

## 7

### Conclusão

“... a arma mais poderosa do opressor é a mente dos oprimidos<sup>1</sup>.”  
Steve Biko.

Em entrevista dada a Donald Woods, em 1972, o líder sul-africano afirma, ao sair da prisão pela primeira vez: *Ou você está vivo e orgulhoso ou você está morto, [...] morrer pode ser em si mesmo uma coisa politizadora*<sup>2</sup>. Steve Biko considerava que a mente dos homens negros devia se libertar da opressão política e cultural, que foi sendo construída lentamente pelo sistema social dos homens brancos.

A partir do entendimento do poder da consciência de si mesmo, do orgulho de ser o que se é a mente livre do homem negro sul-africano conseguiu derrubar um sistema de opressão racial legitimado pela ascensão do Partido Nacionalista na África do Sul. Essa maneira de pensar o homem negro foi mais um elemento de colaboração para o fim do *Apartheid*. A consciência de si próprio e, conseqüentemente, do grupo ao qual se pertence é uma característica da luta contra o opressor – a qual, embora seja aparentemente apolítica, é de enorme contribuição para o movimento político em si.

Biko é um dos idealistas do movimento de *consciência negra*, ele está inserido num contexto maior de valorização dos valores africanos, resposta a colonização e aos séculos de histórias silenciadas de resistência contra a opressão branca, que toda a África e os descendentes dos africanos da diáspora se davam conta na década de 60 do século passado. Na opinião do reverendo Maurice Colas:

“No momento assistimos um ressurgimento de tudo quanto é fetichismo e feitiçaria, envenenamentos de Ndoki. Si nós não tivermos um governo energético e forte será o retorno da barbárie e a anarquia pior que antes da chegada dos brancos, pois ainda existem os chefes costumeiros, suas autoridades e seus prestígios. Na minha opinião, é criminoso abandonar essas pessoas a elas mesmas. (...) A democracia supõe um estado avançado de civilização e vontade de instaurá-la antes de jogar o país no caos.<sup>3</sup>”

O parecer do padre é sintomático para entender, através do movimento religioso no Congo - República Democrática do Congo, próximo a sua independência (1960), como a busca pela liberdade de expressão da cultura negra e da autonomia política se

---

<sup>1</sup> Donald WOODS. **Biko. A história do líder negro sul-africano Steve Biko**. São Paulo: Editora Best Seller, 1987. p.79

<sup>2</sup> Id., p.14

<sup>3</sup> Dossier Etnographique R.P.Maurice Colas, MRAC, Tervuren.

dava em vários setores sociais e o branco mantinha sua visão etnocêntrica e salvacionista que repetia os moldes ocidentais como a verdadeira evolução humana. Era contra essa opressão mental que Biko lutava.

Nesse contexto, religiosos, sacerdotes e feiticeiros, artistas, músicos (como Felá Kuti), médicos (como Steve Biko), agrônomos (como Amilcar Cabral) e historiadores (como Amadou Hampatê Ba, Joseph Ki-serbo, Cheikh Anta Diop) tornam-se componentes do movimento africanista. O papel dos historiadores foi de re-escrever a história da África. As fontes orais, iconográficas, lingüísticas e arqueológicas passam a fazer parte do repertório de documentos utilizado pelo pesquisador, que entende como um ato político justificar a falta de documentos escritos, como causa do descomprometimento da classe com os estudos sobre África.

A crítica de construção da História da África e, conseqüentemente, dos seus descendentes na América foi também resultado dos novos paradigmas (novas abordagens, novos problemas, novos documentos) colocado pela revista dos *Annales*. Fernand Braudel, um de seus expoentes, foi professor de Joseph Ki-serbo, que deu continuidade as inovações no campo historiográfico criando em Dakar o Centro de Estudos de Desenvolvimento Africano. Em vários aspectos a escrita da história foi transformada, e a maneira de lidar com o tempo em cada sociedade<sup>4</sup> pôde ser observada com mais clareza. Assim, pôde-se compreender que a história da África delegada a um tempo a-histórico<sup>5</sup> foi também resultado da construção da idéia do tempo Moderno em que a prospecção do futuro foi um dos pilares experimentado pela sociedade ocidental<sup>6</sup>, e que de certa forma era antagônica a experiência de tempo das sociedades africanas naquele momento.

A História enquanto Ciência, que surgiu no contexto de constituição do tempo Moderno negou os processos históricos africanos e a nível individual negou aos africanos o poder de serem sujeitos. Como o próprio reverendo padre Colas diz “se o Museu [MRAC] não tivesse conservado todo esse patrimônio poderia reunir o que sobrou [do conhecimento sobre o passado] dentro de um cesto de lixo.” O branco (no sentido oposto do negro, representado pelo movimento de *consciência negra*) mesmo

<sup>4</sup> Cf. : HARTOG, François. **Regime d’Historicité**. Présentisme et expérience du temps. La librairie du XXIème siècle: Seuil, 2003.

<sup>5</sup> Cf.: KI-SERBO, Joseph (org.) **História Geral da África**. I Metodologia e pré-história da África. UNESCO: Comitê Científico Internacional para a Redação de uma História Geral da África, 1976.

<sup>6</sup> Cf.: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**. Para uma semântica de los tiempos históricos. Barcelona, Buenos: Ediciones Paidós, 2001.

quando diz respeito ao conhecimento sobre o passado africano se declara o detentor do saber. Ao contrário do padre Colas, por acreditar que os africanos e seus descendentes detêm o conhecimento sobre o passado ao qual estão ligados, que procurou desenvolver a pesquisa de maneira a contribuir com a escrita de uma das lacunas dessa História.

Apesar de o termo *consciência negra* somente ter se constituído como tal um século depois do período estudado, entende-se que a identidade coletiva dos grupos de congado durante a escravidão reforçava a auto-estima e, portanto, implicava mudanças políticas, que acumularam experiências de liberdade e conhecimento sobre o passado. Ao partir da premissa de que as marcas de suas identidades (mitos, ornamentos corporais, cantigas) são informações iconográficas, lingüísticas e orais que servem de pistas para a história da relação Brasil e África, os processos históricos de formação e de queda do antigo reino do Congo na África Central tornou-se foco dos estudos africanos; enquanto que o contexto social e político em que essas identidades coletivas se agruparam legalmente em Irmandades do Rosário no Brasil, mostrou que pensar o lugar político do escravo e ex-escravo do Triângulo Mineiro e do Alto Paranaíba no século XIX é pensar nesse movimento como mais uma das expressões da *negritude* na luta pela inserção na sociedade Moderna.

Oriundos de várias partes da África se uniam no reinado do Congo e rezavam para a Nossa Senhora do Rosário e o São Benedito, no sudoeste de Minas Gerais, no início do século XIX. Possivelmente, amenizavam, assim, divergências entre suas nações de origens africanas, constituíam uma família ampliada, mas nem sempre consangüínea<sup>7</sup>. Poderia se dizer que era por esse motivo que existiam as irmandades; no entanto, no interior dessa grande família, reafirmavam suas diferenças, não para manter rivalidades, mas para reelaborar maneiras de convívio bastante familiares entre eles<sup>8</sup>. As diferentes tradições durante a celebração de homenagem ao rei Congo mostram suas peculiares *batidas* – ritmos – e seus lugares específicos no ritual respeitando o enredo do mito e a ordem dos ancestrais. A memória social do congadeiro, reconstituída pelos indivíduos de geração em geração, repete a narração para explicar a existência das diferenças entre os grupos e as funções de cada um no ritual. Para os praticantes, o mito é coeso e faz sentido como explicação histórica do reinado, mesmo sem datas específicas no tempo cronológico, marca eventos do processo histórico do qual

<sup>7</sup>Cf.: GOES, José Roberto e MANOLO, Florentino. **A Paz das Senzalas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

<sup>8</sup> Cf.: SLENES, Robert. **Na Senzala uma flor**: as esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil sudeste século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

participaram seus antepassados. Por isso, entre outras referências, as regiões portuárias de embarque na África (que classificavam os escravos nos documentos oficiais, seja do governo, seja da Igreja), no caso, os congos e moçambiques tornaram-se personagens principais da narração; mesmo que os membros das Irmandades fossem homens oriundos também de Benguela, de Cabinda e de Cassanje, entre outros.

As circunstâncias que levaram o reino do Congo a ser o símbolo de resistência centro africana nas vilas e arraiais de Minas Gerais diz respeito a maneira como se deu a centralização de poder, a reorganização social que esse movimento trouxe para a própria dinâmica das *casas* e instituições político religiosas, a aliança entre o mani Congo e o vaticano, além da importância dos portos do litoral Congo e Angola para o comércio de escravos<sup>9</sup>. A experiência da dimensão política de formas de afirmação da identidade por meio de práticas católicas já havia sido utilizada na África Central, desde o século XVI. Os negros oriundos de regiões africanas do litoral Angola e Congo de certa forma conheciam a funcionalidade das irmandades católicas que tinham sido iniciadas por chefes políticos e religiosos africanos ainda em África<sup>10</sup>. Mas para além desses elementos outros aspectos culturais, sociais, religiosos e políticos envolveram a reprodução desse reino em vários reinados no Brasil: as rotas internas de captura de escravos, o papel diferenciado dos reinos de Cuba e Tio em relação ao do Congo no contexto do tráfico e das relações com os comerciantes e religiosos europeus. A história propriamente dos reinos, províncias e grupos étnicos da África Central, como também da região do atual Moçambique ainda tem muitas informações para ajudar na composição do contexto histórico dos africanos. Esses inventaram a tradição do reinado do Congo no Brasil, inclusive para possibilitar a identificação das diferentes representações do reino do Congo nas diversas regiões do Brasil e as relações triangulares nos diversos períodos históricos. A história comparativa entre o Brasil e a África Central, através das relações que produziram durante os quatro séculos de tráfico

<sup>9</sup> Cf.: THORNTON, John K. **A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico**. 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

<sup>10</sup> Em 1482 os portugueses aportaram na costa do Reino do Congo. A partir de então uma relação diplomática foi estabelecida entre ambos. Nas ilhas de São Tomé e Príncipe o comércio de escravos oriundos do Reino do Congo foi estabelecido. O contato com os portugueses foi acompanhado pelo espírito e o ideário dos missionários católicos. A elite dos povos dependentes do Reino do Congo começou a se utilizar de práticas e símbolos católicos como um suporte complementar aos valores tradicionais de proteção e ordenação dos tempos de guerra. Foi, durante o reinado do *mani* Congo, Afonso I (1509 e 1541), que o contato entre o que os europeus da época denominavam a corte real do Congo e os missionários católicos se aprofundou. Cfr. Richard GRAY. **Black Christians and White Missionaries**. Yale University Press New Haven and London, 1990. Kajsa Ekholm. **Power and prestige: the rise and fall of the Kongo Kingdom**. Uppsala: Skriv service, 1972.

ainda está por ser escrita, mas parte do conhecimento sobre essa relação está registrado na memória das culturas populares de matrizes africanas no Brasil, como o congado.

Portanto, a invenção desse passado comum, o reinado do Congo, por meio da variedade de bagagens culturais que compunham as cargas dos navios negreiros, só foi possível de ser interpretada a partir do conhecimento das experiências que os escravos e ex-escravos viviam em Minas Gerais. Em Salvador, Rio de Janeiro e Recife que eram grandes cidades portuárias, cosmopolitas, a re-estruturação das sociedades centro-africanas como reinado do Congo não foi possível. Mesmo que em Recife e Rio de Janeiro os números Congos, Angolas, Cassanjes, Benguelas, Cabindas que passaram eram muitos, os momentos históricos eram diferentes; o reino do Congo deixou o registro de sua fama, mas em nenhum desses lugares teve o destino comum dos africanos que no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba foram habitar.

De geração em geração, os praticantes do congado saturam o presente de passado, as relíquias da festa religiosa contam essa história de transposições de relações sociais, inter-grupais e ancestrais. Apesar da transposição de emblemas de poder, manifestações culturais, formas de organização política e religiosa ocorrer por toda África Central e conseqüentemente também pelos territórios do Novo Mundo, a partir do momento que esses homens atravessaram o Atlântico, as relações sociais centro africanas hierarquizadas – *casa*, mais velhos, *mfumus*, matrilinearidade – se materializam em emblemas distintos de cada nação do congado do sudoeste de Minas Gerais. Os artefatos e emblemas corporais como também as esculturas ritualísticas são expressões artísticas que metaforizam o lugar social de quem utiliza, ao distinguir os grupos no cortejo e marcar as idiosincrasias das camadas e instituições das sociedades centro africanas. Entender o processo de transposição material das heranças imateriais é decodificar as circunstâncias em que se deram as migrações forçadas ou não e as adaptações desses elementos das regiões específicas africanas para as regiões específicas de Minas Gerais.

Na cerimônia de coroação do rei Pedro II (1622-1624) no reino do Congo, segundo André Cordeiro cônego da Catedral de Mbanza, além dos tambores, que são expostos ao público apenas em ocasiões tais como morte, guerra ou coroação, encontravam-se “o apito (*nsembo ansuri*) que só podia ser tocado pelo rei, um dente de elefante (*mpung*) e uma campainha de ferro, simples ou dupla (*ngongi*).”<sup>11</sup>

<sup>11</sup> SOUZA, Marina Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002..p.89-90.

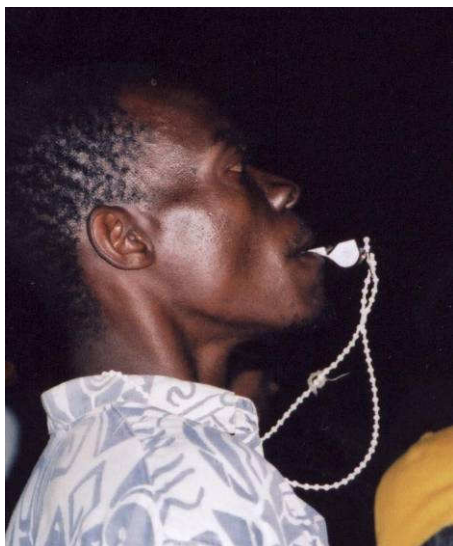


Figura 72 - Elias, 2º Capitão do terno Marinheirão na festa de Nossa Senhora do Rosário. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.



Figura 73 - Charqueada, 1º Capitão do terno Moçambique Pena Branca na festa de São Benedito. Uberlândia, 2003. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra.

Em Minas Gerais, tanto a campainha é usada quanto o apito. O apito é tocado pelos capitães, ele simboliza o status de capitão, que nas mãos do capitão é mais um instrumento de comando que musical. Já o sino é privilégio de alguns anciões como o Senhor Charqueada, o vovô do congado.

Se, por um lado, o apito, o tambor, a campainha de ferro são emblemas difundidos comumente nas cortes de várias regiões centro africanas; a *patangome*, instrumento utilizado pelo terno de Moçambique, ao contrário, não foi identificado como um emblema genericamente conhecido e utilizado (ainda que encontrado, por exemplo, entre os wafulero); por isso, provavelmente, representa um símbolo de outro setor social, de outro processo histórico. Como no estudo das cerimônias de circuncisão; apesar de serem comuns por toda a África, apenas alguns grupos étnicos como os Bwaka fazem a dança do Pele em volta do mastro. Seria algum de seus representantes que passaram por Minas e deixaram essa dança como patrimônio dos Marinheiros do congado? Pensar nesses elementos disformes do conjunto de elementos comuns é entender que nos detalhes residem peças importantes do quebra-cabeça da memória da diáspora.

É preciso continuar esse estudo, aprimorando uma metodologia de estudos que consiga comparar, averiguar, identificar aquilo que não é comum, tal como o sino duplo, como as *patangomes*, mas que foram discriminados no conjunto dos elementos com significados correspondentes na África Central. Quer dizer, aprofundar a investigação naquilo que não é comum, naquilo que aparentemente não faz sentido,

responder a questões específicas da micro história desses detalhes, como, por exemplo, qual a história desse pequeno grupo étnico Bwaka? Qual a sua relação direta ou indireta com alguma rota do comércio triangular? É um trabalho de formiga que busca dar vozes a eventos, pessoas e processos silenciados pela História hegemônica. No entanto, só faz sentido para a escrita da história comparada, se for aplicada também para a micro história de grupos minoritários no Brasil.

Assim, algumas pesquisas mostram nuances das organizações dos traficados, que apresentam como iorubas e bantos dividiam a diretoria da Irmandade do Rosário de Salvador, no século XIX<sup>12</sup>; enquanto, no Rio de Janeiro, um século antes, os angolas eram proibidos de serem membros da Irmandade de São Elesbão, pois eles já tinham a sua própria Irmandade, a do Rosário<sup>13</sup>. Esses estudos são essenciais para averiguar as circunstâncias explicitadas pelo próprio conjunto do congado do sudoeste de Minas Gerais, que nas suas Irmandades do Rosário não teve nenhum africano jeje ou nagô participando de maneira enfática da organização ritualística ou administrativa.

As associações religiosas dos *homens pretos* de devoção a santos católicos, como São Elesbão, Santa Ifigênia, São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, foram uma forma de ordenar suas diferenças étnicas e culturais em um espaço oficial no Novo Mundo. Ao afirmarem-se no interior do espaço católico leigo como um coletivo organizado, reconheceram a organização católica, porém, ao se dividirem entre angolas, congos, nagôs, jejes, dependendo das circunstâncias de povoamento da região, reafirmaram suas identidades. Outras pesquisas direcionadas aos acervos eclesiásticos, civis e mesmo criminais, do século XVIII e XIX da região do sudoeste mineiro poderiam fornecer mais pistas para a comparação entre as Irmandades dos sertões, do centro aurífero e de outras regiões no Brasil, além de ampliar o entendimento sobre as relações escravocratas da região pouco explorada<sup>14</sup>. Se por um lado, a falta de documentação e mesmo de pesquisa na área, na região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, não gera uma necessidade das cúrias e arquivos públicos das cidades da região de se organizarem para atender essa lacuna do conhecimento histórico, por outro, a manifestação cultural do congado preenche lacunas da documentação escrita,

<sup>12</sup> Cf.: REIS, João José. **Domingos Sodré. Um sacerdote Africano.** Escravidão, Liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>13</sup> Cf.: SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, séc. XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000. p.20

<sup>14</sup> Se não o único, um dos poucos trabalhos que tem na região sobre escravidão é o de Florisvaldo Paulo Ribeiro Jr. **De Batuques e Trabalhos.** Resistência Negra e a Experiência do Cativo – Uberaba, 1856/1901. São Paulo, 2001. Dissertação de Mestrado do Departamento de História da Puc-SP.

reafirmando suas raízes a partir das marcas identitárias e da oralidade que gira em torno do ritual.

O silêncio dessas fontes escritas preenchido pela memória do congadeiro traz a antiga região dos quilombos do Campo Grande como referência das experiências de liberdade num tempo mais recente. As vilas e freguesias, Axará, Sertão da Farinha Podre, Patrocínio e seus distritos (que constituíram a Comarca de Paracatu em 1815), como também Formiga e Tamanduá<sup>15</sup> estavam sob o olhar da política de incentivo a povoação, congruentemente com a destruição dos quilombos da rota de São João D'El Rei a Goiás. Em complemento com a política herdada da coroa portuguesa de captura de escravos fugidos e de distribuição de sesmarias, as irmandades leigas foram ocupando o lugar da burocracia que não chegava aos arraiais e vilas. Esse movimento procurava renomear os territórios submetendo, assim, os velhos habitantes à nova ordem. Na direção temporal da construção do domínio territorial, a ordem do tempo que se inicia com a política imperial de *expansão para dentro* é a inauguração do regime moderno de historicidade na região. Nesse sentido, as Irmandades, diferentes dos quilombos, eram entendidas como representantes, na área urbana, do tempo das regularidades, enquanto àqueles do tempo das irregularidades, na área rural.

No entanto, quando os congadeiros lembram dos quilombos, eles estão procurando marcar uma continuidade entre a época dos quilombos e das Irmandades, que só é possível como herança de resistência negra, como diferentes experiências de liberdade. Incomodados com a situação escravocrata e acreditando nos fundamentos trazidos do seu passado africano, a mínima margem de negociação que pudesse existir era evidenciada nas estratégias para a realização da expressão cultural. Ao assegurarem essa prática, seja nos quilombos ou seja no interior das Irmandades, traduziam uma ordem de tempo próprio das lembranças africanas que guardavam como patrimônio indivisível. À medida que reconheciam e expressavam uma identidade e se orgulhavam dela, foram capazes de incidir no fazer político de seus destinos, por intermédio de uma espécie de ressonância cultural que é ouvida até hoje nos *batidos* do congado.

Portanto, quando, por volta do século XVIII, a pressão portuguesa para acabar com os quilombos de Minas aumentou os homens – que se juntaram aos *preto-véios* no mundo do invisível – fizeram de sua passagem para o mundo de lá uma atitude política. Disse Steve Biko, *quando se está morto, não se incomoda com nada*<sup>16</sup>; ora, se o negro

---

<sup>15</sup> Atual Divinópolis/MG.

<sup>16</sup> Donald WOODS., op.cit. p.14.



não lutasse por sua liberdade, estaria morto – ainda que o sangue circulasse em suas veias. A morte física não era o único meio de concluir sua existência: desistir de ser negro também era morrer. Os quilombolas dessa região não morreram, ainda que estejam mortos, pois estão vivos nas lembranças dos seus descendentes e daqueles que com sua luta se identificam.

Ao procurar entender esse processo de construção da memória do congadeiro e, portanto, identificar as relíquias da tradição, verifica-se o diálogo entre as circunstâncias materiais e espirituais próprias da dinâmica centro africana, que expressa não apenas a língua de origem banto, mas também uma visão de mundo e significado de vida comuns<sup>17</sup>. Existem marcas da historicidade dos africanos e descendentes que foram recriadas e mantidas mesmo do outro lado do Atlântico; e, ao contrário do que o reverendo Colas acreditava, elas (as crenças em objetos encantados) não mantiveram os africanos presos ao mundo selvagem e caótico; foi através delas que eles abriram brechas na ordem do tempo Moderno e conquistaram espaços na sociedade ocidental.

A existência de uma rede de significados presentes em insígnias do ritual do congado permite identificar, por um lado, temporalidades distintas – daí serem expressões da mobilidade da memória que elas presentificam - e, por outro lado, a fidelidade às diferentes tradições do reinado do Congo inventadas nas circunstâncias históricas que surgiram. Os congos, os catupés, os moçambiques e os marinheiros são todos eles, fiéis às suas aporias e flexíveis às normas e regulamentações passadas que o presente exige adaptações. Portanto, mesmo que se tenha como ponto de partida uma visão de mundo comum banto, pensar a tradição fiel e móvel, como a memória<sup>18</sup> permite entender que a mobilidade dos processos memorialísticos não se opõe à fidelidade a uma tradição de origem, inclusive quando esta se reveste de formas diferentes que revelam o processo histórico vivido por seus herdeiros. A ordem de tempo, na qual o homem vive o presente incorporando literalmente o ente passado, ou seja, possibilita que através da espiritualidade o passado se materialize de corpo presente, foi salvaguardada como patrimônio imaterial aos descendentes de africanos no Brasil. Contudo, esse tempo presente, quando sincronizado com o passado, apresenta um dinamismo próprio, pois o indivíduo como porta-voz do ancestral toma atitudes diante das situações do hoje.

<sup>17</sup> Cf.: JANSINA, Jan. **Paths in the rain forest**. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: Wisconsin Press, 1990. p.95

<sup>18</sup>Cf.: LE GOFF, Jacques. “Memória” In:\_\_\_\_\_. **Memória – História**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda. Enciclopédia Einaudi. Vol.1, 1984.

A imagem da árvore permite pensar que as raízes de cada tradição que sustenta o tronco do reinado do Congo são extremamente longas, a cada curva da história, cada seca ou enchente das circunstâncias, modificam seu trajeto. A mobilidade e fidelidade da memória, expressa na diversidade das nações do congado, criam territórios culturais diversos, produzidos pelas circunstâncias em que se verificam historicamente as relações entre os fundamentos ancestrais dos ternos e os praticantes no congado. Portanto, o que é fixo na tradição do congado é a dinâmica de adaptação do velho ao novo, do avô e do neto que dançam na festa juntos<sup>19</sup>, que recontam o mito da Nossa Senhora do Rosário e do São Benedito, recolocam as relíquias na dinâmica do ritual e atualizam as relações de poder com os espaços oficiais. Isso acontece porque a visão de mundo ancestral dos homens da floresta da chuva – região equatorial africana – nunca foi dogmatizada<sup>20</sup>.

Nesse sentido, acredita-se que as Irmandades do Rosário e seus membros ocuparam vários papéis na sociedade escravocrata, em cada momento histórico encaravam as novas regras políticas como mais um desafio para que suas manifestações culturais não fossem oprimidas e continuassem a exercer uma dimensão política que propiciasse a inserção social. Com a ajuda dos ancestrais e das relíquias que fazem parte das metáforas que organizam essa ordem do tempo, o conhecimento sobre o passado se faz presente a cada novo desafio. A abolição da escravidão poderia desarticular essa função das Irmandades, como desarticulou as Juntas de Alforrias<sup>21</sup>; no entanto o *congado saiu nas ruas para comemorar*<sup>22</sup> e reafirmar que não iria parar. A manifestação religiosa vinculada às Irmandades, pós 1888, ganha um sentido de comemoração da conquista da liberdade, mas mantém a busca pelo respeito à expressão cultural e pelo lugar social de equidade junto aos cidadãos da Nação.

O capitão Brija, Waldomiro dos Reis, do terno Catupé do Martins, explica que o Congado *é uma hierarquia democrática, que foi formado, que nós batia a caixa numa senzala pra tê nosso sossego. Traz paz*<sup>23</sup>. Dizer que estão unidos por uma democracia é lembrar-se do significado da palavra à luz do senso comum, ou seja, que todos podem opinar. Significa ainda, no contexto do próprio ritual, que fazer parte do reinado do

<sup>19</sup> Cf.: KIDDY, Elizabeth W. **Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil**. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2005.

<sup>20</sup> Cf.: VANSINA, Jan., op.cit.

<sup>21</sup> Cf.: REIS, João José., op.cit.

<sup>22</sup> RIBEIRO, Shirley C. Entrevista concedida à Larissa Oliveira e Gabarra em Uberlândia/MG, 18/04/2008.

<sup>23</sup> REIS, Waldomiro dos. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 09/2000.

Congo não é obrigação e sim opção. No entanto, ao fazer parte, deve-se aceitar a hierarquia estabelecida pela tradição. Ser súdito do rei Congo exige cumprir com deveres específicos de um ritual hierarquizado pelas diferentes funções de cada grupo e de cada personagem. Quando Waldomiro dos Reis lembra a hierarquia, ele afirma a existência de uma estrutura fixa, que tem um sentido lógico para a prática e mitológico para os praticantes.

A hierarquia, que fala o capitão, representa os fundamentos da tradição, aquilo que só no tempo longo é passível de mudança. Waldomiro e outros capitães explicam que o congadeiro expressa seu dia-a-dia através do canto que entoa no ritual; portanto, nesse momento, aquilo que é a manifestação da tradição pode ser transformado, já que o dia-a-dia muda constantemente. A dinâmica do que se muda e do que se mantém é dada na prática, pois o reinado do Congo, em última instância, nas palavras do capitão, é a reunião dos irmãos do rosário no intuito de encontrar *paz*, através da expressão de suas *batidas*, para a situação do tempo presente. É viver aquilo que lhes é característico, familiar, que lhes assegura tranquilidade e conforto.

De geração em geração, os reinados do Rosário tornaram-se frestas de luz nas sombras do esquecimento, pois através dos nomes dos seus membros, das funções administrativas que ocupavam (e das que ocupam), das nações de procedência que constituíram (e das que representam), dos ornamentos que utilizavam (e utilizam), das relíquias que guardavam (e guardam) com esmero criaram um lugar de memória capaz de proporcionar a manutenção das práticas religiosas de matriz africana até os dias atuais. O enredo e cenário dos festejos do rei Congo trouxeram para a história os sujeitos que não couberam no guarda-chuva da Igreja Católica. Recuperar os atores que legitimaram nomenclaturas portuárias, objetos e gestos exóticos aos olhos dos europeus, no cotidiano, passa pela compreensão de que a legitimação de cada detalhe da manifestação ocorreu tanto oficialmente, quanto popularmente, tanto foi expressão de resistência, como de conformismo.

Esse olhar aproximado do congado e das danças e objetos etnográficos da África Central possibilita o encontro com as singularidades, fiéis a si mesmas na expressão das suas identidades específicas, pondo assim à mostra as raízes da memória desses tortuosos percursos das tradições. Possibilita, igualmente, uma compreensão mais rica do processo de construção, em cada momento histórico, de um projeto de negociação com a realidade – um projeto de horizonte político, portanto, que permite a unidade que frutifica no ritual do reinado do Congo. O reinado do Congo como fonte de

conhecimento da história da diáspora africana no Brasil amplia a escrita da história Moderna, à medida que apresenta outros sujeitos históricos para a formação do mundo Atlântico.

Separados pelos séculos de uma História hegemônica ocidental, tanto o congadeiro é tocado pelas fotos das danças africanas, quanto os africanos são tocados pelas fotos do congado brasileiro. Em visita ao Brasil, o filósofo e Senador da República Democrática do Congo, Ernest Wamba Dia Wamba, descreveu a sensação de se encontrar com a idéia de história afro-brasileira, depois de ver as fotos do bailado do Congo no Brasil, em 18 de julho de 2008:

“O Brasil toma consciência  
de sua história,  
história africana,  
de seus fundamentos,  
idéia de história afro-brasileira  
história meso-brasileira-africana-européia.  
As culturas mesmo que antagônicas  
não se destroem,  
elas se auto fecundam,  
mesmo que desigualmente  
É o samba,  
a consciência cultural do despertar,  
que reclama essa diversidade  
em toda sua personalidade.  
Eu também me reconheço no Brasil,  
afinal há uma comunidade ancestral,  
pode ela se apagar?”<sup>24</sup>”

A história do Brasil contada pelo despertar da memória dos congoleses através das fotos do congado seria o outro lado dessa mesma tese. De qualquer forma, encerra-se aqui a escrita de um fragmento da história da diáspora africana, espera-se que o estudo da história de partes da África Central que puderam ser despertadas pela memória dos congadeiros de Minas Gerais tenha conquistado avanços sobre o conhecimento dessa relação África Brasil e que novos estudos tragam novas perspectivas para o conhecimento desse passado, arraigado na memória de uma grande maioria do povo brasileiro.

<sup>24</sup> Essa poesia foi enviada por email privado, mas é possível de se ler outra versão em [http://www.pambazuka.org/pt/category/African\\_Writers/52027](http://www.pambazuka.org/pt/category/African_Writers/52027), acessado em 10/09/2008.