é reconhecida como património religioso e cultural nos municípios em franco desenvolvimento na interior da Unidade de Castela.

Diz-se que uma das maiores festas folclóricas do Estado, a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Castela, nos foi reconhecer a nossa origem, história, fé e a nossa força cultural! Ao evidenciar ao mundo noua dimensão, a complexidade e a diversidade do património cultural, promovemos a importância de se

reconhecer a beleza, a força, o valor e as pessoas que preservam a tradição dessa expressão manifestação religiosa existente na comarca castale-castale.

Esta publicação não pretende aprofundar as reflexões sobre a temática, mas apenas apresentar os grupos de congadeiros que compõem a maior manifestação de fé e cultura da cidade. São esses grupos, as famílias, as pessoas, o sítio de nascimento, a verdadeira essência de um dos mais ricos e importantes patrimónios culturais castale.



### REINADO

Composto pelo rei, rainha, príncipes e princesas, que podem ser crianças, perpétuos. Sua função é manter uma vigilância constante com orações de proteção e enfeites em como o Rei do Anjo, no sétimo dia do Reinado para a festa daquele ano, cuja função é criar e buscar contribuições para a festa da limandade.



### CAIXA DE CONGO

O ciclo da festa do congadeiro de Castela em honra a Nossa Senhora do Rosário e São Basílio inicia-se sempre no segundo domingo de Agosto, quando as festas das caixas podem ser em todas as paróquias da cidade. Os termos sempre rematados pelos seus capiteis, trazem suas orações com os santos de devoção e condecorados.



### RAINHA

Se pode ser substituída quando ocorrer a sua substituição e uma pessoa da própria família.



### ORAÇÃO

Sempre que os congadeiros se reúnem para buscar em nome dos santos, antes fazem um momento de oração.



### CAPITÃES

Divididos em primeiros, segundos e terceiros capitães, cada um com funções específicas dentro do termo.



### ENCONTRO DOS TERNO

Vindo de diferentes localidades da cidade, os ternos se reúnem sempre na Praça em honra à Igreja do Rosário.

**SÍMBOLOS DA FESTA DO ROSÁRIO**

**ENTREGA DA COROA**

As final da festa, a comissão festiva sai em cortejo da porta da Igreja do Rosário, acompanhada por todos os dançadores, religiosos, militares de populares e pagadores de promessa, os termos de Moçambique são responsáveis por acompanhar a família real, que leva a coroa de ouro. Vale ressaltar, a presença de polícias militares que garantem a segurança. Após anunciar os próximos festeiros e equipe responsável pela festa do ano seguinte, cada termo realiza sua apresentação perante os populares.

**VESTUÁRIO**

Os moçambiqueiros usam as cores de Nossa Senhora do Rosário, o azul e o branco. Os congos se vestem em cores diversas, significando o caminho, com galhos e flores, para a Senhora passar.

**Levantamento da bandeira**

A Festa do Rosário em Catão tem duração de dez dias, com a alvorada festiva, toques, missas, procissões e entrega da coroa. No dia em que se comemora a morte dos reis, por volta das 19h, milhares de pessoas participam do processo acompanhado por religiosos e todos os termos de Congo, Moçambique, Catão, Vila e Penacho ainda sem fundir. Ao final da cerimônia religiosa, são levantadas duas bandeiras, a de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito. Todos os termos realizam suas evoluções ao mesmo tempo ao tocar dos metais erguidos, cantando, dançando e batendo as coxas.

**CAINEIROS OU DANÇADORES**

São sacudores de rumbos ou cartos, que dão ritmo aos termos. Além das caixetas tem os sacudores de viola ou violão, acórdão, tamborim, pandeiro, maracas e gunga (xangô).

**VISITA AS RESIDÊNCIAS**

Casas simples, muitas vezes também montada de dançadores, filhos, netos e parentes, preparam-se para receber o caineiro e a bandeira que todos os termos de congadeiras. Normalmente o proprietário da casa, oferece aos capões, dançadores e bandeirinhas, reflexos, biscoitos, bolu, pão de queijo ou mesmo um copo d'água para reter as energias.

**BASTÃO**

É o símbolo de comando dentro dos termos de congado.

**NOVENA**

Durante as novenas são realizadas missas, toques de toques e os toques que são organizados no Salão de Festa ao lado da Igreja. Os toques são promovidos para ajudar na elaboração da festa.

**SÍMBOLOS**

A presença vivaz do invólucro é muito forte nas manifestações de fé do congado. Eles expressam a tortura por parte a memória dos antepassados e divindades do povo negro e a fé no Deus criador. Solvidos, em Nossa Senhora do Rosário e nos Santos e Santas pátrios e protetoras das fraternidades.

**BANDEIRINHAS**

Tem o significado da Virgem do Rosário. As meninas vão levando as bandeirinhas com a imagem dos santos de devoção, sempre a frente dos termos.

REVISTA O CONGADO 2014

74

**Lista de Festeiros**

Festeiros 2012: Leila Cândida de Almeida e Família

Festeiros 2013: IRMANDADE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DA VILA JOÃO VAZ

Festeiros 2014: André Lucio, Dona Luzia e Família

Festeiros 2015: Maria do Socorro e Avaniso / Umberlina e Marcos Antônio

Festeiros 2016: Osciles Pinto e Renata Gonçalves e Camila Gomes

Festeiros 2017: Emerlino Rodrigues Monte Galvão


ANEXO VII

DESCRIÇÃO DA CONGADA VILA BOA FEITA POR JACKELINE ALVES (2012)

Agentes da Congada:

- ▶ Inimanda de
- ▶ Reinado (c)
  - Rei RAINHA
  - Príncipe Princesa
  - GENERAL ✓
- ▶ Ternos / grupos
  - Moçambiques
  - Congo
  - Catupe
  - Vilão

Simbolos:




coroa

SANTOS


Padroeiros:

- N. Sr. do Rosario
- São Benedito.

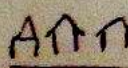
Locais:



Igreja



CASA festivo/  
Espaço da festa



VISITAS  
CORTEJO NAS  
RUAS

Ritual

Sexta Alvorada (coroa)

Sab. dom. seg. ter. qua. sex.

NOVENAS / festas

Sabado Erge Mastro P

Domingo (grande festa)

MISSA  
Ofício  
visitas  
Procissão

Segunda-feira:

visita  
Entrega da coroa

f / congadeira



ANEXO VIII

PARTICIPAÇÃO DA CONGADA VILA JOÃO VAZ NAS CONGADAS DE CATALÃO

# CONGADA DE CATALÃO

## NA FÉ DO ROSÁRIO

Festa de Nossa Senhora do Rosário mistura elementos afro-brasileiros com o ritual cristão. Em sua 137ª edição, é celebrada com um ritual que tem danças, cantos e batuques

### FAMÍLIA REAL

**Réi e rainha**  
Há uma herança na congada, na qual o rei e a rainha. Ele está sempre acompanhado de nanha, príncipes, princesas, generais e guardas-costas.



### SANTOS DE DEVOÇÃO

**Nossa Senhora do Rosário**  
A santa dos negros. A festa é em sua homenagem.



**São Benedito**  
Pela humildade e parentesco com negros, serve de espejo pelo seu trabalho com os mais pobres.



**Santa Efigênia**  
Também conhecida por Efigênia, evangelizou negros na Etiópia. Seu sobrenome a fez uma santa reverenciada.



### CONGADO

**Catupé**  
Chama atenção pelas roupas coloridas, pelos pandeiros e pelo batuque entoados. Seus cantos são mais alegres e a dança, extrovertida.



**Penacho**  
Uma variação do catupé. Em vez de uso do pandeiro, os dançadores usam ventais. Na cabeça, usam cocar de índio.



**Vilão**  
Um dos grupos da congada. Usa casaca grande para produzir o som, que ganha reflexo do violão, sanfona e pandeiro.



**Congo**  
As casacas são os principais instrumentos. Pode ter a variação de marinhão e marujão.



**Meçambique**  
Com dança, canto e batuque envolventes, atribui ao grupo a maior responsabilidade religiosa. Está à frente de todas as celebrações.



### 21 TERNOS DA CONGADA

**Capitão**  
Existe em todos os grupos. É o responsável pelos ternos. De puxa os cantos, as danças e gira o ritmo. Sarcote ajuda de mãos dadas os auxiliares.



**Igreja**  
Construída no início da década de 40 pelos negros catalãos. A capela foi erguida depois da confusão com os padres franciscanos fronte-americanos, que não queriam ceder a Matriz (do Centro) para a festa.



**Festeiro**  
Um cavalo é escolhido para circular a parte festiva. Ele organiza as noites no rancho e a alimentação para os ternos de congada. Uma comissão (bateria o número) ajuda os festeiros, que são eleitos a cada ano.



## 4,2 mil

DANÇADORES DE CONGO

"Eu sou africano  
Eu vim para o Brasil  
Contra a vontade  
Trabalhar na escravidão  
De dia e de noite sem  
Ter liberdade"

"Meu batalhão  
É do São Benedito  
Bato forte  
Epula bonito"

Centro da Congada

## 1,5 milhão

DE PESSOAS ACOMPANHAM A FESTA EM CATALÃO

**Catalão**  
Com mais de 90 mil habitantes a cidade, no Sudeste do Estado, destaca-se pelo polo industrial e mineral. O município apresenta o 5º maior PIB gaúcho.



**Bandeirinha**  
Pela tradição da congada, são moças virgens que carregam o estandarte de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia ou São Benedito. A figura foi introduzida na festa catalã nos anos 60.



## ANEXO IX

## DANÇA DO CONGO NA CIDADE DE GOIÁS, CATALOGADA POR BRANDÃO (1973)

“Transcrevo aqui as marchas de rua e as embaixadas dos Congos de Goiás. Procurei grafar as palavras da forma mais semelhante ao que ouvi e gravei durante a Festa do Rosário em 1973. Algumas passagens não puderam ser bem compreendidas. Outras ficaram esclarecidas quando algumas pessoas do terno as repetiram, cantando ou versejando”

**a) As Marchas de Rua**

*O ai lê rê*

*Co ri á*

*o ai lê rê*

*Co ri á.*

*Dois, três são fidalgos Neste Congos angolá O ai lê rê*

*Co ri á.*

*Moça goiana*

*Saia na janela*

*Venha ver os Congos Que já vai pra guerra. Ele vai pra guerra e vai guerrear.*

*Se ele não morrer Tornará voltar.*

*Oi abre a porta*

*Vem ver a rua,*

*Tô no sereno*

*Clarão da Lua.*

*Ai ai meu Deus*

*Por que tanta lida Jesus eu morro*

*Eu perco a vida.*

*Dona Maria*

*Qual é a mais bela,*

*A meia-noite*

*Ou o candelário?*

*Moço por que*

*Que tá tocando?*

*É a Virgem do Rosário Que está me chamando. A lê lê a*

*A lê lê a*

*É o sino do Rosário*

*Que está me chamando Que Congo é esse  
Que está tocando? Tocando marimba*

*Pra Minas Gerais? Oi lê lê a  
Oi lê lê a  
Tocando marimba Pra Minas Gerais. Morena Nagô*

*Eu passei por lá Andei, andei, andei Morena  
Na beira do mar Andei, andei, andei Na beira do mar Procurando  
você Morena*

*Eu andei por lá. Não sei enganar Não sei enganar Não sei enganar Não  
vi*

*Não sei, não sei, não sei. Olha o calango Engandalhando  
Na Mochila*

*Oi, ê, oi ê.  
Ao passar na ponte Coração tremeu Água de veneno Morena  
Quem bebeu morreu. Água de veneno Quem bebeu morreu. Ao  
passar na ponte Coração tremeu. Foi, foi, foi lá no céu, Embarca na  
canoa Este Congo  
Ai lê rê.  
Olha a bandeira Olha a bandeira Olha a bandeira Desse Congo olerê.  
Somos pretinhos  
De Aruanda  
A Virgem do Rosário Nós viemos festejar.*

## **b) As Embaixadas**

### **Cantos de chegada**

#### **Guias**

*Com licença, Sinhô Rei-monarca vai chegar Em louvo São Benedito Nós  
viemos festejá.*

#### **Coro**

*Foi, foi, foi lá no céu Marca de Calunga Rei do Congo, ari.*

#### **Gulas e Coro**

*Ô vilamei, ô vilamei Oi Virge do Rosário.*

#### **Guias**

*Chega gente que vem de Cafande E também de Guiné  
Também de Cafande  
Também de Guiné.*

### **Contra-guias**

*Com licença Sinhô-rei  
Nós viemo dar nossa embaixada.*

### **Coro**

*Rei, rei, sinhô  
Nós viemo acompanhado.*

### **Guia**

*Cunderê, ô, ai, cunderê.*

### **Coro**

*Olha o andamu  
Vai comendo criangu.*

(nos locais de embaixadas, especialmente quando nas igrejas do Rosário ou de Santana)

(O príncipe sai de perto de seu pai e começa a vigiar por perto, com as mãos acima dos olhos, como se procurasse ver na distância).

(Enquanto o coro canto repetidas vezes os versos acima, o príncipe continua a vigiar. O rei, sentado frente a todos, uma ou outra vez dá os seguintes gritos: Ubimba! Uelê!)

### **As embaixadas Príncipe**

(de joelhos frente ao rei)

*Sinhô meu rei, adonde que Vossa majestade está Fazendo tão  
descansado que ao manda esse capiau Mumbungo vê que gentes  
são essa que entre  
Por esse reino adentro, com tanto buia e matinada, Sem respeitá  
essa real coroa?*

### **Rei**

*Ó secretário, onde está tão descansado que não ouve o meu real chamado?*

**Secretário**

*Pronto pra escuitá o vosso reá chamado!*

**Rei**

*Secretário, vai vê que gente são essa que entra por este reino a dentro com tanta bula e matinada sem respeitá esta reá coroa. Se fô gente de paz, faz paz. Se fô gente de fundo rebolo traz a oreia desses anões na ponta do seu cafange. Vai secretário.*

(O secretário finge estar vigiando por perto. Volta e depois se ajoelha frente ao rei.)

**Secretário**

*Fazerei o vosso real mandado.*

**Secretário**

(O secretário e o embaixador evoluem um próximo e, depois, ao redor do outro, como se estivessem se procurando mutuamente. A cena é mais cômica do que solene ou misteriosa)

(O secretário volta e se coloca de joelhos em frente ao rei)

*Senhor, gente muito como o quê. Gente de canela comprida, corpo grande feito corpo de boi, ôio branco regalado, beicho vermelho dependurado. Meu coração ficou tão desmaiado de ver tanta gente, tanta força que eu sozinho não posso combater.*

**Rei**

*Torna, torna secretário. Coxia bem coxiado. Vigia bem vigiado e traz a oreia desses anões na ponta do seu cafange. Vai secretário.*

**Secretário**

*Eu não vai lá mais não, que lá tem muita coisa feia. Se eu for lá eu morro engasgado.*

**Rei**

*Vai que o sinhô vê que tem nelo. Ocê não vai? Então eu mesmo vai!*

(O rei levanta-se)

*Antes que eu vá, eu vou fazer a minha súplica. Cruze de maciso, de cagete, de fumete. Nome do Padre, Espírito Santo, amém, Jesus. Ó minha sacrossanta que nessa igreja canta, dai-me um auxílio de quemência pra que eu não saia e tributa aos meus mais deveres caro. Ó virge, ó santo que foram no revel minha fortuna, nunca diminuíram as minha dulgência nem tampouco as minha valentia.*

(volta-se o rei para os soldados)

*Olá da minha guarda. Guarda e mais guarda. Honra e mais honra. Toca rebate e guerra. Dê rebate degola. Assim como vence em mar, aqui hoje em terra. Verás neste alto continente. Morrerás todos fidalgo mumbungo.*

**Secretário**

*Suspendei rei-monarca. Para a defesa de sua coroa é bastante a minha pessoa.*

**Rei**

*Você é valente, ó secretário? Então vai!*

**Secretário**

*Eu vou, mas...*

**Rei**

*Mas o quê?*

**Secretário**

*Afuá...*

**Rei**

*Afuá, afuá, soldado de rei morre em guerra. Vai que te manda eu.*

*Mas vem cá! Príncipe mia fia!*

**Príncipe**

*Rei, pai, sinhô!*

**Rei**

(o secretário se afasta e o rei o chama)

(Depois chama o príncipe, seu filho)

*Cadê os embreve, coisa santa que eu te dei pra guardá?*

**Príncipe**

*Maracataca afuá!*

**Rei**

*Cala a boca bicho trelento. Ninguém ta perguntando você nada por isso.*

*Depois... depois esses em branco, esses mundero pega falá que nós faz feitiço da casca de nhô coco. Dê cá a coisa.*

**Rei**

(O príncipe entrega ao rei um pequeno saco)

*Secretário, aqui tem coisa muito boa. Tem munheca de anjinho pagão, tem de sapo esquerdo dentro da caçaranha, mocotó de ovelha, cabelo de nhá fresca, carcanhá de nhá pulga. Tudo isso é muito bom, mas ocê fia nisto não. Quando você vê a coisa pretada, pretado mesmo, caracanhá que bate em bunda e fura. Vai secretário.*

**Secretário**

*Antes que eu vá vou fazer minha súplica. Ó céu, ó minha Virge Santíssima do Rosário, vós como minha defensora, não permite que a mim e a meu rei percamu neste ato mumbungo o que ganhamos nas função passadas.*

(voltando-se para os soldados)

*Olá de ti mumbungo. Preparei a tua inugida alma que vai nobre valente secretário. Filho da Costa da Guiné. Hoje saberei teu nome que é. Se com isto vós não disse, ruim será. Conhecerá os pulso do meu braço e o golpe da minha durindana. Si com isso vós não disse, toca marimba de guerra que eu vou te mostrar.*

**Secretário**

*Quem sois vós? Vós daqui? Vós dacolá?*

### **Um guia**

*Engandaiamos. Somos de paz. Viemos de terra de paz. Quem quiser ser sabedô indague nosso rei-embaixador, que então dirá quem sou.*

### **Secretário**

*Pois amigos meus, mostrai o pé deste cavaleiro que eu quero recebê-lo com toda a honra necessária assim como a pessoa dele não merece.*

(o secretário se aproxima do embaixador)

*Quem sois vós que entra por este reino adentro com tanta buia e matizada sem respeitá aquela reá coroa? Conhecerá o pulso do meu braço e o golpe da minha duridana.*

### **Embaixador**

*General Calbare. Infame, atrevido, malcriado. Cala, cala secretário. Medo de ti eu não tenho, nem dos teus ameaços para vós me ameaçar. Se eu viesse em guerra trazia este exército armado para contigo pelejar. Avança secretário. Suspende os teus em frente que veja o privilégio que trago que é da lei de embaixador e tudo qual alumeia. Mombique, Mombaça, pelo reboło. Veja privilégio que trago que é lei de embaixador, governador destas terras todas. Volta, vá falar com este povo massanganga; si acaso dá licença que eu quero dar a minha embaixada que vem enviado do rei e da rainha condensa. E tu secretário, em pago desta justa lei que trago, hei de premiá-lo com o pulso do meu braço e o golpe da minha durindana.*

### **Secretário**

*Eu juro pelo Santo Evangelho, pelo Deus que nos criou, nem um passo daqui sem meu rei ser sabdedô. Meu rei há de ficar ciente. Sinhô que tem no estado esta alta e nobre gente.*

(O secretário ajoelha-se frente ao rei)

*Sinhô, eu cheguei, e carruó, quis cortar a cabeça. Suspendeu logo, disse que era ilustre embaixador que ele licença pede para dar sua embaixada, que vem enviado de rei-rainha Condensa.*

### **Rei**

*Muito será do meu agrado. Concede mesmo favor.*



(O rei se dirige ao príncipe)

*Príncipe mia fia. Vai com este ilustre, valente secretário receber aquele ilustre embaixador com toda a honra assim como a pessoa dele merece.*

**Príncipe**

*Serei vosso real mandado.*

**Secretário**

(Aproxima-se do embaixador)

*Muito agradou meu rei a tua justa lembrança e mula toda pressa de mim dança.*

**Príncipe**

*Ilustre embaixador, aqui manda o rei meu pai recebê este embaixador com toda honra assim como a sua pessoa merece. Se for com prova vos espero amanhã no Rosário de Maria será premiado.*

**Embaixador**

*Ó augusto príncipe, prostro em vosso pé pra render obediência a vós.*

*Ó Augusto!*

**Guia**

*Sopa de osso!*

**Embaixador**

*Toca marimba de guerra pra cortar o meu pescoço!*

**Guias**

*Prenda, prenda gente!*

**Soldados**

*Au – Ê, Ê, ê, ê*

**Guias**

(em coro cantando)

*Vamo aos pé de nosso rei.*

**Soldados**

(dirige-se a um guia)

*Au ê, ê, ê, ê*

**Guias**

*Vai morrer, vai acabar.*

**Soldados**

*Au ê, ê, ê, ê*

**Secretário**

(de joelhos frente ao rei)

*Sinhô, esta gente condongueira, esta gente feiticeira, tudo hoje prostra em vosso reá pé.*

**Rei**

*Ó secretário, em recompensa deste grande louvor amanhã no Rosário de Maria eu te dou uma coroa de flô*

(ao embaixador)

*E tu, patifão, entre por este reino a dentro com esta cabaçada toda, esta soldadada toda sem respeitá esta reá coroa? Tu não tem medo da excomunhão do padre Zuganga?*

**Embaixador**

*Não sinhô!*

**Rei**

*Pois tu merece leva muxanga matado de Congome – macho meus quandalho.*

**Embaixador**

*Sinhô, sou um falilhão lacato matuto que prostro em vosso reá pé pra rendê obediência a vós.*

**Rei**

*Pula a coite!*

### **Soldados**

(coloca-se de joelhos frente ao rei)

(canto)

*O amburé, amburé, Senhora nos acompanha. Olhai terna glória.*

### **Embaixador**

*Sinhô meu rei, sinhô de Mumbica e mombaça, pelo reboło. Licença peço,  
eu pra falá a Vossa Reá Majestade que eu sou ilustre embaixador  
que venho de Angola. Lá vi sua prima Dona Manuela que,  
aproveitando a minha viagem, manda lhe entregá esta bestagem.*

### **Rei**

*Aqui um ofiço de minha prima Dona Manuela, a rei soberana.*

*Príncipe, mia fia!*

### **Príncipe**

*Rei, pai, sinhô!*

### **Rei**

(ao príncipe)

*Cadê os cangaia zim branco põe nos focinho pra enxergá o caminho?*

(o príncipe entre um par de óculos ao rei. Este os coloca e “lê a carta”)

*Ofiço de minha prima Dona Manuela... Goiânia, Bahia, Anápolis,  
Itapuranga... Sabendo que vós anda nesta festa de floresta, neste  
congo e congresso, por isso lá nos largo dos coroné. Minha prima  
Dona Manuela, rangelo de rangelim, mastringo, mastringuelé. E tu  
embaixador, pode dizer o que quisé.*

### **Embaixador**

*Por mim responde os fidalgo que trago.*

### **Um guia**

*Quem tem boca não manda soprar.*

**Embaixador**

*Eu me chamo D. Manuel, vassalo de vossa reá casa, pronto que for do seu real serviço.*

**Rei**

*Sinhô D. Manuel, eu lhe faço Duque Mirante-mor, ganhando honra pra amanhã procurá em Portugá*

**Embaixador**

*Pula a coite!*

**Guias**

*(canto)*

*A sereia neste dia Dia de Santa Maria*

**Soldados**

*(ou: ganhando 400 réis mensal pra amanhã procurá em Portugá).*

*Ê, ê, ê, ê, ê!*

*Também neste dia de Santa Maria.*

**Rei**

*(grita) Udubá!*

*(aos soldados)*

*Porque vós não come lombo de zum falo nem lombo de zim galinha?*

**Um guia**

*Por que, enganlhão?*

**Rei**

*Porque vós não canta aquela canção ainda de carcominho que consola minha peita. Meu coração ficou tão jururuuu! Vós não fuça, vós não pururuca. Vós não canta aquela musiquinha de queti-quarteti?*

*(grita)*

*Viva Nossa Senhora do Rosário!*

**Guias**

*Nego araminá*

*Eh nego araminá Nego Congo adubá*

**Rei**

*Viva Nossa Senhora do Rosário!*

**Todos**

*Viva Nossa Senhora do Rosário!*

**Coro**

*Lá no céu tem sete estrela Nenhuma delas cobre a Lua, São Benedito tá  
no céu Oi-lê-rê*

*Pra não chegar pra nenhuma. Ô que, ô que, ojurá*

*Ó menina tão bonita*

*Com o olhar feito flor*

*Se eu morrer por estes dias Foi você quem me matou.*

*Coisa triste neste mundo É o amor de dois dono Quando um está  
dormindo O malandro perde o sono.*

**Todos**

*Viva Nossa Senhora do Rosário! Viva todos os que estão presentes!*

(final da parte dramática das embaixadas)

(entre as estrofes da música acima alguns figurantes dizem versos  
como:)

**Canções de despedida****Coro de soldados**

*Oh Senhora do Rosário*

*Venha ver que santa mais bela Tenha dó desse pretinho Enterrado  
em vossa capela.*

*Deus te salve casa santa Aonde Deus fez a morada É onde mora o cálix  
bento E a hóstia consagrada.*

**T odos**

*Nossa Senhora do Rosário Nós viemo da guerra!*

*Olha o nego araminá Ô, ô nego araminá.*

*Tem medo de branco Meu São Benedito Não sabe ler  
Não sabe escrever Porque ele é da mina Não sabe ler.*

*Vamo simbora gente Vamo simbora gente Nós já cantamos aqui Ê, ê, ê,  
simbora gente.*

*Adeus, adeus, adeus Meu caburé  
Até pro ano  
Si Deus quisé.*

*Adeus, adeus, já vou-me embora Vou com Deus e Nossa Senhora.*

*Adeus que eu já vou Me arretirando Vamos simbora  
Até pro ano.*

(BRANDÃO,1973 p.192).

ANEXO X

MAPA CONGADA VILA JOÃO VAZ

