



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

LUCIANA PEREIRA DE SOUSA

CONGADAS DE GOIÂNIA: HISTÓRIA, MEMÓRIAS E IDENTIDADES NEGRAS
(1940-2000)

GOIÂNIA,
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFMG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFMG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Luciana Pereira de Sousa

3. Título do trabalho

Congadas de Goiânia: história, memórias e identidades negras (1940-2000)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Sônia Maria De Magalhães, Professora do Magistério Superior**, em 04/05/2021, às 13:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **LUCIANA PEREIRA DE SOUSA, Usuário Externo**, em 09/11/2022, às 11:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2045124** e o código CRC **080F557E**.

LUCIANA PEREIRA DE SOUSA

**CONGADAS DE GOIÂNIA: HISTÓRIAS, MEMÓRIA E IDENTIDADES NEGRAS
(1940-2000)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História

Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria de Magalhães.

GOIÂNIA, 2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Sousa, Luciana Pereira de
Congadas de Goiânia: história, memórias e identidades negras (1940-2000) [manuscrito] / Luciana Pereira de Sousa. - 2016.
165 f.: il.

Orientador: Prof. Sônia Maria de Magalhães.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2016.

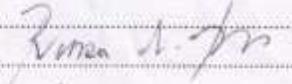
Bibliografia. Anexos.

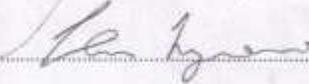
Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, lista de figuras.

1. Congadas. 2. Goiânia. 3. História. 4. Memória. 5. Identidade Negra.
I. Magalhães, Sônia Maria de, orient. II. Título.

CDU 1

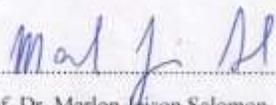
Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado **Luciana Pereira de Sousa**. Aos 26 dias do mês de setembro de dois mil e dezesseis (2016), com início às 14h30min, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Luciana Pereira de Sousa**, cujo título foi "**Congadas de Goiânia: história, memórias e identidades negras (1940-2000)**". A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº046/16-FH, de 23 de setembro de 2016, pelos seguintes Professores Doutores: **Sônia Maria de Magalhães (UFG)**, **Robson Mendonça Pereira (UEG)** e **Elias Nazareno (UFG)** e, como suplentes, **Leicy Francisca da Silva (UEG)** e **Ana Carolina Eiras Soares Coelho (UFG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às ~~15~~ horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato duas vezes **Aprovado**

Prof. Dr. **Robson Mendonça Pereira (UEG)** Ass.: 
 Decisão (Aprovado)

Prof. Dr. **Elias Nazareno (UFG)** Ass.: 
 Decisão (Aprovado)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Sônia Maria de Magalhães** Ass.: 
 Decisão (Aprovado)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador: 
 Prof. Dr. Marlon Leison Salomon

Secretária: 
 Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva

SOUSA, Luciana Pereira de. CONGADAS DE GOIÂNIA: HISTÓRIAS, MEMÓRIA E IDENTIDADES NEGRAS (1940-2000). Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História, da Faculdade de História, da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, UFG, 2º sem. 2016, 165 folhas.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a. Sônia Maria de Magalhães (UFG)

Presidente

Prof. Dr. Elias Nazareno (UFG)

Membro

Prof. Dr. Robson Mendonça Pereira (UEG)

Membro

Prof.^a Dr.^a. Ana Carolina Eiras Coelho Soares (UFG)

Suplente

Dr.^a. Leyci Francisca da Silva (UEG)

Suplente

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora, a professora Sônia Maria de Magalhães, pela orientação, paciência e acolhimento.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior – Capes pelo financiamento da pesquisa.

Ao Programa de Pós-graduação em História da UFG pela possibilidade de desenvolvimento da pesquisa, sobretudo, aos funcionários Marco Aurélio, Dayanne e Héliida pelo pronto atendimento e esclarecimentos.

Aos professores Ana Carolina Coelho e Elias Nazareno pelas excelentes orientações durante a qualificação, que foram essenciais para a construção do trabalho final. Ao professor Elias, em particular, por ter me apresentado o pensamento decolonial, através de autores como Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano entre outros, cujas leituras foram valiosas, para pesquisa e, sobretudo, para o desenvolvimento de um pensamento crítico descolonizado. Muito obrigada!

Gostaria de destacar minha gratidão ao meu querido mestre Alex Ratts, por te me apresentado ao mundo das congadas, da pesquisa e das relações raciais, sobretudo, por me ter apresentado Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e tantas outras mulheres e intelectuais negras(os) cujas obras e trajetórias são inspirações para minha vida. Pela companhia e incentivo no trabalho etnográfico, nas entrevistas. Suas contribuições são tantas que precisaria de muitas páginas para descrevê-las. Serei eternamente grata. A toda equipe do LAgente. Muito obrigada pelas discussões, inquietações, dúvidas e esperanças compartilhadas.

Agradeço ao Paulo Brito do Prado por ter me apresentado aos congos de Goiás e também pela indicação de referências bibliográficas e documentos para pesquisa. Muito obrigada, você é um grande pesquisador e excelente pessoa.

As minhas amigas e inseparáveis companheiras Márcia Panther, Abadia Cordeiro e Janaína de Jesus, que desde a elaboração do projeto e ingresso no curso de História dividiram comigo cada momento, cada vitória, descoberta e frustração, que souberam me acolher e acalmar nos momentos de angústia e desespero.

Ao Peterson Martins que com seu olhar crítico e sincero me provocou para importantes questões, que muito acrescentaram na construção desse trabalho.

Ao Mário Eugênio pelos conselhos, conversas e orientações. Muito obrigada!

Feitas essas considerações, quero agradecer a minha família, que é a razão da minha vida, especialmente minha mãe, por sua doçura e compreensão. Ao meu pai pela sua infinita sabedoria. As minhas irmãs: Otilia, Lucilene, Damiana e Cláudia, especialmente a Cláudia e Damiana pelos exemplos de luta, determinação e coragem tanto nos estudos quanto na vida. Aos meus irmãos: João, Cícero, Gilvan e Beto que apesar da distância compartilham dessa luta. As minhas queridas sobrinhas: Aczia, Sophia e Maria Luisa: o amor que emana de vocês é fôlego pra minha existência.

Ao meu cunhado Ricardo Fernandes pelo suporte diário em casa, no computador, na formatação do texto. Muito Obrigada!

Por fim, quero manifestar minha eterna gratidão aos congadeiros e congadeiras de Goiânia, que me receberam com generosidade e afeto em suas casas e festas; abriram seus arquivos; concederam-me extensas entrevistas, além das conversas formais e informais, no decorrer da pesquisa de campo. Não poderia de deixar de mencionar aqui a Valéria Eurípedes e seu Onofre Costa, os Senhores Carlos Gonçalves, Wilson Lima e Ozório Alves, pela imensa contribuição, contribuição, não só nas entrevistas, mas na disponibilidade em sanar minhas dúvidas por telefone, Facebook, pessoalmente. Muito obrigada! Esta pesquisa sem vocês não seria possível. Aos senhores Osório Alves, Wilson Lima, Thiago Chagas, o rei José Vicente da Vila João Vaz. Ao senhor Gumercindo, a Senhora Enriqueta, Luiz Carlos, Lidiane Rodrigues e Senhor Adiar Rodrigues, Maria, Divina, Vera Lúcia. Muito obrigada!

Enfim, agradeço a todos e todas que, direta ou indiretamente, contribuíram para este importante momento da minha vida. Tenho plena ciência de que as páginas escritas são demasiadamente limitadas diante do imenso aprendizado adquirido no decorrer desses dois anos e seis meses.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir a questão das identidades por meio das congadas e irmandades negras de Goiânia. Utilizando fontes orais e escritas nossa abordagem busca identificar o processo de formação das festas de congada na periferia da cidade, desde o início nos anos 1940 até os anos 2000. Assim, nossa pesquisa busca responder às seguintes questões: Como ocorreu o processo de formação das festas do Rosário e das congadas na periferia de Goiânia? Qual o sentido das festas do Rosário e congadas em Goiânia? A quem elas interessam? A partir das perspectivas teóricas da História Cultural, sobretudo, a vertente pós-colonial, analisaremos o sentido da identidade congadeira enquanto condição da cultura negra, inserida em uma cidade que, em pouco mais de quatro décadas, se tornou uma metrópole urbana, cujo desenvolvimento foi marcado por um histórico de segregação dos trabalhadores e trabalhadoras pobres e negros (as), cuja luta por moradia, trabalho, assistência social e, sobretudo, suas formas de agir e pensar o mundo possibilitaram afirmações identitárias, baseadas em uma ideia de comunidade fundamentada na memória ancestral e ressignificação do cativo bem como nos princípios de solidariedade e fraternidade das irmandades negras. Nossa análise compreende como esses processos se tornaram relevantes no conjunto das interpretações acerca das festas e seus significados e como esses agentes negociam e se movimentam na cidade. Nosso interesse é, fundamentalmente, perceber, por meio da análise das fontes, sobretudo a oralidade e a pesquisa etnográfica, como ocorreu a territorialização dessas festas na capital de Goiás e como a organização das mesmas conduz à afirmação de uma identidade negra congadeira.

Palavras chaves: Congadas, Goiânia, memória e identidade negra.

ABSTRACT

This work aims to discuss the possibilities of the existence of black identities in congadas and brotherhoods of Goiania. Using oral and written sources, our approach seeks to identify the process of formation of parties on the outskirts of the city, beginning in the 1940s and being completed in late 1990. Thus, our research sought to answer the following questions: how the process occurred formation of the Rosary festivities on the outskirts of Goiania? What is the meaning of the Rosary parties in Goiania? Who they interested? From the postcolonial theoretical perspectives and decolonais, we analyze the meaning of congadeira identity from its black culture condition, set in a city that, in just over four decades became an urban metropolis, whose development was marked by a history of segregation of workers and poor and black workers, whose struggles for housing, work, social assistance and, above all, ways of acting and thinking the world allowed identitarias statements, based on an idea of community founded on principles of solidarity and fraternity of black brotherhoods. Our analysis understand how these processes have become relevant in all the interpretations of the parties and their meanings, as these agents negotiate and move in the city. Our interest is fundamentally realize through the analysis of sources, especially orality and ethnographic research as did the territorialization of these parties in Goiás capital and the organization of the same lead to assertion of a black identity congadeira.

Keywords: Congadas, Goiânia, Memories and Black Identity

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Sede das festas N.S. do Rosário em Goiás.....	65
Mapa 2: Localização das Festas de Congadas em Goiânia.....	112

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1:Acampamento dos primeiros trabalhadores de Goiânia 1936.	78
Foto 2: Setores Oeste e Vila Nova.	81
Foto 3: Congos no batismo cultural de Goiânia 1942.....	102
Foto 4: Terno Rosa e Branco – Vila Santa Helena.	121
Foto 5: Altar na cara do Rei Ozório de Paula – Vila Abajá- 2014.....	123
Foto 6: Fundação da Irmandade 13 de Maio em 1971 – Vila Abajá.	125
Foto 7: Altar “Barraca da festa” – Vila Mutirão- 2014.	128
Foto 8: Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz - 2014.	134
Foto 9: Terno Verde e Preto da Vila João Vaz- 2014.	135

LISTA DE FIGURAS

Figura 01:	74
Figura 02:	82
Figura 03:	138

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CONEGO – Coordenadoria Municipal para Assuntos da Comunidade Negra

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

LaGENTE – Laboratório de Estudos de Relações étnico-raciais, espacialidades e gênero.

IPLAN – Instituto de Planejamento

MNU – Movimento Negro Unificado

SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

LISTA DE QUADRO

Quadro 01:.....	139
-----------------	-----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I: CONGADAS E IRMANDADES NEGRAS: EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS TRANSATLÂNTICAS	31
1.1 CENTROS AFRICANOS: RELIGIOSIDADE E PODE	31
1.1.2 O rei do Congo.	35
1.2 A DEVOÇÃO DO ROSÁRIO: AS DEVOÇÕES NEGRAS NO CONTEXTO DA DIÁSPORA	42
1.2.1 As comunidades centro-africanas no Brasil.....	46
1.2.3 As congadas e a festa do rei congo no interior das irmandades negras.	51
1.2.4 As festas do rei do congo.....	57
1.3 AS CONGADAS EM GOIÁS	60
2. CAPÍTULO II – AS COGADAS E A CIDADE	69
21 BREVES APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA DE GOIÂNIA: A EXCLUSÃO DOS TRABALHADORES, MIGRANTES, POBRES E NEGROS	69
2.2.1 A expansão urbana de Goiânia e a formação dos espaços das congadas.....	91
22 AS CULTURAS NEGRAS E OS LUGARES MARGINAIS	93
23 AS CONGADAS NOS PRIMÓRDIOS DA CAPITAL: A PARTICIPAÇÃO DOS CONGOS NO BATISMO CULTURAL DE GOIÂNIA.....	102
Capítulo III: TERRITORIALIZAÇÃO DAS FESTAS: MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE NEGRA	108
3.1 A VILA SANTA HELENA E A CONGADA EM ROSA E BRANCO.....	114
3.2 A VILA MUTIRÃO E A CONGADA EM AZUL E BRANCO.....	124
3.3 A VILA JOÃO VAZ E A CONGADA EM VERDE PRETO	130
3.4 O SENTIDO DA FESTA, MEMÓRIA E IDENTIDADE NEGRA	136
3.5 OS SÍMBOLOS: O MASTRO, A BANDEIRA, O BASTÃO E A COROA	140

3.6 IRMANDADES E CONGADAS E O SENTIDO DE COMUNIDADES NEGRAS
143

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 147

REFERÊNCIAS150

ANEXOS160

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo investigar os sentidos e valores que as festas do Rosário e as congadas em Goiânia exercem na vida e na existência daqueles que fazem delas, sua forma de pensar e agir no mundo. Utilizando fontes orais e escritas, nossa abordagem busca identificar o processo de formação das festas na periferia da cidade, desde o início dos anos 1940 até os anos 2000.

Assim, nosso problema partiu, fundamentalmente, das seguintes questões: Como ocorreu o processo de formação das festas do Rosário e congadas na periferia de Goiânia? Qual o sentido dessas festas? A quem elas interessam? A partir das perspectivas teóricas pós-coloniais analisaremos o sentido da identidade congadeira enquanto condição de cultura negra, inserida em uma cidade que, em pouco mais de quatro décadas, se tornou uma metrópole urbana, marcada por processos históricos de segregação dos trabalhadores e trabalhadoras pobres e negros(as), cuja luta por moradia, trabalho, e direito a cidade, e sobretudo, suas formas de agir e se pensar em grupo possibilitaram afirmações identitárias, baseadas em uma ideia de comunidade, fundamentada nos princípios de solidariedade e fraternidade das irmandades negras. Nossa análise busca compreender como o processo de construção das festas se tornou-se relevante no conjunto das discussões acerca das culturas e identidades negras em Goiás.

Nosso estudo visa contribuir para a desconstrução das interpretações sobre as congadas, uma vez que eram compreendidas meramente como sincretismo religioso das manifestações folclóricas regionais, como amplamente tratada pelos folcloristas e antropólogos. Visamos, pois, perceber, por meio da análise das fontes orais e escritas, bem como a pesquisa etnográfica, como ocorreu a territorialização desses grupos na capital de Goiás e como a organização das festas conduz à afirmação de uma identidade negra congadeira.

No âmbito da pesquisa, procuramos entender a relação entre a identidade e memória, ou seja, como a articulação de elementos africanos, elementos que estão presentes nos cantos, nos gestos, nas danças, na semântica dos cantos, danças, nas performances públicas dos cortejos, precisamente os elementos de ocidentalização, sobretudo, do catolicismo, como: as rezas, as novenas, as procissões e as promessas e como elas proferem uma identidade negra congadeira, subalternizada e invisibilizada no circuito cultural da cidade; e de que forma atua como resistência aos processos de violência material e simbólica, por meio das condições de trabalho e luta pela dignidade humana na periferia de Goiânia.

O interesse pelas manifestações da cultura negra e pelas congadas em Goiânia, iniciou-se ainda na graduação por meio de uma de pesquisa de iniciação científica, realizada no Laboratório de Estudos de relações étnico-raciais, espacialidades e de gênero – LaGENTE, coordenado pelo professor e pesquisador Alex Ratts, no Instituto de Estudos Sócio-Ambientais –IESA/UFG. O referido laboratório constitui-se de uma perspectiva interdisciplinar, envolvendo pesquisadores e estudantes entre os níveis de graduação e pós-graduação, das áreas de Geografia, Antropologia, História, Ciências Sociais, Educação e Artes.

Desde 2008, existe no interior do LaGENTE um grupo de pesquisadores(as) que por meio dos projetos de pesquisa: *Trajetórias Intelectuais e Territorialidades Negras (2004/2012)* e *Trajetos, lugares e territórios congadeiros: práticas socioespaciais, relações raciais e de gênero nas Congadas e Festas do Rosário em Goiás (2011-2013)*, realizaram estudos acerca das congadas em Goiás. Desse esforço resultaram várias pesquisas de iniciação científica, diversos artigos publicados, uma monografia, uma dissertação de mestrado e duas teses de doutorado. Desses estudos delimitou-se alguns dados importantes: o mapeamento das festas do Rosário e congadas no Estado de Goiás, incluindo a capital; constatação da invisibilidade das congadas na esfera pública em Goiânia, quando comparadas com as festas realizadas em outras cidades do Estado; existência de perspectivas educacionais e produção de saberes no interior das congadas e irmandades negras de Goiânia. Além disso, as pesquisas produziram fontes bibliográficas, etnográficas, iconográficas e principalmente a produção cartográfica, cuja importância foi imprescindível para realização da presente pesquisa.

Feitas essas considerações, o presente trabalho, entende congadas como festas, como afirmou Brandão, “festa de preto”, com a presença de novenas, missas, cortejos, refeições coletivas, cantos, danças e fogos de artifícios.

A congada é composta por três esferas indissociáveis: religiosa, social e cultural. Em linhas gerais, a esfera religiosa compreende as missas, as novenas e os ritos sagrados das congadas. A parte social corresponde aos almoços, cafés e jantares coletivos bem como os bingos, leilões e bailes, envolvendo apresentações artísticas e momentos dançantes, como por exemplo, realização de forrós e pagodes. A parte cultural trata-se dos cortejos e apresentações das congadas na esfera pública da cidade. São momentos em que os ternos desfilam nas ruas, portando instrumentos, sobretudo os tambores, cantando, dançando e louvando os santos padroeiros, num ritual que

envolve fé, devoção, memória, história e ancestralidade em conformidade com Silva (2008), Brandão (1985), Katrib (2009), e Silva (2010).

No Brasil, as congadas foram discutidas no interior do conjunto de estudos e pesquisas etnográficas acerca das festas populares, sobretudo, aqueles dedicados aos festejos folclóricos. Importantes pesquisadores e folcloristas registraram e descreveram as festas de congadas, congado e ou simplesmente congos, em diversas localidades do território Brasileiro. Não identificamos uma explicação histórica para o fato de que em algumas regiões a terminologia congado prevaleceu - como é o caso de Minas Gerais. Em Goiás, na maioria das festas usa-se o termo congada, com exceção da cidade de Goiás onde utiliza-se apenas a denominação congo.

Para Câmara Cascudo (2001), na obra *“Dicionário Brasileiro de Folclore”*, congada é uma expressão popular ligada a cânticos e ritmos sincréticos, que misturam música e dança de matriz africana, sobretudo do Congo e de Angola, fazendo referência aos reis congos e a rainha Nzinga, difundida no Brasil no século XVII, assim Cascudo, (2001 p. 149) afirma:

Congada, congado, congo: folguedo de formação afro-brasileira, em que se destacam as tradições históricas, os usos, os costumes tribais de Angola e do Congo, com influências ibéricas no que diz respeito a religiosidade. Lembra a Coração do rei do congo e da Rainha Ginga de Angola, com a presença da corte e seus vassallos. Trata-se de um ato que reúne elementos temáticos africanos e ibéricos, cuja difusão vem do século XVII. As congadas como representação teatral representam sempre a luta entre mouros e cristãos, sendo a vitória dos cristãos terminando com a conversão dos mouros, que são batizados no final.

O autor aponta as regiões brasileiras em que há congadas, destacando apenas as regiões Norte e Sudeste. Para ele, as congadas seriam uma representação teatral do processo de conversão do Reino do Congo e Angola ao Cristianismo e das batalhas entre Cristãos e Árabes, que ao final da encenação os Árabes/Mouros são convertidos ao cristianismo.

Mario de Andrade (1982), em seus estudos sobre a música e cultura popular brasileira, fez referência às congadas, contudo, suas definições são semelhantes as de Câmara Cascudo, acrescentada das interfaces com a cultura e religiosidade indígena e a festa do Divino Espírito Santo, em São Paulo bem como aspectos entrelaçados da religiosidade, música e dramatização dos enredos, isto posto, as congadas são inseridas no amplo repertório de músicas e danças da cultura popular brasileira.

Monteiro e Dias (2010), apresentam um cenário amplo acerca da presença das congadas no Brasil, consideram os diversos enredos e tramas que envolvem essas manifestações, também acrescentam o Norte, Nordeste e Centro-Oeste, Monteiro e Dias (2010, p. 357) nos colocam:

Tendo-se desenvolvido nas festas de coração dos reis congos, a maior parte das congadas atuais é de simples cortejos com música e dança, sem enredo dramático, algumas delas já sem ligação com as irmandades negras. É o caso dos famosos maracatus nação pernambucanos, que hoje se apresentam por ocasião do carnaval. Outras formas regionais das congadas de cortejo são os catumbis catarinenses, os Moçambiques do Rio Grande do Sul; os congados, Moçambique e marinheiros de São Paulo; os vilões, catopés, marujos, congos, penachos e Moçambique do congado mineiro; os congos de Goiás; as bandas de congo do Espírito Santo; a cambinda da Paraíba; as taieiras e cacumbis de Sergipe, entre outros.

Estes autores analisaram as manifestações da cultura tradicional brasileira a partir de categorias de análise macro-temáticas, aqui destacadas em itálico. As congadas são compreendidas a partir da historicidade das *irmandades negras* enquanto “mediadoras da inserção social do negro” (p, 366), na sociedade colonial, que por meio dos cultos dedicados a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, disseminou por todo o país os cortejos dos *reis congos* – cortejos estes que remetem as celebrações de coroações dos reis e rainhas na África Central.

As congadas, portanto, são representações teatrais de *conflitos interétnicos* entre os reis congoleses e povos vizinhos, do ponto de vista dos negros, e as batalhas entre *cristãos e mouros*, do ponto de vista dos portugueses, também tratadas como *guerra justa*. Além disso, as congadas e festas dos reis negros estão inexoravelmente associadas ao “mito” da expansão do cristianismo, além das *epopéias de marinheiros portugueses*, amplamente difundidos no imaginário social dos folguedos tradicionais brasileiros, que na leitura dos afro-brasileiros presentes nas irmandades negras, essas mesmas epopéias foram resignificadas e traduzidas por meio da jornada da travessia transatlântica de milhares de africanos a bordo dos navios negreiros. (MONTEIRO E DIAS, 2010, p. 366).

Corroborando ainda a definição de Silva (2010), onde congada é uma manifestação da cultura negra cujos ritos e símbolos formam uma trama das relações sociais que envolvem seus membros, ou seja, “como um ritual que põe em relevo aspectos significativos da realidade do negro” (SILVA, 2010, p.28).

Considerando todas essas definições, as congadas são manifestações transatlânticas, instituídas na diáspora negra africana para as Américas, durante o tráfico Atlântico de africanos escravizados do século XV até o XIX. Marcadas por relações assimétricas de poder, desde a formação do colonialismo português, nos centro-africanos à consolidação do sistema escravista da África para as Américas, bem como a violência colonial e o terror racial característico das sociedades colonizadas. Assim, os festejos em louvor aos Santos de devoção negra e os eventos

festivos das congadas remontam ao encontro intercultural entre os povos bantus e missionários do catolicismo leigo Ibérico na África Centro-Occidental. Logo, os cultos, as divindades bantus e os louvores aos Santos padroeiros do catolicismo fundiram-se a partir de múltiplas ressignificações e tradução de códigos e signos culturais baseados em interpretações análogas dos dois sistemas culturais, segundo Mello e Souza (2002), e Rios (2008).

No Estado de Goiás estão presentes desde o período da formação das primeiras vilas, ainda no período da mineração, cujas festas podem ser vistas em várias cidades, tais como: Cidade de Goiás, Niquelândia, Pirenópolis, entre outras. Considerando as significativas mudanças e transformações, adaptações e ressignificações ao longo do tempo, as congadas em Goiás constituem importantes vertentes das culturas afro-bantus.

Na cidade de Goiânia sua presença remete ao início da década de 1940, com a formação de irmandades e ternos ou grupos de congada em diversos bairros da capital, que hoje conta com três espaços festivos, duas irmandades constituídas e oito ternos concentrados na região Noroeste e Medanha da capital goiana e região metropolitana, especificamente nas cidades de Aparecida de Goiânia e Goiânia. Entretanto, nossa pesquisa se ocupa da trajetória de três grupos de congadas em Goiânia: A Irmandade e congada 13 de Maio, localizada na Vila Mutirão, a Irmandade de Nossa Senhora do da Vila João Vaz e a Congada do Rosa e Branco da Vila Santa Helena.

Compreende-se por meio dessa pesquisa que a necessidade de estudos sobre as congadas constitui importante e instigante debate acerca das identidades e memórias dos diversos grupos de homens e mulheres negras que por meio da festa e da memória ancestral apresentam formas alternativas de ver o mundo em detrimento das percepções eurocentradas e ocidentalizadas, além de constituírem como instrumentos de resistência frente aos processos de opressão racial, social e epistêmico. Por outro lado, o presente estudo, também ajudará desconstruir imagens simplificadas e até mesmo estenotipadas acerca dos grupos negros e suas manifestações culturais no Estado de Goiás.

REFERENCIAL TEÓRICO/METODOLÓGICO

Os pressupostos teóricos do presente estudo são oriundos da História Cultural, sobretudo, a vertente pós-colonial. Essa perspectiva aponta as culturas negras na modernidade como expressões de resistências à hegemonia da cultura ocidental. Nessa perspectiva, as culturas negras constituem na práxis cotidiana saberes contra-hegemônicos. Na história da modernidade, encontramos o discurso que fixou a ideia de superioridade europeia. Discurso este, imposto no contexto da construção dos paradigmas brancos europeus, tais como os conceitos de religião, de corpo, filosofia, leitura de mundo e entendimento sobre a vida. As imposições desses paradigmas são, portanto, resultado do pensamento colonial, como afirma Quijano, (2010).

O discurso de superioridade, portanto, foi construído junto a práticas de dominação, que não acompanharam o discurso da modernidade, uma vez que possui como uma de suas características a separação entre discurso e experiência. Essa separação entre prática e experiência no discurso da modernidade colocou diversos povos em situação subalternizada e tal subalternização foi utilizada como justificativa para a opressão e violência colonial.

Nesse sentido, dentre elas, consideramos a escravidão que, “se tornou interna a civilização ocidental” assim como, a “cumplicidade óbvia entre escravidão e *Plantation* como os regimes coloniais revelaram existir entre racionalidade e a prática do terror racial”, (GILROY, 2001, p.98).

O conceito de diáspora tem sido associado a migração forçada, ocasionada pela escravidão africana, e, como consequência, a experiência negra fora do continente africano, apoiando-se na ideia de “retenções culturais africanas”, (GILROY, 2001, p. 307). Nesta perspectiva, nossa pesquisa se apoia na crítica ao discurso colonial realizada pelos decoloniais e os de conceitos de diáspora e Atlântico Negro desenvolvidos por Paul Gilroy, (2001), cuja tese apresenta a experiência da opressão racial como fundamento para o desenvolvimento das culturas negras nas Américas.

De acordo com Gilroy, (2001), as culturas negras se desenvolveram na luta pela sobrevivência ao terror racial da colonialidade. Estas culturas estariam representadas, sobretudo, pela música, o principal instrumento de resistências e (re)construções de significados entre os grupos que possuem em suas histórias a experiência da escravidão. Segundo Gilroy, (2011, p.173):

As músicas do mundo do Atlântico negro foram as expressões primárias da distinção cultural que esta população capturava e adaptava as novas circunstâncias. Ela utilizava as tradições separadas, mas convergentes do mundo atlântico negro (...) como meio para avaliar o progresso social acusado pela autocriação espontânea sedimentada pelas intermináveis pressões conjunta da exploração econômica, do Racismo político, do deslocamento e do exílio.

Assim, ele sugere que a experiência da escravidão e do exílio condicionou a busca por instrumentos de resistência entre as comunidades negras em torno do atlântico. Através da música e de outras performances relacionadas à oralidade, estas comunidades reconfiguraram-se a partir de elementos culturais ligados à racialidade e à africanidade. A diáspora, neste caso, é representada pela metáfora do Atlântico Negro e pode ser entendida como um universo transnacional, edificado a partir da experiência da escravidão negra no mundo moderno que teria causado, além do terror racial, interações, diálogos e processos interculturais entre o mundo atlântico, que seria composto por elementos do mundo Africano, Europeu e Americano, incluindo o Caribe.

Sobre as identidades, consideramos a constatação de Michel Agier (2001), ao afirmar que os processos históricos sociais recorrentes nas últimas décadas, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, com a crescente mundialização, colocaram em evidência, por um lado, a relação entre identidade e lugar, pela rápida circulação das informações, acesso aos meios de transportes, tecnologias, e as comunicações e por outro, as dissociações entre locais e cultura por causa da circulação rápida das informações, das ideologias e imagens.

Dessa forma, para Agier, as discussões sobre as identidades constituem hoje a tônica das questões culturais. Nessa perspectiva, as identidades estão cada vez mais fragmentadas e deslocadas, evidenciando sua crise. Por outro lado, ainda, com a emergência da globalização, elas são convertidas em princípios orientadores da vida pessoal, bem como formas de mobilização social e resistência.

No conjunto de vários estudiosos sobre as identidades, utilizamos Stuart Hall (1996), e Ventura *et.al.* (2006), cujas pesquisas afirmam cada vez mais o caráter transitório, múltiplo, fluido e instável das identidades. Ao invés de serem fixas, com lugares geográficos definidos, coesas e coerentes. Na era da globalização, fala-se das identidades transnacionais, incompletas e transitórias, destituídas de local definido e nem territórios fixos em oposição aqueles cuja ênfase centrava-se a identidade nacional.

Todavia, o conceito de identidade cultural na perspectiva trabalhada, não pode ser pensado exclusivamente por uma visão linear da história, nem por uma perspectiva evolutiva de tempo,

e menos ainda como retorno às origens. A identidade encontra-se em constante construção e negociação e, portanto, está sempre se construindo e se fragmentando, de modo que não pode mais ser apreensível em sua totalidade. É cada vez mais fluída, móvel e em formação. Hall, (1996, p.65), sugere que:

A identidade não é tão transparente ou tão sem problemas como nós pensamos. Ao invés de pensar a identidade como um fato que, uma vez consumado, possa, em seguida, ser apresentada pelas novas práticas culturais; deveríamos pensá-la, talvez, como um “produção” que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente a representação. Esta visão problematiza a própria autoridade e a autenticidade que e a expressão “identidade cultural” reivindica como suas.

A citação acima aponta a perspectiva inconclusa da identidade, embora ela se constitua de referências históricas concretas por meio da experiência, mas é sempre um processo, uma construção, nunca está pronta, acabada. Ao tomar o cinema caribenho como exemplo, Stuart Hall (1996), chama atenção para o fato de que não é mais possível tomar a representação como uma simples oposição binária de diferença, preto/branco, homem/mulher, mas partindo do jogo da diferença, metáfora utilizada para apreender os duplos sentidos demarcados entre a representação e a coisa representada, “em diferentes lugares e tempos, em relação a diferentes questões, as fronteiras estão remarcadas, (HALL, 1996, p.65).

Sendo assim, as identidades são pensadas como posicionamentos marcados pelo tempo e espaço. Quando alguém fala é preciso perceber de onde e em nome de quem se fala. Como afirma Stuart Hall (1996, p. 65), “todos nós escrevemos e falamos desde um lugar e um tempo particulares, desde um local e uma cultura que nos são específicas”. Essa perspectiva nos leva a pensar as congadas a partir de sua historicidade, levando em conta as contradições, as negociações, os agenciamentos e conflitos, tendo em vista as posturas dos atores sociais e dos conflitos e ressignificações como elementos que marcam a trajetória desses grupos.

Mas como pensar as congadas por essa perspectiva? Como perceber essas contradições e de que forma é possível perceber como a identidade reivindicada pelos grupos de congo são também identidades em construção ou uma identidade cultural? Se essa identidade não pode ser apreendida, uma vez que está sempre em construção e ressignificação? Para responder a essa questão, acreditamos que os conceitos de tradução, hibridismo e diferença, desenvolvidos entre outros autores, por Homi Bhabha (1998), sejam bastante elucidativos.

Homi Bhabha apresenta uma leitura do hibridismo considerando as ambiguidades e duplicidades como duas características fundamentais deste conceito. Ao tentar explicar o

sentimento de superioridade com relação aos colonizados, como membro da elite indiana e o de inferioridade frente aos colonizadores ingleses, ele demonstra a ironia colocada, na qual dois sistemas de valores se sobrepõem, se questionam, se relativizam e, portanto, apresentam suas imagens híbridas.

O hibridismo, portanto, confronta os discursos culturais que buscavam descrever os sujeitos coloniais. Para tanto, ele propõe duas metodologias: *análise de imagens*, que seria o reflexo, a substância, o referente, ou seja, é fixo e previamente determinado, e *a análise ideológica*, que seria análise do discurso do referente, cujo princípio fundamental é a clausura *ideológica*, ou seja, a contradição existente no discurso do referente. Por ser um autor vinculado a discussão literária, e considerar a literatura como prática discursiva, o autor chama atenção para a existência de um espaço entre a ação e a interpretação, o que ele chama de *terceiro espaço*, que seria o intervalo entre significante e significado em que considerando o processo sócio-histórico e ideológico do sujeito evidencia o hibridismo.

Ao buscar romper a lógica do sujeito universal iluminista, se colocando como herdeiro de Franz Fanon, sobretudo, a partir das leituras das obras: “*Pele negra, mascaras brancas*” e “*Os condenados da terra*”, Bhabha anuncia a pós colonialidade como tentativa de compreender a realidade a partir da superação da visão binária. Dessa maneira, a natureza das experiências dos povos na diáspora se apresenta na hibridez de seus discursos e, portanto, não é apreensível na ação em si, mas nas características performáticas da ação marcada pela diferença. Em suas palavras Bhabha, (1998 p. 69):

A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produzirá uma história de progresso civil, um espaço para o *Socius*; seu presente, desmembrado e deslocado, não conterá a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. Os olhos do homem branco destroçam a corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.

Ao se tomar o trabalho de Fanon, Bhabha como referência elenca dois pontos fundamentais na construção das identidades em contextos coloniais: o primeiro seria a ideia *de existir* para ter uma relação de alteridade com outro. O segundo a *cisão*, que seria o desejo de ocupar o lugar do outro, ou seja, é o desejo do homem colonizado de ocupar a posição de superioridade do colonizador, também tomado pelo desejo de vingança.

Nesse sentido, considerando os contextos das identidades dos povos em contextos coloniais se deu na diferença, mas não a diferença colonial, diferença como *différance*, na perspectiva de Derrida (1991). A diferença ou a *différance*, como tratada por Derrida, é um conceito escorregadio, cujo significado não se pode apreender de forma total, porque há algo sempre que escapa, que desliza, escorrega, como nos coloca Derrida, (1991, p.42/43):

Ainda que "diferença" não seja nem uma palavra nem um conceito, tentemos não obstante uma análise semântica fácil e aproximativa que nos conduzirá ao acesso daquilo que está em jogo. (...) O que se escreve diferença será, portanto, o movimento de jogo que "produz", por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença é a "origem" não-plena, não-simples, a origem estruturada e *différance* das diferenças. O nome de "origem", portanto, já não lhe convém.

Dessa maneira, a identidade dos povos coloniais não se constitui a partir do ser, mas da diferença no sentido derridariano. Não apresenta uma relação binária de diferença pautada na supremacia do ser. Para Derrida, há dentro dos próprios textos as incoerências como a relação significante (imagem) e significado (conceito). Na diferença, o sujeito emerge como significante do eu e qualquer signo só existe na relação com o outro.

Entretanto, o pesquisador deve sempre problematizar os enunciados dos discursos por meio das imagens (*locus* de enunciação) dos sujeitos em questão. É uma recuperação dos processos históricos, dada a ideia de ambivalência da ação dos sujeitos históricos em seus discursos e performances. Rompe-se com a visão binária de diferença. O eu em relação ao outro não se apresenta mais de forma binária, ou, em uma relação oposta, contrária, mas se apresenta em uma visão holística da diferença. Não se trata mais do que lá ou cá, mas a partir do meio, no intervalo, interstício que marca a diferença.

Então, nessa perspectiva, como atenta Cancline (2001), tradução como reconversão¹ do trabalho do historiador e ou antropólogo, ou seja, trata-se da recuperação dos processos históricos de hibridização dos sujeitos, bem como a identificação das contradições internas nos ciclos de

¹ Reconversão para Cancline são as estratégias que os sujeitos elaboram para sobreviverem em determinadas situações, por exemplo, o pintor se converte em designer, os artesãos adaptarem seus artesanatos e a usos modernos. "busca-se converter um patrimônio em (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em novas condições de produção e mercado" (CANCLINE, 2001, p. 22).

hibridização². A tarefa do pesquisador não é mais fazer descrições, mas ver a presença na ausência, o dito no não dito, recuperar os processos históricos de forma situacional e relacional. É esse caminho que pretendemos seguir.

A metodologia utilizada se baseia na História Oral, conforme Verena Alberti, (2004), e Thompson, (1998). Tais autores apresentam a diversidade de possibilidades, formas técnicas e qualitativas de uso da História Oral para pesquisas científicas. Alberti afirma que a história oral oferece inúmeras possibilidades ao pesquisador, uma vez que articula os acontecimentos da História oficial com a história de vida dos sujeitos envolvidos. Partindo do princípio de que boa parte das manifestações culturais de matriz africana não possui arquivos e corpus documentais escritos. Recorrer à oralidade não foi para nós tão somente uma opção metodológica, como também uma necessidade inevitável.

Thompson (1998), define História Oral como “a interpretação da história e das mutáveis sociedades e culturas através da escuta das pessoas e do registro de suas lembranças e experiências” (p. 2). Tal metodologia, basicamente, é a forma de construção de fontes para pesquisas por meio da realização de entrevistas em áudio ou vídeo. Entretanto, a História Oral ainda é constantemente questionada de sua legitimidade enquanto fonte de pesquisa e tratada com bastante desconfiança por muitos historiadores e pesquisadores de áreas afins. Está diretamente associada com a história dos povos subalternizados e possui caráter intrinsecamente interdisciplinar, como, por exemplo, a sociologia, antropologia e psicologia.

O autor ressalta, ainda, que a História Oral se ocupa de quatro potenciais temas na contemporaneidade: *as vozes ocultas, tradições orais, esferas ocultas e histórias de vidas*. Especificando ainda mais a ideia do autor, embora pareça bastante interessante e até potencialmente produtivo, a construção de biografias e histórias devidas de médicos, advogadas, grandes líderes, proprietários de terras, líderes nacionais e internacionais, ou seja, homens e mulheres de camadas sociais elitizadas.

² Ciclos de hibridização são processos históricos de formação de identidades mais heterogêneas a outras mais homogêneas, e depois a outras relativamente mais heterogêneas, sem que nenhuma seja “pura” ou planamente homogênea. (CANCLINE, 2001, p.20)

Entretanto, a História Oral se ocupa, na contemporaneidade, de oferecer voz aos extratos sociais que por estarem as margens do poder, não possuem possibilidades de terem suas histórias de vidas experiências registradas e documentadas em arquivos. Por outro lado, as *esferas ocultas* são distribuídas em três subesferas. Em primeiro lugar, os extratos sociais que recebem pouca atenção da historiografia, como por exemplo, a história das famílias, do cotidiano, a história da infância e da velhice. Em segundo, as *esferas ocultas* são também temas relacionados ao crime, à violência, às drogas, à prostituição, aos jogos, ao banditismo etc. Temas dos quais as pesquisas demandariam perigo e muitos riscos aos pesquisadores. Razão pela qual são dificilmente encontrados registros em arquivos. (THOMPSON, 1998, p.17).

A terceira esfera, oculta para o autor, é do trabalho informal, a exemplo dos ofícios alternativos dos trabalhadores tanto das grandes fábricas, bem como do sistema financeiro, analisados pelo autor na Inglaterra e Japão. Se pensarmos a realidade de países como o Brasil, que possui um grande contingente de trabalhadores informais, a História Oral muito tem a contribuir com a história do trabalho e da economia brasileira.

Outra esfera oculta apresentada pelo autor é a história dos mitos e das tradições. Os estudos acerca desses temas são, em geral, tratados como folclore, como manifestações tradicionais, como deformação da história e da memória, entre muitas outras perspectivas. Porém, o autor chama atenção para uma análise voltada para a relação entre as histórias desses mitos e os grupos sociais que o compartilham. Desse modo, a história apresenta tantas e distintas possibilidades que seu valor metodológico modificou profundamente as estruturas de várias disciplinas como a sociologia, a história e, mais recentemente, a psicologia.

Alberti corrobora com as abordagens de Thompson ao tratar não só dos potenciais temas da História Oral, como também pelo seu valor metodológico. Ao elaborar um manual de história oral a autora aponta minuciosamente a riqueza e amplitude da pesquisa em História Oral, que é dispendiosa de tempo, trabalho árduo e delicado, pois, se trata de vidas em curso e ao mesmo tempo, demasiadamente envolvente e apaixonante. Explica como elaborar um projeto, realizar entrevistas, transcrições e análise das mesmas. Não pretendemos, aqui, descrever todo o processo sugerido pela autora, processo do qual nos apropriamos em nossa pesquisa, mas apontar brevemente a parte fundamental para o texto final - a análise.

A análise de uma entrevista obedece aos mesmos critérios da pesquisa histórica com documentos escritos, ou seja, o mesmo tratamento que historiadores concedem aos documentos

escritos (análise interna, externa, interrogação). A autora sugere a perspectiva do “documento monumento”, de Jacques Le Goff (1990), que afirma que todo documento é um monumento e que o historiador deve desmontá-lo e reconstruí-lo para poder interpretá-lo.

A análise se deu a partir da relação entre memória, oralidade, história e identidade, conforme apontam Halbwachs, (2004), Pollak, (1989) e Bosi (1987), para quem a memória é o lugar social da identidade, pois, não somente os fatos são guardados, mas também a maneira de ser e de pensar de um tempo outrora. Especificando ainda mais essa relação, o autor afirma que os sentimentos experimentados pela lembrança são reavivados, ressignificados no ato de lembrar o passado no presente. Nesse sentido, a memória, para o autor, é um reflexo das experiências sociais e coletivas que o indivíduo vivenciou e que foram, com o tempo, reforçadas pelas suas experiências. Por essa razão, para Halbwachs (2004), toda memória individual é um reflexo da memória coletiva partilhada pelo grupo social que ele pertence. Dessa maneira, Thompson (1998), corrobora a perspectiva de Halbwachs, pois defende que os historiadores deveriam fazer história oral, correlacionando a compreensão e interpretação das histórias de vidas das pessoas individualmente, abrangendo também as histórias das sociedades de forma mais ampla.

Bosi em sua obra, *“Memória e Sociedade, lembranças de Velhos”*, foi de grande valia, pois nos conduziu aos meandros da história narrada oralmente, as particularidades e complexidades acerca de um acontecimento. A autora, amparada em Halbwachs, afirma que a memória é na verdade, um chamado do presente, é preciso, portanto, perceber que o passado é uma experiência difícil devido às inúmeras transformações ocorridas ao longo do tempo, ou seja, a distância temporal entre a experiência do passado e o momento de rememoração no presente. Assim, a memória, nessa perspectiva, o relato representa uma relação complexa do passado e é particularmente articulada a partir das várias contingências do tempo presente, portanto, cheias de significados a serem interpretadas.

Nesse sentido, o relato de um memorialista apresenta uma narrativa mais densa e complexa do que a linearidade de um documento escrito, isto porque ela articula elementos do tempo passado e todas as contingências e transformações do tempo vivido, incluindo as necessidades e intenções do tempo presente do narrador. A autora ressalta, ainda, que o relato narrado oferece uma via privilegiada de elementos da história com a cotidianidade, pois os sujeitos, ao narrarem suas memórias, o fazem articulando a experiência do passado com as

particularidades do cotidiano, as alegrias, as tristezas, as decepções, os medos, os silêncios, as rupturas, as perdas. Todos esses elementos constroem a narrativa e nem sempre estão explícitos no discurso do narrador.

Isto posto, a autora recomenda que o entrevistador precisa ser paciente e ter sensibilidade para não enquadrar e nem preencher as “lacunas” das entrevistas com interpretações baseadas em modelos ideológicos. É preciso, pois, atentar para a história de vida do narrador como um todo, para evitar o risco de produzir interpretações equivocadas baseadas essencialmente nas convicções do entrevistador em detrimento do narrador. Essa referência nos tornou particularmente interessante, pois, a sensibilidade proveniente da leitura da referida obra nos permitiu atentar para a complexidade das histórias narradas pelos congadeiros de Goiânia. As complexas relações estabelecidas pelos grupos, com suas revoltas, dificuldades, lamentos, intrigas e conflitos.

Por fim, nossa análise também considerou o conceito de memória subterrânea de Michel Pollak, (1992). Partindo do amplo debate no campo da história acerca da Memória e da História, sobretudo, depois dos ensaios do historiador francês Pierre Nora (1993), e a definição de lugares memória, Pollak afirma, que para além dos lugares de memória e da memória coletiva dos grupos dominantes que constroem a história oficial, há também memórias subterrâneas dos grupos socialmente à margem do poder e dos interesses dos historiadores profissionais. São memórias que não são explicitadas, mas silenciadas e que, muitas vezes, serão evocadas somente em um futuro distante. Por isso elas se mantêm submersas nas intimidades das relações sociais e familiares, entre os grupos que a compartilham.

Para o autor, essas memórias abriram caminhos para novas abordagens da História Oral. Não se trata, necessariamente, de historicizar histórias que já não existem, mas recuperar processos de subversão “que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível” e que “afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (POLLAK, 1989: p. 3-15). Nesse sentido, conforme observa Pollak, essas memórias vêm causando disputas de memórias, tendo em vista, por um lado, a luta social dos grupos minoritários ao reivindicarem reconhecimento de suas identidades e denunciarem os processos de marginalização e subalternização aos quais foram submetidos e, portanto, confrontando a memória oficial. Por outro, estabelecendo um novo campo de análise entre a história e a memória para o qual a história oral se torna imprescindível.

Nesse sentido, a análise das entrevistas considerou fundamentalmente esses três conceitos fundamentais: a história, memória e oralidade, ressaltando que a oralidade tem acompanhado a história dos povos africanos e seus descendentes no Novo Mundo. É preciso considerar, portanto, a oralidade como a grande guardiã e portadora da história dos africanos e dos afrodescendentes na diáspora. Também utilizamos algumas fontes escritas para o diálogo e problematização das entrevistas. Dos documentos analisados destacamos o estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz, o Estatuto da irmandade 13 de Maio, o livro “*Relação dos discos gravados em Goiás*”, (1983). O relatório final de mapeamento das festas do Rosário IPHAN, 2008. E também algumas reportagens publicadas no jornal *O Popular*.

A pesquisa será dividida em três capítulos. No primeiro, trataremos dos processos de recriação e ressignificação das congadas a partir da modernidade, tendo em vista um de seus aspectos mais relevantes - a diáspora africana para o Novo Mundo. Veremos que as congadas se constituíram como festividade religiosa híbrida no interior das irmandades de homens pretos, os quais praticaram um catolicismo híbrido, o catolicismo negro, baseado em uma relação de negociação e conflitos com o sistema colonial, sobretudo, a Igreja Católica, até o final do Período Imperial Brasileiro. Com advento da modernização do país e o complexo contexto sociocultural, sobretudo, das mudanças estruturais no interior da Igreja Católica, as congadas e irmandades de homens pretos passaram da perseguição à autonomia, vez que padeceram de profundas mudanças na forma de atuação e participação na sociedade, ou seja, estabeleceram novas formas de negociação e reinvenção de suas heranças culturais ancestrais. No caso do Estado de Goiás, a partir da década de 1970 se desenvolve um processo de valorização das festas populares, concomitante ao processo de reorganização da Igreja, no qual se instituiu uma nova relação com os segmentos populares. No bojo dessa conjuntura, as congadas, no conjunto da sociedade, passam a ter novos significados e, portanto, são novamente fatores de agenciamentos das identidades nas cidades goianas.

No capítulo II, discutiremos o projeto de construção da cidade de Goiânia, inserido no sistema representações da modernidade, cuja prática acabou excluindo do espaço urbano planejado os trabalhadores, migrantes e pobres. Partindo desse projeto, discutimos as circunstâncias econômicas e sociais em que os primeiros congadeiros chegaram à Goiânia, ou seja, como migrantes, trabalhadores, pobres e pretos. A partir de duas obras específicas Brandão (1977), e Baiocchi (1983), analisamos aspectos das relações raciais em Goiânia. Assim,

percebemos que na sociedade Goiânia existe o mundo das relações raciais dividido pelas desigualdades entre brancos e negros. Logo, a cidade planejada, democrática, a cidade de oportunidades é para aqueles que possuem recursos e estão inseridos no grupo racial hegemônico. Por fim, analisaremos a participação de um terno de congo no batismo cultural da cidade, tendo em vista a importância desse evento no conjunto das representações sociais sobre a da cidade.

No capítulo III, analisamos as entrevistas concedidas pelos congadeiros e congadeiras de Goiânia com intuito de perceber como se formaram os três núcleos festivos da cidade: *As congadas da Vila Santa Helena, Vila João Vaz e Vila Mutirão*. Discutimos como as congadas, manifestações das culturas negras, inseridas no espaço urbano caracterizado pela segregação socioespacial, ao mesmo tempo em que afirma elementos de ocidentalização, por meio da identificação com o catolicismo e afirmação desde como religião hegemônica da festa, na prática, apresenta a consequente resistência aos mecanismos do *terror racial*, bem como legítimos aspectos de africanidade como elementos essenciais de manutenção da história e identidade coletiva do grupo. Dessa forma, por meio da realização da festa, com seus rituais e símbolos, se insere no sistema de representação coletiva como agentes que desestabilizam e subvertem a ordem imposta. Veremos que por meio da realização das festas os congadeiros afirmam a identidade negra na cidade e formam uma comunidade de pertencimento, em conformidade com os princípios das antigas irmandades negras. Desse modo, a organização das festas do Rosário e as congadas se apresentam na cidade como a *contracultura da modernidade* feita por dentro, uma vez que consiste na reinvenção e ressignificação dos saberes africanos, que continuam existindo no âmbito dos sistemas culturais pós-coloniais.

1.CAPÍTULO I – CONGADAS E IRMANDADES NEGRAS: EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS TRANSATLÂNTICAS

O presente capítulo propõe dissertar acerca das congadas e irmandades negras no Brasil cuja história remete ao movimento da diáspora negra dos centros africanos³ para as Américas, de maneira mais geral, e para o Brasil, de forma mais específica. As festas de coroação dos reis negros, o rei do congo e os eventos festivos as congadas para a comemoração e celebração da escolha de um monarca remontam à tradição dos centros africanos de coroarem um rei e festejarem durante dias com rituais repletos de simbologias e utilização de insígnias de poder – coroa, cedro, manto entre outras, cujo significado conferia ao monarca conjugar poderes religiosos e seculares, sendo ritualizados e ressignificados no processo de imigração forçada dos milhares de africanos escravizados na diáspora centro-africana para as Américas. De acordo com a historiografia especializada, sobretudo, os estudos de Mello Sousa (2002), Thornton (2009), Vansina (2010) e Miller (2009), as relações de poder mediadas pelas relações religiosas, sobretudo uma nova interpretação do catolicismo no Congo, deram origem as festas dos reis negros e as congadas que resignificaram os sentidos de comunidade centro-africana no Brasil, principalmente por meio das associações e irmandades de homens de cor. Mostraremos que no Brasil e, especificamente no Estado de Goiás, as congadas e as festas do Rosário com a presença de reisados foram consolidadas no interior das irmandades negras, que durante o século XIX essas agremiações, devidos diversos fatores, sobretudo, pela relação conflituosa com a Igreja Católica foram sendo descaracterizadas, todavia, as festas dedicadas á reis e rainhas ou simplesmente congadas, foram traduzidas como manifestações da cultura popular presentes em diversas cidades do Estado de Goiás.

1.1 CENTROS AFRICANOS: RELIGIOSIDADE E PODER

Pigaffeta e Lopes (2015, p. 89-109) e Marina Mello e Souza (2002 p. 45-56), mostram que no final do século XV o Reino do Congo era uma região composta por vasta extensão territorial que compunha a África Centro-Occidental, constituía um reino relativamente

³ O termo Centro-africanos é utilizado pelos historiadores para designar a região da África Central de onde vieram os povos denominados bantus, no Brasil conhecidos como congos, angolas, cabindas e benguelas, ou seja, a extensão territorial que atualmente corresponde a toda África Central e partes da África Austral, sobretudo, Angola. Porém mais importante do que a dimensão territorial os autores defendem que os centros-africanos corresponde aos povos que partilharam uma base cultural comum, sobretudo de influência do Congo, Umbundo e Ovibundo.

estruturado e organizado em províncias: Soyo, Mbata, Wandu, Nkusu, que eram administradas por chefes locais provenientes de linhagens familiares de longa duração. O sistema político/administrativo era centralizado em torno de um Rei, o qual era chamado de Mani Congo que vivia na Capital do reino, Mbanza, que posteriormente foi batizada de São Salvador, pelos portugueses. Os monarcas, para os centros africanos, eram autoridades sagradas e seus poderes eram igualados aos das divindades. Quando o reino prosperava lhe era atribuído o reconhecimento, porém, quando ocorriam catástrofes como as secas e a fome a responsabilidade também era conferida a ele. Nesse sentido, a centralização do poder era mantida pela autoridade administrativa e simbólica do monarca.

A divisão administrativa do reino ocorria em duas funções: havia províncias administradas por chefes locais cujo poder era advindo das relações familiares e ancestrais. Por outro lado, existiam outras províncias para as quais o próprio Rei indicava um representante para governar. Geralmente, esse representante era vinculado às linhagens familiares do próprio Rei.

A sociedade era dividida entre Mbanza – as cidades e Lubata – as aldeias rurais. As cidades eram, geralmente, chefiadas pelos representantes dos estrangeiros que tinham autorização para governar. As aldeias passavam para Mbanza por meio do líder religioso Kitomi, que recolhia o excedente de sua produção e levava à Capital para a manutenção do reino e do seu governante.

A atividade econômica era basicamente agrícola, com extração de marfim e cobre em algumas regiões específicas, em uma economia de subsistência na qual não havia grande concentração de recursos.

A escravidão era outro aspecto econômico de alguma relevância, mas não preponderante. Conforme historiadores renomados nessa questão, como Lovejoy (1982), e Thornton (2004), a escravidão no Congo e em toda África Centro-Occidental era um fator que movimentava a economia local, mas não configurava um sistema econômico qualificado como ocorreu na escravidão moderna.⁴

⁴ É importante perceber a diferença conceitual entre a escravidão na África, aqui especificamente a África Central, antes da chegada dos europeus e a escravidão atlântica. Segundo Thornton (2004, p 125) deve-se considerar que a escravidão na África configurava a única forma reconhecida pelas leis africanas de propriedade privada que gerava algum rendimento, ao contrário da Europa que a terra era considerada a principal forma de propriedade privada vigente no sistema legal, por isso a escravidão ocupava uma posição inferior. Apesar das sociedades africanas utilizarem da escravidão como fonte de recursos isso não significa que vivessem em sociedades escravizadas, pois, a escravidão não era a base da economia e sua utilização era marginal. De acordo com Lovejoy, (1982, p. 9) a escravidão só passou a ser uma instituição quando o escravo se transformou em elemento essencial da economia e

Os escravos eram de origens diversas e os principais mecanismos de dominação eram as guerras, as dívidas e o penhor. Além disso, de acordo com Miller (1977), outra forma comum de escravidão na África Centro-Ocidental estava relacionada à perda de contato com as linhagens de origens, por isso alguns grupos passavam a depender e prestar obediência forçada á outras linhagens, ou seja, eles geralmente perdiam o direito ao nome de sua linhagem de origem e por isso se tornavam uma espécie de “classe” subalterna obrigada a adaptar-se aos costumes, regras e vontades de outros povos. A dominação por dívida era geralmente por meio do penhor. Algumas pessoas não conseguindo pagar suas dívidas deixavam alguns membros das famílias como garantia e com o tempo esses membros acabavam perdendo o contato com seus familiares sendo incorporado as de seus régulos. Além do penhor e da perda de linhagem havia também a escravidão por guerras. A prática de levar como prisioneiros povos vencidos nas guerras era comum, pois, os grupos incorporados pelos cativos serviam também de símbolo de poder e prestígio para aqueles que os dominavam. Conforme Lovejoy, (1982), a quantidade de membros incorporados significava e prestígio e poder para os grupos guerreiros.

Conquanto, a prática da escravidão na sociedade congoleza era um elemento que produzia algum excedente para as elites nas cidades por meio da exploração das terras e prestação de serviços e, conforme Thornton, (2004), movimentava parte dos recursos que sustentavam a pequena nobreza que vivia em torno do Rei. No entanto, esses escravos acabavam, muitas vezes, sendo inseridos nas linhagens familiares, sobretudo, pela via materna, já que, considerando que eram sociedades matrilineares, as mulheres eram responsáveis pela continuidade dos nomes das famílias e dos bens, agregando, por isso, também os escravos adquiridos. Mesmo que o estigma

isso só ocorreu com a instituição da escravidão atlântica. Por outro lado, é preciso considerar a noção de escravo para o pensamento europeu e o pensamento africano. No pensamento ocidental escravo está ligado a noção de privação da liberdade individual. Logo o escravo é o individuo que perde o controle de seu corpo, de sua prole e se torna uma mercadoria que pode ser comprada e vendida, portanto, a escravidão é antítese da liberdade. Porém no pensamento africano a escravidão está ligada a perda da linhagem familiar, que também constitui uma forma de exploração e por vezes podem ser vendidos para saldar dívidas, mas não está ligada a perda da liberdade individual, mas a perda de um pertencimento coletivo. (Thompson 2015, p, 3). Para aprofundar nessa questão consultar: THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico 1400-1800*. São Paulo: Campus, 2004; LOVEJOY, Paul E. The volume of the Atlantic slave trade: a synthesis. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 23, n. 04, p. 473-501, 1982 e THOMPSON, E, C. A escravidão na Africa e escravidão no Atlântico. Cia UFG, 2015.

de escravo fosse algo difícil de ser apagado, com o tempo esses mesmos escravos acabavam incorporados às linhagens familiares de seus régulos e deixando, portanto, a condição de cativo.

O sistema religioso dos centros africanos, de acordo com John Thornton (2009), dividia o mundo em duas esferas: o mundo dos vivos, das coisas perceptíveis e visíveis, e o mundo dos mortos, dos espíritos e das coisas invisíveis, ambos separados pelas águas. Conforme nos diz Mello e Souza, (2006, p.63):

O mundo dos visíveis é habitado por pessoas negras que nele aparece e desaparece por meio do nascimento e da morte e que experimenta atribulações provocadas pela ação de coisas ruins e contra os quais as pessoas buscam proteção dos poderes voltados para o bem. O mundo do além é habitado por ancestrais e espíritos diversos que afetam a vida das pessoas neste mundo, diretamente ou por intermédio de algum líder religioso. (...) Todo acontecimento excepcional, bom ou ruim, é explicado tendo por referência ao outro mundo e seus rituais estão centrados na água ou em túmulos, as duas principais vias de comunicação entre os dois mundos.

Conforme descreve a citação acima, na cosmovisão bacongo as coisas do mundo visível eram explicadas, sejam elas boas ou ruins, pela intervenção de seres sobrenaturais do mundo invisível que estava além-mar. Assim, o sistema religioso era a base de explicação para as coisas do mundo terreno, suas dores, alegrias e infortúnios.

No panteão das divindades havia *Nzambi Mpungu*, deus maior que tinha seu poder e autoridade considerados universais, entenda-se regional/local. Seu poder poderia ser mediado por outras divindades menores que serviam de intercessoras entre os humanos e *Nzambi*. As divindades eram geralmente chamadas de *kilundus* e eram vistas como deuses *nzambi* ou no plural *jimzambi*. Para John Thornton (2009), os centros africanos acreditavam em seres espirituais que residiam em outro mundo, que se dividiam em dois grupos: os espíritos distantes e os poderosos. Para o autor, ao analisar os trabalhos de antropólogos, tanto africanos quanto africanistas, as divindades seriam as almas dos familiares falecidos, portanto, dos seus ancestrais. Outra característica fundamental das religiões centro-africanas era o culto às divindades territoriais, *os nkises* e, conforme descreve Thornton (2009), era realizada a construção de altares para adoração aos deuses. Esses altares eram, geralmente, construídos em lugares públicos, pois a proteção da divindade deveria ser coletivamente compartilhada por toda a comunidade. As cerimônias aconteciam ao ar livre, em espaços públicos onde todos pudessem ver e compartilhar coletivamente a proteção daquela divindade. Para adoração das divindades territoriais, *nkisi*, faziam-se altares, chamados de *kiteki*. As divindades tinham preferências por locais altos, como as montanhas, margens de lagos, riachos e terrenos que ainda não haviam sido cultivados. Thornton (2009), descreve relatos de cronistas, por exemplo, Manoel Ribeiro, um missionário

português que visitou a região de Ndala e Kabasa, em 1672, e relatou a existência de vários santuários dedicados aos *nkisis*, com rituais e cerimônias em diversas regiões. Esses altares eram construídos em vias públicas impressionaram os viajantes pela diversidade de divindades cultuadas e pelo prestígio social que tinham. Havia também diversos amuletos para proteção contra as feitiçarias.

Com a chegada dos portugueses a partir de 1483, as religiões tradicionais do Congo se modificaram em vários aspectos, pois incorporaram diversos ritos e ensinamentos do catolicismo, de acordo com Thornton (2009), isso ocorreu porque os cerimoniais das divindades centro-africanas possuíam muitas semelhanças com os rituais cristãos e que por isso a entronização dos ritos católicos, em muitos aspectos, lembrava os próprios rituais *bacongo* e *kicongo*, que pode ser sintetizado na crença de um deus com poderes universais, mediado por divindades terrestres que tinham seus cultos ofertados em altares públicos e privados. Essas semelhanças teriam levado os africanos a interpretar o catolicismo a partir de seus próprios códigos culturais, entendendo-o como novo rito de suas religiões nativas e não como uma nova religião. Portanto, com a chegada do cristianismo as religiões tradicionais se modificaram, mas mantiveram praticamente intacta em sua estrutura básica, conforme veremos mais adiante.

1.1. 2 O rei do Congo

Já foi dito anteriormente que o rei na sociedade congoleza conjugava poderes seculares e religiosos cuja autoridade era reconhecida como símbolo do sagrado e seu poder como um reflexo da mediação entre o mundo das coisas visíveis e o das coisas invisíveis, ou seja, o equilíbrio entre o mundo dos vivos e dos mortos, portanto, as relações entre monarquia e divindade eram frequentemente associadas como sinônimas, como nos coloca Mello Souza, (2002), e Kiddy, (2009). Contudo, vale retomar essa afirmação, pois era designado ao Rei cuidar da administração política, porém sua representação mais significativa encontrava na esfera era religiosa, seu poder era considerado divino, requerendo rituais particulares, gestos insígnias estabelecidas pelas tradições. Os símbolos reais: a Coroa, o Bracelete e o Cetro tinham significados bastante particulares, na medida em que representavam os aspectos místicos e, por extensão, divinos dos monarcas. Além disso, Jean Vansina (2010, p.651), reitera o caráter secular do Rei:

Suas insígnias incluíam, entre outras coisas, um chapéu, um tambor, um bracelete de cobre ou marfim, a bolsa dos impostos e um trono em forma de banquinho quadrado – objetos que simbolizavam sua posição de primeiro senhor do reino e detentor de um

poder supremo que o separava dos demais homens. Uma etiqueta complexa salientava a preeminência e o caráter singular do soberano.

Para Mello e Souza (2002), afirma que a coroação do Rei era um evento festivo, com grande participação popular, em que o Rei desfilava entre os súditos, utilizando as insígnias reais de poder. Durante os cortejos havia acompanhamento de música, dança e grande presença da população. Os relatos dos cronistas apontam que os portugueses ficavam bastante impressionados pela quantidade de pessoas que participavam dos cortejos.

Com a cristianização do reino, o ritual passou a incorporar os elementos ocidentais como a coroa e a cruz. Na descrição Mello e Souza, (2002, p. 88/89) diz:

Nesse dia, a população foi para o terreiro do paço, a praça em frente á moradia real, onde aconteciam os atos importantes da vida civil e religiosa. No meio do terreiro ficavam os grandes do reino, sentados em cadeiras ou esteiras conforme a hierarquia, e, á frente deles, num cercado de pedra, a cadeira real vazia, de veludo vermelho com franjas de seda e ouro. Ladeando o trono, os fidalgos seguravam as insígnias, cobertas com panos de seda. (...) No chão, coberto por um tapete, eram colocados sobre uma almofada de veludo uma coroa, três braceletes de ouro, e uma bolsa de veludo que continha uma bula e indulgências enviadas pelo papa (...) somente uns doze nobres conheciam o nome do escolhido e a cerimônia começava com um arauto anunciando os deveres do rei. Findo o discurso soavam as flautas e os eboés, dois dos leitores pegavam o escolhido pela mão levando-o até o trono. Um colocava a coroa em sua cabeça, outros os braceletes e o manto. Um sacerdote fazia com que jurasse sobre os livros sagrados, que cumpriria o enunciado pelo arauto. Terminava a cerimônia, todos acompanhavam o rei ao palácio, e algumas pessoas atiravam-lhe poeira e areia.

Como podemos perceber na citação, a ritualização da coroação dos reis no Congo era acompanhada pelos portugueses e representantes da Igreja, pois eles estavam presentes nas cerimônias. Para a autora, a cristianização estava diretamente associada às elites congolezas, sobretudo, as cortes reais. Mesmo assim, as descrições dos cronistas apresentam a presença da população que acompanhava os eventos festivos de coroação de reis e os aplaudia, expressando, assim, a importância do evento para os congolezes.

1.1.3 O encontro entre congolezes e portugueses

Conforme Souza (2002 p. 53-69), D. João II, rei de Portugal, com o objetivo de desbravamento da Costa da África, em busca de um caminho para Índias, metais preciosos e difusão do cristianismo, enviou a expedição de Diogo de Cão para viajar em torno da costa africana. Em 1484, a expedição chegou à região do Congo, na corte congoleza. Uma parte da

tripulação ficou na corte e outros ficaram esperando, pensando que os nativos haviam capturado os companheiros. Contudo, os portugueses voltaram a Portugal, levando consigo alguns prisioneiros. Em Portugal, os congolese foram instruídos na fé católica, na língua e nos costumes portugueses. De volta à África, um ano depois, em 1485, a expedição de Diogo Cão aportou às margens do Rio Zaire e chegou à província de Soyo.

Os estrangeiros foram bem recebidos pelos nativos, o *ManiSoyo*, que era tio do *Manicongo*, recebeu os estrangeiros com bastante alegria e festividade e os hospedaram em sua província. Durante esse período, os congolese e portugueses conviveram de forma harmoniosa, cada um negociando essa nova relação conforme as próprias convicções culturais e objetivos políticos.

Esses objetivos eram para os portugueses contornarem a África e chegarem até as Índias ocidentais. No entanto, ao perceberem que haviam encontrado novas terras, buscaram aprofundar as relações com as populações nativas e tratar de novos negócios. Tinham interesse, sobretudo, no comércio de Marfim e escravos. Para os congolese, os objetivos políticos eram mais claros - desejavam desenvolver novas alianças com os estrangeiros, pois, buscavam aliados para fortalecer as fronteiras do reino e assim amenizar as dificuldades de centralização, devido a disputas pelo cargo de monarca. Também almejavam adquirir novos conhecimentos, novas técnicas agrícolas e novos ritos religiosos, visto que a religião era o elemento de entendimento da sociedade e, portanto, de legitimidade do Rei, como sugere, Souza (2002), e Thornton (2009).

Depois dos primeiros contatos, congolese e portugueses desenvolveram relações políticas, conforme os autores, sem muitas animosidades onde cada um procurava entender o outro a partir de seus próprios interesses. Luiz Felipe Alencastro (2000), afirma que houve nesse período um acordo político que culminou no batismo do Rei, a partir de então considerava-se que todo o reino tornara-se católico.

O primeiro rei congolês a ser batizado foi o Mani Congo que recebeu o nome de D. João II, ou seja, mesmo nome do então Rei de Portugal, depois de sua morte assumiu o trono seu filho Mbenba Nzinga, que ao ser batizado recebeu o nome cristão de Afonso II. A princípio apenas os nobres receberam o batismo e os ensinamentos do cristianismo, mas no reinado de Afonso II a devoção cristã foi pregada também aos demais setores da população congolese, o que levou a diversos conflitos entre os cristãos e aqueles que continuavam cultuando as religiões tradicionais.

Souza (2002), a retomar Thornton (2004), argumenta que portugueses e congoleses interpretaram os acontecimentos de acordo com suas próprias visões de mundo, incluindo seus objetivos e interesses. Nessa perspectiva, o encontro entre esses povos pode ser visto como um evento traumático na medida em que cada um percebia o outro. A imagem que os portugueses tinham dos povos distantes eram orientadas pelas concepções européias cristãs, ou seja, eram povos pagãos, primitivos e inferiores. Assim, quando chegaram ao Congo, estavam confiantes da superioridade de sua religião e convictos da sua missão evangelizadora e, por isto, não poderiam questionar a pouca resistência dos congoleses aos rituais católicos, compreendendo que essa aceitação poderia ser também um sinal da vitória de Cristo sobre as religiões pagãs ⁵ de acordo com Souza (2002).

Já para os congoleses, é preciso compreender o sentido de estrangeiro. Como já dito anteriormente o autor aponta que o mundo, para os congoleses, era dividido em duas esferas: a esfera do visível, onde viviam as pessoas de pele negra e o mundo dos espíritos, a esfera invisível, ambas eram esferas separadas pelo mar. Para os congoleses, haveria do outro lado das águas, o mundo invisível, onde residia o panteão de deuses, liderados por Nzambi, (Deus). Nzambi era o ser superior e supremo, tinha poderes universais, era cercado de sacerdotes que eram dotados de saberes sofisticados. Assim, os habitantes do mundo invisível eram superiores aos habitantes do mundo visível.

A grande coincidência, conforme Thornton (2009), foi que os portugueses, de pele branca, chegaram ao Congo pelo mar. Eles trouxeram consigo novos ritos sagrados e novos sacerdotes, que detinham o conhecimento sobre esses novos ritos. Ademais, dominavam conhecimentos, por exemplo, a língua portuguesa e a escrita que para os congoleses se tratavam de conhecimentos que só seres especiais do além poderiam dominar. Nesse sentido, os portugueses teriam sido interpretados pelos congoleses como os habitantes do mundo invisível e seu Rei, D. João II, Nzambi Mpungo, que significa Deus Vivo, uma entidade elevada que vivia no mundo invisível e por isto estava acima de tudo, até deles próprios. Ainda, a supremacia dos

⁵ É importante ressaltar, de acordo as pesquisas de Oliva (2007) o imaginário ocidental acerca da África em finais do medievo era orientado pela visão bíblica cuja narrativa afirmava que os africanos eram descendentes de cam, filho de Noé que fora amaldiçoado pelo pai por tê-lo visto nu. Assim, nesse período as terras dos povos de pele negra eram consideradas heranças da maldição de Cam e seus descendentes.

estrangeiros logo foi comprovada na vitória nas guerras e no aumento da popularidade e autoridade do monarca.

Na opinião de Mello e Souza (2002, p.69), considerando que havia no reino do Congo a associação entre rei e divindade suprema, os congoleses perceberam D. João II e Nzambi Mpungo como a mesma coisa. Essa analogia foi reiterada pela catequese missionária dos clérigos portugueses, que ao perceberem a relação entre rei e divindade suprema a reforçaram continuamente, fazendo associação entre rei, Deus celestial e o monarca de Portugal. Faziam didaticamente essa associação atribuindo significados cristãos aos vocábulos Kicongo.

Outra relação analógica foi à adoção da Cruz. Uma das principais autoridades religiosas do reino do Congo teria encontrado uma pedra em forma de Cruz e de cor preta, diferente das outras pedras da região. A pedra era um símbolo de singular importância entre os Bantus, sobretudo, nas relações entre o mundo natural e sobrenatural e a representação básica da cosmogonia Bacongo, organizada a partir da divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos, sendo um o reflexo do outro e ambos separados pelas águas. Esse fato foi identificado pelos portugueses como a cruz usada nos batismos cristãos e tão logo ela foi incorporada como um símbolo sagrado. Todavia, ao adotarem a cruz como símbolo sagrado, os congoleses estavam expressando suas próprias crenças tradicionais, ao passo que os missionários portugueses acreditavam estarem abraçando a fé católica.

O retorno dos prisioneiros de Lisboa, os quais voltaram falando outra língua, conhecendo a escrita e tendo conhecimento de várias coisas nunca então antes vistas pelos africanos, foi interpretado como a volta do mundo dos mortos. Considerando que na cosmogonia Bacongo o oceano significa a passagem para o mundo dos mortos e que os seres que habitavam esse mundo eram brancos como albinos, dotados de saberes excepcionais e por isto requeriam homenagens e obediências. Nesse sentido, a aparição dos portugueses para os africanos foi um evento traumático porque, por terem vindo pelo mar, eles permaneceram no imaginário congolês no plano do sagrado, pelo menos nos dois primeiros séculos. (SOUSA, 2002 p. 64).

A associação entre D. João II e Nzambi é uma evidência de que para os africanos tratava-se de divindades as quais eram superiores, pois, pertenciam ao mundo do além-mar e que trouxeram novos rituais e novos cerimoniais sagrados, o que foi comprovado com a introdução dos ritos cristãos, a celebração das missas, a adoção da cruz como novos símbolos e principalmente novos conhecimentos, como a escrita e as técnicas agrícolas avançadas. Nesse

sentido, conforme Mello e Souza (2002), a imediata conversão dos nobres congolezes ao cristianismo pode ser explicada tendo em vista que para os congolezes todos esses acontecimentos foram interpretados no plano sagrado. Nos primeiros anos de introdução de contatos, não houve violência física entre os nobres congolezes e os portugueses, porém houve violência entre os congolezes convertidos e os não cristãos, pois, após o batismo, o *manicongo* ordenou a queima de vários *nkises* e perseguição das religiões nativas.

Todos esses acontecimentos foram, conforme os autores, uma série de evidências de que para os africanos os portugueses, na verdade, eram seres do mundo dos mortos e por isso eram tratados no plano do sagrado, a quem deveriam fazer homenagens e abraçar seus ensinamentos e rituais. Thornton (2009), chama atenção para o fato de que os centros africanos leram todos esses acontecimentos a partir de suas próprias visões de mundo.

Assim, os africanos adoravam seis *Nkisis* e os padres entendiam que estavam adorando os santos cristãos. Eles prestavam cultos a Nzambi e os portugueses entendiam que estavam sendo obedientes ao Rei de Portugal. Para Kiddy (2009), o catolicismo no Congo, durante mais de dois séculos, foi estimulado e pregado no reino, baseado nas interpretações análogas tanto dos portugueses quanto dos africanos (p. 41). Visto por esse ângulo, a autora reitera que portugueses e congolezes traduziam os sistemas culturais um do outro a partir de suas próprias percepções e agiam como se estivessem falando da mesma coisa, quando na realidade os dois sistemas culturais permaneciam bastante inalterados, afirma Mello e Souza, (2002, p.65-66):

Assim os congolezes interpretavam os portugueses a partir de seus próprios códigos culturais e de suas tradições, liam os ritos cristãos a partir de referências que lhes eram familiares. A concepção de sagrado ao qual atribuíam aos portugueses pode explicar porque aceitaram tão prontamente os ritos cristãos e por que foi a religião o fio condutor da expansão marítima portuguesa nos centros africanos, sobretudo, no reino do Congo. A superioridade dos brancos parecia comprovada pelos artefatos agrícolas, técnicas de processamento, tecnologia para a guerra, construção, pela escrita, sendo tudo isso requerido pelo além dos ensinamentos religiosos.

Feitas essas considerações, a cristianização do reino do Congo não foi unicamente um processo de assimilação e apropriação cultural de via única em que os africanos se tornavam cristão, mas um processo dinâmico de interpretação e ressignificação dos códigos culturais das culturas centro-africanas e cristãs a partir de sua própria cosmovisão, cujas assimilações podem ser compreendidas também como aspectos de resistência e interesses internos dos congolezes.

Partindo dessas afirmações, conforme o autor, o que aconteceu no Congo tratou-se de adaptações a novas concepções religiosas, baseadas em códigos culturais velhos. Era como se as divindades fossem outras, mas a forma de cultuar continuasse a mesma. Nesse sistema de

interpretações análogas de ambas as culturas, completamente desconhecidas, tanto para os portugueses quanto para os africanos, havia elementos semelhantes que lhes aproximavam, mas que não foram interpretados dessa maneira. Para os congoleses, quando adoravam os santos apresentados pelos missionários, estavam adorando ao *nkises*, mas na compreensão dos missionários eles haviam abraçado integralmente aos ensinamentos católicos e abandonado suas religiões tradicionais. Portanto, houve uma conversão fundamentada nesses mal entendidos, ou seja, os congoleses não compreendiam que se tratava de uma nova religião, mas apenas da introdução de rituais novos às religiões tradicionais. De acordo com Elizabeth Kiddy (2009), nesse jogo semântico de mal entendidos baseou-se as relações entre portugueses e congoleses durante quase dois séculos.

Para os portugueses, a instauração do catolicismo como religião oficial do Reino do Congo ampliaram suas influências na região, impulsionando o tráfico de escravos e estabelecendo uma nova ordem social em que a religião era o fio condutor das relações diplomáticas entre os portugueses e os chefes locais. Alencastro (2002), ressalta que não foi incentivada a formação de uma Igreja no Congo, pois, o Clero da Igreja Católica não considerou apropriado formar um corpo sacerdotal. Porém, houve a construção de igrejas e a disseminação da religião por meio das ordens religiosas, formando um tipo específico de catolicismo.

A partir do século XVI, houve grande incentivo para a propagação do Catolicismo na África Central, para cumprir esse papel quatro ordens religiosas tiveram papel preponderante. A Companhia de Jesus, a Ordem Terceira dos Franciscanos, os Carmelitas e Capuchinhos que difundiram o catolicismo em diversas regiões da África Central, principalmente Congo e Angola. Reginaldo (2005, p 34), aponta que os missionários Jesuítas e Capuchinhos, mas predominantemente os Jesuítas, foram pioneiros no processo de conversão e divulgação do catolicismo no Congo, cujas atuações não foram restritas apenas às dinâmicas religiosas, mas também foram importantes interlocutores entre os chefes locais e os interesses dos europeus na região. Foram significativos seus esforços em traduzir os ensinamentos católicos para os idiomas locais, sendo pioneiros na formulação de vocabulários, gramáticas e catecismos em línguas kikongo e kibundu. Contudo, a autora reitera que mesmo que a ação dos missionários fosse importante, sobretudo do ponto de vista da divulgação das línguas locais estava longe de significar uma abertura para o outro, pois, o objetivo maior era a divulgação do catolicismo e da cultura européia. No entanto, os catecismos, eram elaborados sob a supervisão e participação dos

mestres nativos especializados nas línguas locais, o que possibilitava que os ritos do catolicismo e as mensagens da cultura européia passassem inevitavelmente pelo crivo das interpretações dos mestres locais (REGINALDO, 2002, p, 35).

Alencastro (2002), ressalta que não foi incentivada a formação de uma Igreja no Congo, pois, o clero da Igreja Católica não considerou apropriado formar um corpo sacerdotal na região. Porém, houve a construção de igrejas e a disseminação da religião por meio das ordens religiosas, formando um tipo específico de catolicismo, o catolicismo africano caracterizado pela presença das irmandades e dos leigos no controle dos ritos sagrados.

Com o avanço do domínio português, a intensificação do tráfico Atlântico de escravos e as constantes disputas internas pelo controle das províncias entre os séculos XVII e XVIII, o Reino do Congo passou por diversas crises e o *manicongo* perdeu o controle do poder sobre a região; a organização administrativa passou para as mãos das lideranças de linhagens familiares que disputavam o cargo de monarca. Disputas estas que sendo intensificadas com a presença dos estrangeiros levaram à perda de autoridade da majestade local. Souza (2002), salienta que a crise no reino conduziu ao um processo de fortalecimento da imagem simbólica dos reis congolezes.

A autora chama atenção que no século XVII, mesmo o Congo não sendo mais uma região centralizada em torno do poder administrativo do Rei, as diversas províncias se sentiam parte de uma mesma terra tendo referência à representação simbólica do monarca, ou seja, o Rei não governava, mas seu poder simbólico era reconhecido e inclusive critério para formação de comunidades de pertencimento. Souza (2002), ressalta, ainda, que essa representação teria sido fundamental para a organização das comunidades negras no Brasil, inclusive a aceitação da representação do Rei do Congo nas festas das irmandades como representante das comunidades de escravos.

1.2 A DEVOÇÃO DO ROSÁRIO: AS DEVOÇÕES NEGRAS NO CONTEXTO DA DIÁSPORA

Com a presença dos portugueses na África Central foi formado um tipo específico de Catolicismo, o catolicismo africano. Segundo Alencastro (2000), não foi permitida a formação de um clero para atuar na África e por isto o catolicismo africano foi conduzido pelas associações leigas, tais como, as irmandades e confrarias, das quais falaremos mais adiante. Durante os

séculos os XVII e XVIII, foram enviadas pela Sé Romana ordens missionárias com intuito de evangelizar e catequizar os povos africanos, principalmente o reino do Congo e Angola. Como a nobreza congoleza havia se convertido ao cristianismo, pelo menos em termos oficiais, pois, segundo Thornton, (2009), o cristianismo congolês na verdade era uma releitura das religiões centro-africanas e não uma nova religião. Mesmo assim, havia a perspectiva de que todo o reino também se tornasse cristão, nesse sentido, a ação dos missionários foi imprescindível já que eram estes os representantes da Igreja em todo território alcançado pelos portugueses. Desse modo os missionários das ordens dos Dominicanos, Jesuítas, entre outras, eram responsáveis pela propagação do catolicismo em uma vasta extensão territorial, o que pode ter contribuído com a formação de um catolicismo difuso e profundamente influenciado pelas religiões nativas.

Segundo Reginaldo (2005), ainda no século XVII, na Ilha de Moçambique foi fundada a primeira confraria dedicada ao Rosário. Financiada pelos missionários dominicanos tal confraria integrava brancos e também os “cristãos da terra”, ou seja, as pessoas negras (p, 37). Embora a devoção dos negros ao Rosário não fosse bem vista pelos devotos brancos, a autora defende que a devoção ao Rosário se tornou forte e muito disseminada entre os africanos e posteriormente aqueles que foram escravizados nas Américas. A autora menciona a construção de Igrejas e confrarias organizadas por negros tanto em África, sobretudo, nas regiões de Angola e Congo e também na Europa, principalmente em Portugal. Consta-se nesses estudos que as primeiras referências das Igrejas do Rosário, em Luanda, datam de 1628, e 1774, em São Tomé e Príncipe.

Nesse sentido, por meio de estudos Reginaldo (2005), compreende-se que as irmandades leigas conduzidas por homens e mulheres pretos (as)⁶, estavam presentes nas regiões do Congo e Angola desde meados do século XVII, e por meio da ação dessas agremiações o catolicismo africano adquiriu formato leigo, profundamente influenciado e até confundido com as religiões nativas. Esse caráter leigo e festivo das irmandades possibilitou a consagração de religiosidades híbridas, pois, além das relações ambíguas e interpretações acerca das próprias religiões centro-africanas. Esse formato devocional do catolicismo africano deu-se em função da ausência dos aspectos formais dos ensinamentos católicos, já que não houve a formação de um clero na região.

⁶É importante ressaltar que também havia irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Brancos, porém com o aumento de devotos pretos da santa os brancos pararam de cultuá-la.

Sobre a popularidade acerca da devoção negra ao Rosário, Maria Aparecida Quintão (2012, p. 78), aponta duas hipóteses: a primeira defendida por José Ramos Tinhorão (1988), que essa devoção teria origem na associação que os africanos fizeram entre as contas do Rosário e o seu Orixá Ifá. Por meio do mesmo era possível consultar o destino atirando rosas unidas ou soltas em Rosário as nozes de uma palmeira chamada okpê lifá, pois, no medievo europeu as contas dos Rosários não eram redondas nem polidas e tão pouco iguais, mas formadas por pequenas rosas esculpidas em madeira, daí o nome de Rosário. Quase da mesma forma eram as cascas da árvore africana da qual era esculpido o Rosário de ifá, que era disfarçadamente usado pelos sacerdotes africanos em volta do pescoço como se fosse um colar.

Porém, a explicação mais aceita está ligada ao movimento de difusão do culto a imagem de Maria, desde finais do medievo e que fora intensificada pela contra-reforma da Igreja Católica a partir do século XVII. Com a emergência do protestantismo na Europa, a Igreja Católica utilizou-se dos movimentos ultramarinos e difundiu a imagem da virgem Maria como instrumento de catequização entre os povos gentios, com a missão de aumentar os seus domínios de influência, bem como conquistar novos devotos. O culto a Maria foi difundido por meio das histórias de descobertas em que a estátua, imagem da virgem e objeto de culto, teria sido encontrada em uma árvore, em águas cristalinas ou em praças por um grupo de leigos. Para Quintão (2012), o aspecto mais importante nas diversas versões da história, trata-se do fato de que a imagem da virgem teria sido sempre descoberta por um leigo, sobretudo entre aqueles oriundos dos grupos mais simples como camponeses e pastores. (p, 78).

Com a disseminação do cristianismo entre os povos africanos a devoção a Nossa Senhora do Rosário teria sido gradativamente introduzida na população africana e com o movimento da diáspora teria sido difundida também entre muitos grupos de africanos enviados para as Américas.

Nesta perspectiva, portanto, a mais aceita e historicamente plausível, está vinculada ao papel missionário que imagem de Maria teve no processo das grandes navegações que conduziu ao momento de encontro entre os portugueses e africanos. Por outro lado é importante perceber as tramas que envolvem os aspectos da própria cultura centro-africana, que como já dissemos possui em sua estrutura elementos que guardam semelhanças com as narrativas do cristianismo, nesse sentido, a hipótese de Tinhorão também faz bastante sentido.

Segundo Leda Maria Martins (1997), ao pesquisar o congado Mineiro, a narrativa acerca da origem da devoção de escravos africanos a Nossa Senhora do Rosário remete, ao que parece, a uma versão da mesma história do Mito de Maria Rosa Mística. Nessa versão nossa senhora aparece aos escravos e foi sintetizada pela autora da seguinte forma: Em um tempo indeterminado a imagem da santa teria aparecido em um rio, várias pessoas brancas a teriam levado para uma Igreja, mas no dia seguinte ela teria voltado para o mesmo lugar onde foi encontrada. Então os negros formaram um terno de congo e conduziram a santa até o altar, e ela foi, mas voltou novamente no dia seguinte para o mesmo lugar. Então, juntou-se um grupo de escravos moçambiqueiros, que eram maltratados pelos senhores e levaram a santa de volta para o altar e ela lá permaneceu.

Para Patrícia Trindade Costa (2006), esse evento significa o marco fundador das congadas, pois teria sido o momento em que Nossa Senhora do Rosário escolheu os negros para serem seus devotos. Esse gesto da santa, ao escolher os devotos negros em detrimento dos brancos teria restituído ao grupo a dignidade humana que havia sido perdida pela condição de escravos.

Segundo Leonara Lacerda Delfino (2015), essa história encontra-se nos diversos discursos proferidos e escritos pelo Padre Antonio Vieira, que contava essa história para os escravos, sendo essa uma eficiente forma de catequização e controle social dos escravos por meio da religião. Nesse sentido pode-se compreender, com base nesses autores, que a pregação em torno de Maria estava vinculada ao papel que ela exercia na catequização dos escravos, pois, acreditava-se que esse processo os ajudariam a serem “salvos” pelo cristianismo, ou seja, se livrariam de sua condição predestinada pela cor da pele⁷ por sua vez, também era uma justificativa para a escravidão.

Além da devoção a Nossa Senhora do Rosário existia outros santos, que no contexto da diáspora, foram interlocutores entre o cristianismo e africanos escravizados. Entre outros se encontravam São Benedito, Santa Efigênia, Santo Elesbão, Nossa Senhora das Candeias, Santo Antônio de Categeró. Contudo, os mais populares eram Nossa Senhora do Rosário, São Benedito

⁷ De acordo com Anderson Oliva, (2007) Rodrigues (2010) e Oliveira a escravidão Atlântica foi justificada pela condição de pessoa negra oriunda da África e que seus descendentes já nasciam todos condenados pela maldição de Cam, cuja marca seria explícita pela cor da pele negra, conforme mencionado anteriormente. Nesse sentido, a catequese exerceu importante papel, pois, por meio dela buscava-se convencer os escravos que se eles deveriam suportar a escravidão, sendo bons fies seriam absorvidos e teriam acesso paraíso após a morte.

e Santa Efigênia. Para os congadeiros de Goiânia a destaca-se São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Ao se tornarem cristãos e devotos de vários santos, os africanos escravizados procuram formas de agremiação e de organizarem nas Américas. No tópico seguinte trataremos da formação das comunidades centro-africanas, com desataque para as irmandades dos homens pretos onde eram realizadas as festas de coroação dos reis negros e as congadas.

1.2.1 As comunidades centro-africanas no Brasil

De acordo com James Sweet (2011, p.44-46 *apud* Louzada 2011, p.44), o tráfico Atlântico de escravos de Portugal colonial tem pelo menos quatro fases, embora seja difícil uma compartimentação em ciclos precisos devido à procedência dos escravos e degradação devido a alterações dos fluxos. Na primeira, quando o tráfico era voltado para a Península Ibérica e as Ilhas atlânticas, os escravos eram procedentes da Mauritânia e da Alta Guiné. Na segunda fase, meados de 1518, quando o tráfico passou a ser direcionado para as Américas, os escravos eram procedentes da África Central, ou centros africanos. Na terceira, datada do final do século XVI, os centros africanos se tornaram os principais fornecedores de escravos, principalmente Angola, depois Benguela e Congo. Na quarta, e última etapa, os escravos eram procedentes da Costa da Mina, os escravos chamados Minas, sobretudo, a partir de 1772. A autora reitera que Sweet (2007, p. 35), divide a África no período do tráfico em quatro zonas culturais linguísticas: Alta Guiné, Baixa Guiné, África Central e África Oriental. Os escravos provenientes da Alta Guiné foram chamados no Brasil de negros da Guiné; os da Baixa Guiné foram denominados Minas; os da África Central teriam sido chamados de Angolas e os da África Oriental de Moçambique. Bastide (1989), por sua vez, defende que os escravos que foram transportados para o Brasil na diáspora africana eram nativos de quatro civilizações:

1. As civilizações sudanesas representadas especialmente pelos ioruba (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.), pelos daomeanos do grupo gêge (ewe, fon, etc.) e pelo grupo fanti-axanti chamado na época colonial de mina, enfim pelos grupos menores dos krumans, agni, zema timini;
2. As civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhls, pelos mandingas, pelos haussa e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi;
3. As civilizações bantos do grupo angola-congolês representadas pelos ambundas de Angola (cassanges, bengalas, inbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaira, os benguela dos quais Martius cita numerosas tribos no Brasil;

4. Por fim as civilizações bantus da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos).

O autor divide essas civilizações em dois grandes grupos sociolinguísticos: *bantus* e *sudaneses*. O topônimo sudanês refere-se a um termo colonial para designar culturalmente os escravos provenientes da África negra que vai da Etiópia, partes Sul do Egito, Uganda e a Tanzânia, ao Norte. Representavam grupos que compunham os chamados sudaneses ocidentais, os núbios, nilóticos e báris, e na parte de baixo os sudaneses centrais povos de origem linguística yorubás, que no Brasil foram genericamente chamados de nagôs ou yorubás. Também fazem parte do grupo dos sudaneses os haussas, que eram os yorubás islamizados e no Brasil foram chamados de malês, os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc. além dos os fon-jejes (que agregam os fon-jejes, dahomeanos e malis).

Esses grupos compuseram várias etnias que chegaram ao Brasil por meio dos navios negreiros. Os sudaneses, os povos que compuseram as religiões de matriz africana de culto aos orixás, os candomblés, tambor de mina e os *vudus* haitinianos. Também foram, no caso brasileiro, os grupos descritos por pesquisadores e antropólogos como aqueles culturalmente superiores em relação aos bantus. Tal superioridade foi justificada, tendo em vista as formas de cultos aos ancestrais e pela noção de preservação e relação com a natureza. Posteriormente, a partir de meados do século XX, se destacaram nas discussões acerca das identidades negras, os movimentos da negritude, e suas relações com a África.

No parecer de Louzada (2011), os sudaneses foram, ao contrário dos bantus, os povos que, na interpretação dos pesquisadores e nos discursos da negritude, foram os maiores responsáveis pela preservação da cultura africana por meio da memória ancestral. Nesse sentido, os movimentos de africanidade e de recriação das Áfricas no Brasil partiram do princípio de pureza cultural, baseados nas experiências e descrições culturais dos vários grupos étnicos classificados, genericamente, como sudaneses.

Segundo Ney Lopes (1998), o toponímio *bantu* foi denominação do filólogo alemão Willelm Bleek, em 1862, que significa *povo*. O termo *banto* foi criado a partir de um conjunto de características sociolinguísticas de toda a África centro meridional, que engloba a África Central, parte da África Ocidental e partes da África austral.

Assim, havia um conjunto variável de povos que falavam entre 700 a duas mil línguas e que tinham em comum o radical *untu*, que no plural se tornou *bantu*. Dentre as línguas faladas

entre os centros africanos estão o *kicongo*, no Congo; *cabinda*, *quibuntu* e *umbuntu*, em Angola; *umbuntu*, e também nas proximidades de Luago em Moçambique, o ajauá, em terras em Moçambique, Malauí e Zimbábue; o *ganguela*, na fronteira Leste de Angola e oeste de Zâmbia; *cuanhama*, no Sudoeste africano, compreendendo a Angola e a Namíbia; o *iaco-cuango-casai*, no Zaire; *macua*, em Moçambique; *quicongo*, no Congo, Cabinda e Angola; *quimbundo*, em Angola (acima do Rio Cuanza e ao redor de Luanda); *quinguana*, no Zaire; *quioco*, no Nordeste de Angola; *ronga*, em Moçambique e Zimbábue; *suaíle*, na Tanzânia, Zanzibar e Moçambique; *suto*, na África do Sul; *tonga*, em Moçambique e Zimbábue; *xona*, em Moçambique, Zimbábue e Botsuana; *umbundo*, em Angola, abaixo do Rio Cuanza e na região de Benguela (Lopes, 1998 *apud* Prandi, 2000 p. 54).

Segundo Prandi (2000, p. 52/53), não havendo unidade entre as regiões africanas, o termo *bantu* vai além da questão linguística, incorporando uma série de práticas e códigos culturais relativamente próximos, como por exemplo, a facilidade de se agruparem em comunidades, cultuarem determinadas divindades em regiões específicas, bem como produzirem explicações semelhantes para determinados fenômenos. No Brasil, as principais referências acerca dos bantus predominaram nos termos *cabindas*, *angola* e *congós*. Vale ressaltar que no período de transferência dos africanos escravizados para as Américas, os termos utilizados para identificar os escravos não seguiam necessariamente um único modelo. Muitas vezes empregava-se o nome do porto de embarque, como Luanda, Mina, ou as regiões, como Angola, por exemplo, e em outras se utilizava as referências étnico linguista como Cabinda. Em termos gerais, os povos *bantus* eram genericamente conhecidos no Brasil como Congo, Angola e Cabinda. Das manifestações culturais se destacaram a capoeira, os maracatus, as congadas, podendo incluir também os reinados, o samba e os candomblés de caboclo, prevalecendo para os últimos o termo Angola para designar sua procedência bantu centro-africana.

A partir dessa classificação, em dois grandes grupos culturais, os autores concordam que os bantus tiveram maior presença na América portuguesa, por causa da grande quantidade de escravos provenientes dos centros africanos. Nesse sentido, foram esses entre os grupos africanos, que mais influenciaram a cultura brasileira. Entretanto Linda Heiywood (2001), pondera, embora o transporte de africanos escravizados de procedência dos centros africanos tenha sido numericamente superior para as Américas e apesar de terem influenciados as culturas americanas e formado novas comunidades no Novo Mundo, suas manifestações culturais e

religiosas, como as congadas, por exemplo, ainda são pouco estudadas ou compreendidas tendo em vista seus aspectos de africanidades. São geralmente interpretadas como partes de um sincretismo cultural religioso que compõem as identidades locais/regionais. A autora critica o olhar teórico que orientou os estudos clássicos acerca da história e cultura do negro no Brasil, pois, quase sempre partem da premissa de que os bantus, por serem culturalmente inferiores aos sudaneses, não conseguiram organizar comunidades autenticamente africanas no Brasil, motivo pelo qual foram rapidamente assimilados e apropriados pela cultura dominante do colonizador.

No entanto, as pesquisas de Mello e Souza (2002), Thornton (2009), e Miller (2009), apontam que os povos bantus não foram facilmente colonizados pelos exploradores europeus, mas tiveram capacidade de formar comunidades de pertencimentos, considerando as dificuldades dos contextos e tendo em vista a luta pela sobrevivência. Nessas comunidades agenciaram novas identidades fundamentadas nas noções de parentescos étnicos em detrimento dos cultos aos ancestrais. Isso de acordo com as relações e circunstâncias históricas específicas de cada momento. Para o historiador Joseph C. Miller, (2009, p.30):

Idiosincrasias locais, independentes de quão importantes foram suas vidas anteriores, contavam muito pouco no processo social – vital para sobreviverem à escravidão nas Américas – de criarem novas identidades sociais baseadas em velhos símbolos. Até o ponto em que se identificavam em oposição aos seus senhores, eles assim o fizeram enquanto escravizados. Basearam-se em símbolos de origem africana primeiramente para se distinguir uns dos outros. Misturas complexas de africanos de várias origens teriam intensificado as tendências dos interessados em despejar novo vinho de vida, sob a escravidão, em velhas garrafas, tendo por base suas origens na África.

Conforme o autor, os povos dos centros africanos já tinham antes de serem transportados para as Américas, a tradição de fazer adaptações e rearranjos identitários baseados em noções de comunidades ou famílias, dependendo das circunstâncias e necessidades, pois, já viviam desde os séculos XII e XIII, em processos de mudanças e adaptações culturais na África Centro-Occidental. Assim, para eles, era mais importante manter um grupo coeso por meio de afinidade e parentesco do que se voltar para um ancestral comum em tempos distantes.

Partindo desse pressuposto, para além dos aspectos formais e rituais das culturas de origem bantu, para compreender a eleição de reis negros e os eventos festivos das congadas, é preciso considerar também como eram as organizações sociais dos povos centro-africanos e como as irmandades acabaram sendo o lugar onde essas organizações puderam ser recriadas, conforme Mello e Souza, (2002, p. 181) afirma:

Nas comunidades bantus cada aldeia tinha seu chefe, que muitas vezes pertencia a uma organização política social maior, como parte de uma confederação de aldeias ou de um reino estruturado em trono de uma capital e um rei, a quem todos obedeciam e enviavam tributos. Assim, a forma básica de organização social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno de seus ancestrais e suas regras de casamento, era a reunião de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme as normas da tradição, sendo sempre fundamental sua confirmação pelo líder religioso, uma vez que poder político e religioso estavam associados.

Contudo, ao observar a citação, percebemos que as organizações sociais e políticas dos povos bantus seguiam uma lógica de agrupamento familiar e representação de uma liderança com legitimidade política e religiosa. Entretanto, o tráfico Atlântico de escravos levou ao esfacelamento das estruturas familiares e obrigou os africanos a reinterpretarem suas formas de organização e relações de afinidades, buscando um novo sentido de família e parente para manter a noção de grupo. Conforme a autora, a primeira alternativa de ligação entre as pessoas foi à ligação entre os malungos⁸. A reunião de grupos em torno de uma etnia de pertencentes a um complexo sociocultural foi outra possibilidade de recriar as afinidades que antes eram baseadas nas relações de parentescos.

Conforme as pesquisas de João José Reis (1997), a noção de parente de nação, ou seja, grupos que antes se organizavam em torno de laços de parentescos no contexto da diáspora formaram os parentescos por nações de origem ou de pertencimento étnico, por exemplo, os grupos provenientes de Angolas e do Congo se identificavam pela religiosidade e pela língua. Nesse sentido, era fundamental para esses grupos manterem, em circunstâncias de adversidade, os mesmos sentidos de pertencimento, só que no contexto do tráfico os elementos de união e pertencimentos tiveram, forçadamente, de ser ressignificados.

Reginaldo (2005), e Mello e Souza (2002), afirmam que, durante o tráfico de escravos a eleição de reis negros e os cortejos das congadas, como parte da integração dos bantus nas associações e confrarias católicas em contextos americanos, datam desde finais dos séculos XVI e XVII, em Portugal e na América do norte; no Brasil, as pesquisas apontam efetivamente a partir dos séculos XVII e XVIII. Embora, houvesse outros espaços de formação de festas, bem como de agrupamentos étnicos dos escravos centro-africanos, as irmandades e confrarias leigas foram os

⁸ Conforme Lopes (1998) diz respeito à concepção de irmão ou contemporâneo baseado na idade, cor e origem. Na língua *kissange* significa companheiro.

espaços nos quais tais manifestações puderam se organizar. Assim, no contexto da diáspora os centros africanos encontraram nas irmandades e confrarias religiosas os elementos indispensáveis para formar novas identidades.

Isto posto, as noções de africanidade ou raízes africanas – que eram visíveis em diversos processos de escolha e coroação de reis ou rainhas negros, caracterizados por ritos próprios, ao som de instrumentos de origem africana, acompanhados de danças e cortejos – foram no contexto de extrema adversidade incorporando novos códigos e símbolos de identificação da cultura do colonizador, mas que nem sempre tais códigos significavam obediência ou aculturação, mas uma reinterpretação específica dos códigos culturais do outro, a partir de elementos que lhes eram familiares. As irmandades, portanto, de algum modo, ofertaram essas possibilidades de releitura do modo de pensar sobre si, incluindo, também, a noção de solidariedade e agrupamento familiar a partir da noção de irmão.

1.2.3 As congadas e a festa do rei congo no interior das irmandades negras

Maria Aparecida Quintão (2002, p.25), define irmandades e confrarias religiosas como entidades de caráter político e social. As Associações religiosas formadas por leigos, vinculadas à Igreja Católica tem uma origem que remonta à Idade Média. Havia dois tipos de confrarias: as irmandades e as ordens terceiras. As primeiras eram reminiscências religiosas das antigas corporações de arte ofícios medievais. As ordens terceiras eram “vinculadas às tradicionais ordens religiosas medievais” dedicadas principalmente aos franciscanos, carmelitas e dominicanos. O que caracteriza essas associações era a participação dos leigos nos cultos do catolicismo tradicional⁹. Toda irmandade se organizava em torno de um Santo de devoção - o orago. Seus objetivos consistiam em prestar assistência e ajuda mútua aos irmãos associados. Os objetivos das irmandades eram proporcionar assistência por meio de ajuda financeira, assistência

⁹ Catolicismo tradicional era a parte dos ritos religiosos dirigidos e organizados leigos, ou seja, não necessitava da participação de clérigos e sacerdotes. Conforme Quintão (2002, p.38), o catolicismo tradicional era caracterizado por três aspectos fundamentais: leigo, social e familiar. O caráter leigo era porque as principais associações, como as irmandades, eram dirigidas por leigos. Social e familiar porque havia intrínseca relação entre a religião, a vida social e familiar.

médica e espiritual. Sua missão era harmonizar a vida em comunidade, para aliviar os males terrenos, ausências, desterrões e a preparação para a morte.

Toda irmandade era gerenciada por meio de um estatuto. O compromisso que deveria obrigatoriamente ser aprovado pelas autoridades eclesiásticas e seculares. No compromisso estavam os objetivos das associações, os deveres dos membros associados, todas as normas e regras de funcionamento, bem como, os direitos adquiridos dos irmãos por se tornarem membros de tais associações. A direção de uma irmandade estava a cargo de uma mesa administrativa que era composta pelo presidente, tesoureiro, secretário, procurador e mais vinte e quatro irmãos que deveriam fazer parte do corpo diretivo e possíveis candidatos a cargos de presidência. Geralmente nas irmandades congregavam pessoas da mesma cor e segmento social, pois, esses eram os critérios mais recorrentes para formação de uma irmandade, porém não eram os únicos. Conforme observa Moraes (2012), em Goiás havia também irmandades que se organizavam a partir de critérios de gênero. Outras se organizavam em torno da condição de escravos livres ou cativos, assim, os critérios nem sempre eram os mesmos, mas geralmente conjugavam a cor e condição social.

Por conjugar diferentes critérios de organização, essas entidades acabavam também sendo instrumentos de ação social, pois permitiam que grupos de diversos segmentos sociais se organizassem para buscarem alívio para seus infortúnios diários, ao mesmo tempo em que tinham a possibilidade de pensarem sobre si e lutarem por seu espaço em um mundo social dividido pela imposição colonial. Contudo, partindo do princípio central do culto ao orago e assistência mútua dos irmãos devotos, as irmandades poderiam também ter objetivos políticos e se tornarem instrumentos de lutas sociais. (QUINTÃO, 2002 p.34).

As irmandades se constituíam em torno de um santo de devoção, orago¹⁰, e tinha seus objetivos seculares e religiosos justapostos, vez que a vida religiosa e social estavam intrinsecamente relacionadas. No caso das irmandades dos homens pretos os santos de devoção eram: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia, entre outros, sendo Nossa Senhora do Rosário a mais popular entre os escravos. Assim como ocorria nas

¹⁰ Orago era o nome dado ao santo de devoção. Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, era o orago dos irmãos que decidiam formar uma irmandade dedicada a essa santa. Da mesma forma São Benedito e todos os outros santos eram genericamente chamados de orago.

irmandades de outros grupos sociais, as irmandades dos Homens de Cor elegiam critérios para formar associações. Marisa Vicente de Carvalho Soares (2002), no Rio de Janeiro e João José Reis (1997), na Bahia, identificaram irmandades que se organizavam a partir de critérios étnicos, tais como nações de origem, línguas faladas e macrogrupos sociolinguísticos, como, por exemplo, as nações nagôs e jejes na Bahia identificadas por Reis (1991), e os angolas e Makkis, no Rio de Janeiro, por Soares (2000).

Conforme Mello e Souza (2002), é possível que as irmandades que se organizavam em torno de critérios étnicos foram identificadas nas províncias litorâneas, isso porque essas regiões recebiam comboios de escravos recém-chegados e estavam familiarizados com as organizações sociais africanas. No caso de outras localidades, como Minas Gerais e Goiás, por exemplo, nota-se a ausência desses critérios na formação das irmandades.

Há, no campo da história uma intensa e instigante literatura acerca das irmandades no Brasil. Entretanto, é importante salientar sobre a possibilidade de entendimento do papel dessas associações no contexto de formação das festas de coroações dos reis negros e as festas de congadas no Brasil. Conforme a literatura analisada há um consenso entre os autores de que as festas de reis negros e as congadas se desenvolveram no interior das irmandades e sem as quais as práticas culturais dos povos bantus poderiam ter se perdido.

Segundo Boschi (1986), as irmandades dos negros eram permitidas pelos senhores e pela Igreja, pois eram entidades consideradas pacificadoras e integradoras do escravo na sociedade colonial, vez que seu caráter religioso cristão fazia com que eles se sentissem parte da sociedade e, por isso, não se revoltariam e aceitariam, como bons cristãos, o fardo da escravidão como parte dos sofrimentos terrenos. Boschi considera que, ao mesmo tempo, elas aliviavam o sofrimento dos escravos, pois além dos aspectos de solidariedade e sociabilidades permitiam que os membros tivessem enterros dignos e vida em comunidade.

Nesse sentido, as irmandades eram funcionais e necessárias na sociedade colonial, pois contribuíam com a organização e manutenção do sistema escravagista. Embora se deva reconhecer o seu caráter solidário, porque possibilitavam que os escravos fossem enterrados e cuidados em casos de doenças, invalidez e até por manterem aspectos da vida cotidiana, como, por exemplo, a noção de família por estarem inseridos em agrupamento de pessoas da mesma condição, escrava ou livre. No entanto, seu sentido mais pragmático era oferecer aos senhores uma massa de escravos conformados e submetidos ao sistema. Isso pode ser comprovado, por exemplo, nas

inúmeras ofertas em dinheiro dos senhores para as festas dos escravos. Eles acreditavam que enquanto cantavam e dançavam, suportariam obedientes as imposições do sistema. Dessa maneira, faziam parte da estrutura do sistema escravocrata, contribuindo sistematicamente para sua manutenção. Em outras palavras, não questionavam a escravidão e contribuía de forma direta para sua manutenção.

A colaboração das irmandades ocorria inclusive nos casos das irmandades que eram compostas exclusivamente de negros escravizados e seu principal objetivo era comprar alforrias. Boschi (1986), argumenta que esse investimento acabava sendo um incentivo a mais para a manutenção do sistema, isto porque a venda de alforrias poderia ser lucrativa para o senhor. Era uma forma de receber de volta o dinheiro investido nas festas. Dito de outra forma, os senhores apoiavam e investiam financeiramente as festas dos escravos. O dinheiro era recolhido pelas irmandades, que por sua vez devolviam-no aos senhores em troca de alguma alforria. Assim, enquanto libertava um único escravo pela compra de alforria, as irmandades contribuía com a servidão e exploração do resto.

Para Roger Bastide (1989), havia da perspectiva dos senhores e escravos dois catolicismos no Brasil colonial: o branco e o negro¹¹. O catolicismo branco seria aquele praticado pelos senhores e pelos brancos de modo geral, pois nos rituais litúrgicos e cerimoniais religiosos era vetada a participação dos negros. Nas missas e festas dos senhores, os escravos eram responsáveis pela organização do espaço, limpeza e ornamentação, mas na hora das missas ficavam do lado de fora, porque era proibida a entrada de pessoas de cor nas Igrejas dos brancos. Isso acontecia tanto nas fazendas, na zona rural, quanto nas casas nas cidades. Nas procissões e cortejos públicos a ordem de desfile determinava a hierarquia racial do catolicismo e sua evidente segregação.

Bastide (1989), afirma ainda que os escravos, de algum modo, participavam do catolicismo do branco, mesmo de forma indireta, por meio das missas que assistiam do lado de fora das Igrejas e das casas. Já o catolicismo negro era aquele praticado pelos escravos e, na opinião do autor, era um catolicismo apenas de aparência. Isto porque os escravos não eram devidamente catequizados. Por um lado os sacerdotes incumbidos de evangelizar os cativos não

¹¹ Tratamos especificamente aqui do catolicismo visto pela perspectiva dos grupos brancos e negros, mas o autor também trata de outra vertente do catolicismo, o catolicismo indígena.

faziam por amor ou por convicções religiosas, mas pela imposição dos senhores e por outro, os próprios escravos utilizavam os espaços católicos para cultivar suas próprias divindades ancestrais africanas, comprovando a falta de autenticidade do catolicismo praticado por eles. Ao narrar a história de Chico Rei¹², o autor reitera que os escravos, ao resistiram ao sistema escravista, acabavam se apropriando de alguns de seus elementos e construindo uma forma de catolicismo específico. Na opinião do autor (1989, p.163), o catolicismo negro era:

uma subcultura de classe e que deve ser estudado a partir da mesma forma que as religiões de matriz africanas numa dupla perspectiva, uma sociológica e a outra cultural. A primeira, tendo em vista a relação entre brancos e negros, de um lado os que exploram e de outro os que são explorados e resistem. Na segunda tendo em vista a dualidade entre a subcultura da classe explorada e a civilização do branco a partir das normas, representações coletivas e valores próprios do catolicismo.

A partir dessa noção de catolicismo, o autor apresenta uma perspectiva dualista como forma de interpretação do catolicismo negro e suas representações entre os escravos africanos. Para ele o catolicismo acabou “contaminando” as religiões de matriz africana, embora reconheça o seu papel relevante para as sobrevivências dessas crenças, destaca ainda o caráter inautêntico do catolicismo praticado pelos escravos. Assim, a especificidade do catolicismo negro encontra-se na dimensão cultural, já que a Igreja considerava os cativos como crianças e, por isso, as estratégias para atraí-los eram por meio da música e da dança, que eles adoravam, além da concessão de títulos e cargos simbólicos nas irmandades, que conforme as instruções da Igreja os aliciavam por meio da vaidade.

Seguindo essa perspectiva, um dos elementos mais importantes da relação entre o catolicismo e os africanos escravizados era a atuação desses grupos no interior das irmandades católicas. Contudo, há um consenso entre os autores de que as irmandades eram associações indispensáveis à vida religiosa e social durante todo período colonial.

¹² Conforme Abdias Nascimento (2002), Chico Rei foi um rei africano que foi vendido, ele e toda sua tribo, como escravo para o Brasil, especificamente no mercado de Vila Rica, Minas Gerais, atual Ouro Preto. Durante um tempo trabalhou e economizou para comprar a alforria do filho e depois ambos trabalharam e economizaram para comprar as alforrias de todo resto da família até conseguir libertar toda a sua gente. Filiados à Irmandade de Santa Efigênia, gozavam de bastante prestígio na região e viveram como uma comunidade africana até serem perseguidos e esmagados pelo Estado.

Bastide (1989), chama atenção para o caráter contraditório das irmandades na formação do catolicismo negro, porque essas associações foram imprescindíveis na formação do catolicismo popular. Nesse sentido, elas atuaram também como importantes agenciadoras e, no interior dessas associações, sobreviveram importantes tradições africanas, sobretudo, as religiões nas quais se formaram as primeiras manifestações das religiões de culto aos orixás. Mostra, também, que nas regiões onde houve irmandades, as religiões de matriz africana se desenvolveram, onde elas foram extintas, extinguiu-se o culto aos Orixás. O autor acusa as irmandades de contaminarem as religiosidades africanas por meio do sincretismo cristão, além disso, acreditavam que para alguns grupos de escravos a devoção ao catolicismo era apenas superficial e um mero artifício para poder cultuar as suas divindades. Portanto, o autor evidencia o caráter contraditório, pois se por um lado as irmandades eram funcionais ao sistema escravocrata; por outro, possibilitavam a formação de um catolicismo específico, o catolicismo negro, mesmo sendo pobre e simplificado, e contribuía com a formação das religiosidades de matriz africana.

Julita Scarano (1978), em sua pesquisa sobre as irmandades no Distrito de Diamantino em Minas Gerais, concorda que as irmandades eram eficientes instrumentos de controle social dos escravos. Evidencia, ainda, as rivalidades entre as agremiações, apontando seu caráter alienador e centralizador, embora reconheça aspectos associativos e solidários e compreenda que contribuía mais com a obediência e servidão do escravo em relação a manutenção do sistema do que com a luta pela abolição. A autora destacou, também, os conflitos e rivalidades interpretando-os como elementos que valorizavam os interesses dos senhores. Estes, muitas vezes, afugentavam esses conflitos para manter os escravos rivais em torno das questões religiosas, enquanto isso as demandas relativas ao trabalho seriam facilmente controladas, isto é, mantendo-os separados facilitaria o controle e a ordem social. Contudo, as festas eram permitidas e toleradas tanto pelos clérigos quanto pelos senhores, sendo que os últimos ajudavam em alguns momentos com subsídios em dinheiro e donativos.

Marise Vicente de Carvalho Soares (2000), ao pesquisar as irmandades no Rio de Janeiro, identificou que o critério étnico era fundamental para formação de ordens de negras. As irmandades se dividiam por nações e ou grupos étnicos. Para a autora, os critérios étnicos, língua, origem de procedência, rituais religiosos, entidades espirituais em comum, tinham como principal objetivo manter vivas as tradições e costumes das culturas africanas, tais como, os cultos aos

ancestrais e os rituais de batuques e danças. Defende, ainda, que os laços formados nas irmandades conservaram manifestações dos grupos, que possivelmente teriam desaparecido na ausência dessas agremiações.

Ao questionar os motivos que levaram os escravos a se associarem de forma tão rápida e espontânea as irmandades e aos santos do catolicismo, Soares (2000), argumenta que os santos eram excelentes modos de cultuarem as suas entidades religiosas em segredo. Por outro lado, ao se agruparem por critérios étnicos, esses elementos davam impressão de unidade, o que facilitava, com frequência, fugas e deslocamentos nas cidades, bem como imprimia a noção de comunidade de pertencimento, tão importante para esses povos.

1.2.4 As festas do rei do congo

De acordo com Souza (2002), no Brasil nos séculos XVII e XVIII, as festas de coroação dos Reis negros aconteciam nas festas das irmandades negras de devoção a vários santos - Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigenia, entre outros - conforme mencionado anteriormente. A escolha do Rei e Rainha seguia um ritual religioso cuja cerimônia era presidida pelo padre. Na ocasião os Reis adornavam vestes luxuosas, confeccionadas com tecidos africanos e para compor a indumentária, como a Capa, o Cetro, a Coroa e as demais insígnias de poder real, o ritual seguia os mesmos padrões identificados em festas de Reis e Rainhas africanos. Além disso, a escolha dos nomes dos Reis a serem coroados era, muitas vezes, de acordo com as memórias dos Reis famosos dos centros africanos, entre eles, o Rei Afonso II¹³, importante Rei do Congo no período de 1509-1542 e a Rainha Nzinga¹⁴ pela sua luta contra os portugueses e representação feminina.

¹³ Conforme descrição de Pigafetta e Lopes (2015 p. 89-119) O rei Afonso I foi o primeiro rei congolês realmente cristão, após a morte de seu pai, D. João II, que abandonou o cristianismo logo após a conversão, pois, não concordava com a monogamia imposta pelos missionários cristãos. Seu filho, portanto, abraçou a fé católica e se dedicou aos estudos teológicos e chegou a ser considerado grande conhecedor das escrituras e da fé romana. Escreveu a Portugal várias vezes pedindo apoio para fundar uma igreja no Congo, que foi negado. Ele chegou a incendiar as casas e os altares das religiões tradicionais. O reinado de Afonso I foi marcado por negociações e muitas controvérsias com os portugueses e se por um lado ele pregava e incentivava a cristianização do reino, sendo ele mesmo considerado um bom cristão; por outro, a interferência dos portugueses nos negócios do Congo o desagradava, sobretudo, as violações dos comerciantes portugueses aos tratados congolese de tráfico de escravos. Afonso I enfrentou muita dificuldade para manter a centralidade do reino, mas foi considerado por muitos memorialistas como grande rei e grande governante.

¹⁴ Nzinga foi a rainha mais conhecida e admirada dos centros africanos. Sua origem remete aos povos Ambundos e Jagas. No parecer de Thornton (2009) e Miller (2009) Nzinga nasceu no Ndongo e era líder dos povos Ambundos e Jagas, que viviam nas regiões de Nodongo e Matamba. A dupla etnicidade de Nzinga teria sido fundamental para ela

Para Alencastro (2000), a escolha de um Rei negro remetia a uma tradição portuguesa que uma vez por ano era escolhido entre os escravos um Rei nas festas dos santos. No momento da festa o escravo era aclamado Rei e tinha o respeito e reconhecimento não só dos seus súditos, mas também da classe senhorial. No entanto, passados os dias de festas ele voltava para sua condição de cativo, passando a viver como qualquer outro escravo. Assim, para esse autor, só há sentido investigar tal acontecimento numa perspectiva meramente antropológica, pois é por si só, destituída de qualquer significado político, já que ela não contribui para o melhoramento e nem liberdade de tal Rei. Dito de outra forma, o significado do rei se limita aos aspectos simbólicos do momento da festa em que é aclamado e reconhecido. Passado esse momento, não há nenhuma relação de poder entre o tal Rei a sociedade.

Entretanto, as eleições de Reis e Rainhas negros nas festas das irmandades foram interpretadas por outros autores, tais como Mello Souza, Mariza Vicente de Carvalho Soares (2002), de outra forma, ao contrário do que se pensavam os reis eleitos nas festas das irmandades tinham sua autoridade reconhecida entre os grupos dos escravos, pois, eram vistos como autoridades para seus súditos, além disso, muitas vezes eram chamados para mediar conflitos envolvendo membros de suas organizações. Deste modo, eram considerados importantes interlocutores na mediação dos diversos conflitos envolvendo os escravos e classe senhorial. Nesse sentido, além dos aspectos simbólicos da representação de um Rei negro para a própria comunidade de escravos, o cargo de monarca exercia no campo das relações sociais papel efetivo que em momentos de adversidade era ressaltado.

A escolha de Reis e Rainhas nas festas das irmandades consistia na eleição de pessoas que assumiam diversos cargos compondo uma corte festiva, com títulos que remetia às cortes

ascender ao trono em 1623, após anos de disputa com seu irmão. Ela ficou conhecida por ter sido uma rainha forte e combatente. Adotou como estratégia guerreira as táticas dos Jagas, que eram considerados povos guerreiros, viviam exclusivamente da guerra tendo entre suas práticas o canibalismo. Foi a primeira mulher a se tornar rainha nos centros africanos. Essa condição foi fundamental e conforme Miller (2009) ela parecia estar consciente da posição como mulher e teria adotado um comportamento masculino, acompanhando as batalhas pessoalmente e vestindo com roupas femininas vários de seus amantes. Além do mais, depois de Nzinga várias outras mulheres se tornaram rainhas. De acordo com Miller (2009), em Matamba e Ndongo, oitenta anos após a morte de Nzinga todas as governantes foram mulheres. Apesar de ter lutado contra os portugueses por vários anos, ela chegou a ter relações diplomáticas com eles, que ficaram bastante impressionados pela capacidade de administração e negociação da rainha africana. Souza (2002) afirma que a partir de 1622 ela ficou em Luanda e teria se encantado com a religião cristã. Esse encantamento teria sido possível porque ela relacionou a riqueza e poder dos portugueses ao domínio da religião deles. Daí concluiu que para manter o domínio era necessário também uma religião forte e universal. Por essa razão, em 1624 ela teria sido batizada em Luanda por missionários portugueses.

européias e africanas. As pesquisas de Quintão, (2012) e Soares (2000), mostram que nos compromissos das irmandades os diversos cargos atribuídos as cortes festivas eram de reis, rainhas, juízes e juízas, príncipes e princesas, mordomos, alferes, entre outros, que formavam uma corte de representação diferente da equipe de administração no cotidiano da irmandade. No entanto, os reis, nas ocasiões das reuniões, tinham direito ao voto nas decisões da mesa administrativa da confraria.

Conforme Mello e Souza (2002), a corte festiva liderada pelo Rei não tinha necessariamente a obrigação de participar de toda a reunião da mesa diretora da irmandade, sua função estava voltada para a coleta e arrecadação de donativos para festa do orago, que aliados as suas próprias contribuições deveriam fazer a mais brilhante possível das festas. Embora a cena de membros das irmandades coletando donativos para as festas dos Santos fosse comum nas cidades colônias. A autora reitera que a tradição dos Reis negros receberem tributos de seus súditos remete à tradição dos centros africanos em que as diversas aldeias enviavam donativos excedentes de suas produções aos reis na capital. Essa prática teria se tornado importante na organização e manutenção das relações monárquicas no reino do Congo. Na opinião de Mello e Souza (2002), o Rei negro escolhido entre os escravos era um representante da comunidade negra, sendo que as práticas que sustentavam a representação de sua majestade eram baseadas nos princípios comunitários das comunidades centro africanas.

A representação das cortes festivas nas festas das irmandades também remetia à tradição das corporações de ofícios portuguesas de promoverem festejos de ruas, geralmente acompanhadas de jogos, danças, teatralizações e desfiles. Estas festas ocorriam em momentos de comemorações e datas importantes para a vida da realeza lusitana. Havia desfiles de Reis e Rainhas, momentos solenes em que os Reis desfilavam entre os súditos, bem como a presença de jogos e teatralização de poder, geralmente fazendo referência aos embates envolvendo os portugueses e os mouros. Nesse sentido, a coroação de Reis negros e as festas populares portuguesas parecem associadas, sendo a primeira uma releitura da segunda.

Nos diversos relatos dos folcloristas, como Cascudo (2001), acerca das congadas e dos reisados, essas descrições aparecem como muita frequência, sobretudo a associação do congado como uma representação das batalhas entre mouros e cristãos. No entanto, com um olhar atento às tradições africanas é possível perceber que a coroação dos Reis e Rainhas negras parece

simbolicamente mais próxima das comunidades centro-africanas e suas formas de celebrarem seus Reis e Rainhas.

Concordamos com Mello e Souza (2002), ao reiterar o caso das irmandades de homens pretos cuja escolha dos Reis estava associada as cortes congolezas, que após o batismo do *manicongo* passaram a fazer um desfile semelhante aos existentes em Portugal, em que se vestiam com muito luxo e apresentavam as insígnias reais, representando seu poder e reforçando sua imagem entre as comunidades. Essas estratégias dos reis congolezes tiveram muita repercussão no Mundo Atlântico, pela intensificação do comércio de escravos e no imaginário de seus descendentes nos séculos seguintes.

1.3 AS CONGADAS EM GOIÁS

O ciclo do ouro em Goiás foi, conforme a historiografia regional, o grande atrativo para formação do Estado. Nesse contexto de exploração aurífera a mão de obra escrava foi a base das relações de trabalho e produção mineral bem como pela construção das Vilas e Cidades. Dentre os africanos escravizados vindos para Goiás, conforme Mary Karasch, (2010), os bantus vieram em maior quantidade. Dentre os vários grupos étnicos identificados pela autora destacam-se os grupos bantus, sobretudo os angolanos e moçambicanos. Também o pesquisador Martiniano da Silva (1974), ao pesquisar os quilombos em Goiás, destacou que a composição dos africanos escravizados para Goiás eram congos, angolanos e moçambicanos, portanto, integrantes do macrogrupo bantu. Considerando os dados dessas pesquisas, os folcloristas e estudiosos das festas em Goiás identificaram, por meio dos estudos da cultura, essa relação entre as festas dos negros em Goiás e a cultura Bantu.

Desse modo, desde os primórdios da História do Estado de Goiás aparecem registros acerca das congadas. Conforme relatos do viajante Pohl, em Goiás no Arraiá de Traíras, atual Niquelândia, que presenciou uma festa de santa Efigênia no século XVII, mostra que as festas também ocorriam dentro das irmandades. Apesar do olhar europeu repleto de preconceitos, ele nos oferece muitas informações que são relevantes acerca da presença das festas dos negros e as congadas no interior das irmandades. Como podemos verificar, Pohl, (1976, p.76):

No interior da igreja, nos degraus do altar, estavam dispostos dois pálios para os monarcas do dia e dois tamboretas para o príncipe e a princesa. Ao penetrarem na Igreja, por entre grandes cerimônias, o padre aspergia-lhes água benta e começava a missa cantada. De tempos em tempos essas altas personalidades eram incensadas. (...) No final

da missa foram lidos diante do altar os nomes daqueles sobre os quais recaíra a sorte para exercerem as dignidades no ano vindouro. Os tronos e tamboretos foram postos imediatamente na Igreja e, logo que os dignitários tomaram os seus lugares, penetraram os músicos negros pela porta do templo, prostaram-se diante dos reais assentos e logo começaram a dançar e a cantar uma música africana. Ao terminar a dança, levantou-se o monarca negro e ordenou em voz alta que se comesse, com cantos e danças, a festa de Santa Ifigênia. (...) São iniciados os cantos e danças; o imperador, com o cetro, concede a bênção ao vassalo ajoelhado; (...) Santa Ifigênia é invocada várias vezes e, ao ecoar dos cantos e das músicas, por entre danças e as mesmas solenidades da entrada, efetua-se a saída. Chegando a casa, os dignitários ainda festejam o dia com um banquete em que as principais personagens passam a ser o feijão e a aguardente de cana.

No relato acima percebemos que se trata de uma festa cuja origem remonta às tradições dos povos *bantus*. Nesse caso, ele destacou a questão da comida e da eleição do Rei. Conforme Viana (2011), esta mesma festa ainda existe em Niquelândia. A festa é realizada no mês de julho, com a participação dos ternos e a congada de Santa Efigênia.

Conforme Moraes (2001), na capitania dos Goyazes a religiosidade foi primordial na formação do povo goiano. Mesmo considerando a importância econômica e material do ouro, na opinião da autora foram as manifestações religiosas por meio da formação de irmandades e confrarias leigas que possibilitaram a territorialização da província de Goiás, ou seja, a fixação das pessoas nesse território considerado inóspito. Considerando essa premissa, Moraes (2001), e Karasch (2010), afirmam que o primeiro termo de compromisso da irmandade do Rosário Goiás foi aprovado em 1796. Essas irmandades assumiram, por meio da mesa diretora, compromissos muito importantes para o desenvolvimento de novas formas de sociabilidades e ressignificação da cultura negra no interior da capitania e na sociedade escravista.

Em Goiás, também havia uma grande devoção aos “Santos Negros”. De acordo com a historiografia, as primeiras irmandades chegaram a Goiás através dos mineradores no século XVIII, por volta de 1730. Em Vila Boa, em 1736, posteriormente em Meya Ponte, atual Pirenópolis, e também em outras vilas e cidades, tais como Carmo, Crixás, Natividade, Pilar, São José do Tocantins, Santa Luzia e Niquelândia.

Constituídas as irmandades, organizavam a mesa diretora, escrivão e procurador e no período da festa escolhiam Reis e Rainhas, juízes e secretários para compor os cargos de maior relevância da irmandade. Nas irmandades negras, as mulheres desempenhavam papéis significativos, em alguns casos compunham mais da metade dos membros da mesa diretora, dirigindo a irmandade. Também havia aquelas que impediam o ingresso de mulheres. Mesmo assim, elas tinham funções preponderantes na administração e condução das associações das

quais participavam. Para ingressar nessas ordens era necessário pagar uma taxa no momento do ingresso e outra anualmente, Karasch, (2010).

A pesquisa de Cristina de Cássia Pereira Moraes (2012), consiste na mais completa obra sobre as irmandades em Goiás. Conforme suas análises, as associações religiosas em Goiás eram espaços de grande importância social, pois elas organizavam e ofereciam sentido a vida em sociedade, bem como eram fundamentais para superarem os sofrimentos terrenos e se preparem para a morte.

Durante o século XVIII e meados do XIX, as irmandades tiveram bastante liberdade e autonomia, porém, com as transformações ocorridas na Igreja e também com o advento da república e os ideais de higienização e branqueamento por ela almejado, o cerceamento das comunidades de escravos e sua retirada dos espaços centrais das cidades fizeram com que as irmandades negras fossem perseguidas levando a sua consequente falência e desaparecimento.

O processo de Romanização da Igreja ou Catolicismo Ultramontano deu-se a partir do século XIX, quando a Igreja passou por algumas mudanças estruturantes. Depois de um período de liberdade, durante o pontificado de Pio IX (1846-1878), iniciou-se outro ligado ao seu antecessor que era absolutamente conservador e contrário a participação dos leigos nos cultos católicos e dos monarcas nos assuntos religiosos. Defendia a moralização do clero e que as orientações religiosas deveriam ser regidas pela Fé Romana (SILVA, 2000, p. 68).

Nesse sentido, o catolicismo ultramontano levou a uma nova realidade religiosa, pois, as ordens eclesiais vinham diretamente de Roma, as quais os sacerdotes eram obrigados a cumprir fielmente, por exemplo, não deviam reconhecer as festividades dos leigos e nem suas festas. Com isso, as irmandades e confrarias leigas perderam prestígio e as festas sofreram diversas mudanças na forma de organização.

Conforme Silva (2000), em Goiás, o século XIX, consiste o ponto alto das festas religiosas, todavia, as mudanças implementadas pelo movimento de romanização da igreja desestabilizou muitas organizações leigas e a igreja começou incentivar o surgimento de outras ordens religiosas. Nesse cenário as irmandades negras sofreram em decorrência das mudanças na igreja, que procurou, entre outras medidas, o cerceamento das suas populares e o controle do dinheiro arrecado por elas, além disso, SILVA, (2000, p. 76):

Quanto às festas reformou e catalisou inúmeras delas, cerceado suas ações e modificando grande parte de suas características, atribuindo aos párocos toda responsabilidade quanto á sua organização e gestão dos recursos.

Algumas irmandades foram desfeitas e tiveram suas Igrejas perseguidas, a exemplo da cidade de Goiás, a tomada da Igreja de Nossa senhora do Rosário pelos dominicanos no século XIX, bem como sua demolição e reconstrução no século XX. Conforme Paulo Brito do Prado (2014), a reconstrução da Igreja do Rosário, dos Pretos da cidade de Goiás foi caracterizada pelo apagamento da memória, das referências e da história dos negros na Cidade. Na opinião do autor, a reconstrução da Igreja estava em consonância com o projeto de modernização em curso no país, cujo principal objetivo era apagar da história do país os objetos e referências da cultura negra e indígena, em nome do ideal de branqueamento desejado em longo prazo.

Dessa maneira, as festas continuaram acontecendo mesmo tendo diversos contratempos e conflitos envolvendo seus organizadores e a Igreja Católica. Conforme Silva (2000), em alguns momentos eram louvadas e em outros, criticadas, sobretudo, o aspecto profano como os bailes e consumo de bebida alcoólica. Esse cenário permaneceu praticamente inalterado até a década de 1970.

Conforme Monteiro e Dias (2010), as congadas nesse período foram incorporadas as diversas manifestações da cultura popular de caráter sertanejo, pois, seu aspecto religioso cristão fez com que não sofressem tantas represálias como ocorreu com outras manifestações de origem africana, tais como, as religiões de culto aos Orixás.

Nos século XX, no caso do Estado de Goiás, a política de busca por uma identidade regional almejada pelos estudos e publicações de vários intelectuais ligados, sobretudo, a Revista *Informação Goyana*. Nesse contexto as festas populares foram tratadas como expressões importantes da cultura do Estado. Nesse sentido, a valorização das congadas enquanto elemento uma cultura local passou a ser difundida e conseqüentemente valorizando algumas festas, inclusive aquela realizada na Cidade de Catalão.

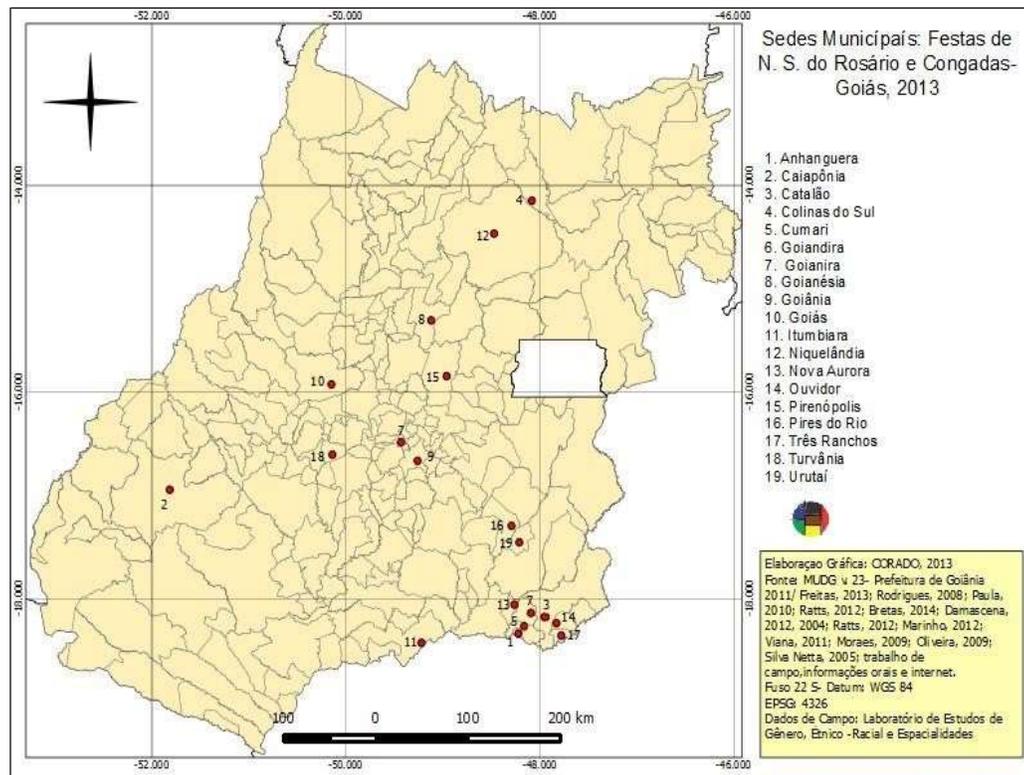
Por outro lado, a partir dos anos 1960 a Igreja assume nova postura frente aos pobres e oprimidos. Com o surgimento da Teologia da Libertação a partir das determinações recebidas das Conferências Episcopais Latino-Americanas realizadas, respectivamente, nas cidades Medellín, na Colômbia, em 1968, e em Puebla, no México, em 1979. Nessas conferências foram debatidas as ações da Igreja perante a América Latina. Nesse período a Igreja se volta para os setores mais pobres e opta por uma postura amena e de proximidade com relação as festas populares.

Nesse contexto, nota-se a retomada das irmandades, a exemplo da organização da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Catalão, no Sudeste goiano, onde essa agremiação organiza a maior congada da região Centro-Oeste. A Irmandade Nossa Senhora do Rosário, da cidade de Catalão, foi oficializada em 1978, sendo que a festa do Rosário daquela cidade remete o século XIX. As congadas de Catalão constituem a maior referência para Goiânia. Identificamos nas entrevistas realizadas que a maioria dos dançadores de congo de Goiânia veio de Catalão cuja tradição das congadas trouxe de lá, tema que trataremos no capítulo três. Conforme Katrib (2009), a Festa de Nossa senhora do Rosário, em Catalão teve início ainda no século XIX e, como outras no Estado, sua relação com a Igreja foi marcada por diversos conflitos, sobretudo, devido as disputas pelo controle da festa e a arrecadação dos recursos.

Além de Catalão e Goiânia, há festas de congadas na cidade de Três Ranchos, Niquelandia, Cidade de Goiás, Itumbiara, Nova Aurora entre muitas outras, no mapa seguinte temos a espacialização das festas do Rosário e congadas no Estado de Goiás.

Como podemos observar no Mapa a seguir:

Mapa 1: Sedes das Festas de N. S. do Rosário e congadas em Goiás, 2013.



Fonte: relatório final do projeto: Trajetos, lugares e territórios congadeiros: práticas socioespaciais, relações raciais e de gênero nas Congadas e Festas do Rosário em Goiás.

De acordo com o mapa, a espacialização das festas do Rosário em Goiás apresenta dois aspectos que vale a pena retomar com maior profundidade e até ser objeto de outras pesquisas. O primeiro é que nas festas na cidade de Goiás, Pirenópolis, Niquelândia, ou seja, cidades oriundas do período minerador colonial, a tradição das congadas é antiga. Segundo, a concentração das congadas no Sudeste Goiano ainda é pouco estudada, sobretudo, nas investigações sobre a cultura na região. Há uma perspectiva que aponta que estão relacionadas ao processo migratório dos (as) congadeiros (as) desde o Triângulo Mineiro até Goiânia, constituindo uma rede de cidades articuladas pela ferrovia, a partir do início do século XX.

A congada em Goiânia é muito semelhante a festa de Catalão, acontece nos meses de maio e setembro, mas em Goiás ocorre de forma predominante nos meses de maio e outubro.

Geralmente os membros definem congada como uma festa de preto, como também definiu Carlos Rodrigues Brandão (1985), considerando-a, geralmente, como festa religiosa. Assim, tratamos congada, aqui, como termo genérico para designar tanto a parte ritual, quanto a organização dos sujeitos enquanto devotos dos Santos Negros. Postulando que não há separação, evidentemente para os congadeiros, entre a parte sagrada ou profana. Para o congadeiro o sagrado e o profano coexistem na mesma experiência, pois, enquanto dançam se louva Nossa Senhora e São Benedito.

A estrutura básica da congada, dependendo da região, pode mudar, mas geralmente segue a composição que lembra uma estrutura militar. A organização é basicamente composta por ternos e reinados. Por definição o terno é a menor unidade da congada, ou seja, é uma parte de um grupo maior. É definido pela particularidade no jeito de cantar, dançar, tocar os instrumentos e manifestar os ritos sagrados. Distinguem-se uns dos outros pela indumentária, sobretudo, pelas cores, pela coreografia e o ritmo do batuque. Em outras regiões são também chamados de guardas ou cortes. Em Goiânia existem três categorias de ternos: congos, moçambiques e catupés. Em outras cidades e regiões há também categorias de marinheiros, marujeiros e penachos.

O ritmo do terno é definido pelos instrumentos: caixas, tambores, pandeiros, sanfonas, violas, gungas, patagomes¹⁵. Os ternos de congo são caracterizados pelo batido rígido das caixas. Alguns utilizam outros instrumentos como sanfonas ou viola e violão. Já os catupés são distinguidos pela produção de um ritmo mais alegre e descontraído. São geralmente chamados de brincadores, pela presença de coreografias extrovertidas. A presença de pandeiros e sanfonas entre os instrumentos bem como roupas mais coloridas, com saiotes compostos de fitas coloridas sobre as calças e chapéus enfeitados com flores e lantejoulas são características marcantes dos catupés. Todavia, os moçambique são os ternos mais tradicionais da congada, têm a batida repicada, melancólica e introspectiva. Segundo o mito de origem da devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário, foram os Moçambiques que retiraram a Santa das águas, por isso, nos cortejos eles estão posicionados à frente do reinado e da coroa, ou seja, são eles os guardiões da santa que no momento do cortejo é representada pela coroa.

¹⁵ Gungas e patagomes são instrumentos específicos dos moçambiques. *Gungas*: “são pequenas cabaças ou latinhas recheadas de chumbo ou pedras guizos, amarrados nos tornozelos, utilizadas como instrumentos de ritmo pelos Moçambiques. *Patagomes*: Instrumentos de ritmo manual, de forma arredondada e achatada. São formas de zinco recheadas por pedras chumbo, tocadas com as duas mãos.” (MARTINS, 1997, p. 45)

Todo terno é organizado por meio de uma rígida hierarquia. De acordo com Brandão (1985), a autoridade maior de um terno é o capitão. Ele é o regente, o gerenciador dos dançadores e cuida da disciplina e ordem no grupo. Precisa ser conhecedor dos saberes sagrados e mágicos da congada, além de ser um bom cantor. Uma das atribuições do Capitão, além de organizar os soldados e saber cantar e improvisar. O capitão Thiago Chagas do Catupé Dourado, de Goiânia, afirmou que o capitão tem que ser como um repentista, ou seja, cantar de forma rimada e improvisada. Assim, ele acumula funções de mestre, sacerdote, administrador e cantor repentista (SILVA, 2010, p.17).

Para auxiliar o capitão há os dançadores, que são chamados de suplentes ou segundo e terceiro capitão. Nos ternos formados por muitos integrantes, geralmente há mais de um capitão. Os auxiliares são encarregados de ajudar na disciplina e administração do terno. Porém, a base é composta pelos dançadores, também chamados de brincadores ou soldados, já que o terno é muitas vezes chamado de batalhão. Eles são os músicos, instrumentistas, cantores, formam coros de vozes e são dançadores. Escutam a canto do Capitão e respondem em coro, ensaiando passos repetitivos de uma coreografia simples. (BRANDÃO, 1985, p.36). Na mesma proporção na linha hierárquica ficam as bandeirinhas. São geralmente meninas e adolescentes que dançam, cantam e carregam as bandeiras dos Santos.

Para organizar o cortejo dos ternos há a figura do general, como diz Brandão (1985). Não dança, não canta, nem recebe homenagens, mas é a figura mais respeitada, depois do reinado. O general é encarregado de organizar o cortejo na rua. Ele alinha os ternos, orienta os capitães. O general é um coordenador, mediador entre as estruturas dos ternos e das organizações das congadas como um todo, como o reinado, as irmandades, associações, etc.

Conforme Silva (2010), o reinado se define pelo conjunto de pessoas coroadas. Geralmente são eles: rei, rainha, príncipe e princesa. Em algumas congadas há a presença da rainha conga e de juízas. O reinado é a autoridade maior da congada e geralmente recebem homenagens dos ternos e se destacam na estrutura da congada como os donos da festa, como nos coloca Silva, (2010, p.19)

Em suma o reinado consiste numa estrutura simbólica complexa, que obedece as uma (bem delineada) hierarquia própria, (...) destacam-se como autoridades respeitadas e a quem os ternos devem prestar homenagens e reverenciar com cortejos, danças, cânticos e toque de tambores. Isso se dá não por mera encenação teatral, mas, sobretudo, porque isso faz parte de compromissos rituais e sagrados estabelecidos, desde os tempos primordiais, com os santos de devoção.

Logo, a congada é a união de todos os ternos, somando o reinado, o general e as irmandades. Em Goiânia, especificamente, não há diferença significativa entre irmandades e ternos. Comumente, são as mesmas pessoas, mas esta parece ser uma peculiaridade das congadas em Goiânia, pois, em Catalão, por exemplo, existe a coordenação da irmandade que é responsável pela organização da festa no sentido administrativo. Nesses casos, o papel dos ternos está mais relacionado a apresentação cultural e ritual dos aspectos sagrados.

Para compreender como ocorreu a formação desses festejos e como eles se organizaram no espaço urbano da cidade de Goiânia é preciso adentrar na história da formação da Cidade tendo em vista a participação dos trabalhadores migrantes e pobres que chegavam aos milhares a Capital do Estado em busca de trabalho e melhores condições de vida, tema que será tratado no capítulo seguinte.

2. CAPÍTULO II – A CIDADE E A CONGADA

Este capítulo abordará alguns aspectos importantes da história de Goiânia, via ocupação do espaço urbano, tendo em vista a relação entre o Estado e a elite local que levou, desde o princípio da edificação das primeiras obras da nova capital a segregação dos estratos sociais dos espaços planejados da Cidade. Será discutida as formas de resistência a essa segregação, a construção de moradias alternativas por meio de ocupações irregulares, as invasões. Discutiremos que esses segmentos eram compostos por migrantes, trabalhadores pobres vindos, principalmente de Minas Gerais, de Estados da região Nordeste além do interior do próprio Estado de Goiás. Nesse sentido a migração constitui um componente primordial na formação da população da cidade e por sua vez na formação das congadas.

2.1-APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA DE GOIÂNIA: A CIDADE PLANEJADA E A EXCLUSÃO URBANA DOS TRABALHADORES MIGRANTES, POBRES E PRETOS

A cidade de Goiânia, fundada em 1933, para ser a capital do Estado de Goiás teve sua construção legitimada nas ideologias nacionalistas difundidas pelo Governo de Getúlio Vargas, a partir da marcha para o Oeste¹⁶. O movimento da marcha para o Oeste tinha como objetivo promover o desenvolvimento das regiões Norte e Centro-Oeste e ao mesmo tempo intensificar a interiorização do Brasil, começando pelo Centro-Oeste até chegar à Amazônia. Nesse período, a construção de cidades planejadas, como fora Belo Horizonte, Goiânia, Brasília, e futuramente Palmas, tinham, além do caráter nacionalista e desenvolvimentista nacionais/regionais, também o sonho de que as cidades/capitais planejadas fossem o incentivo para completude de um Brasil urbanizado.

¹⁶ A Marcha para ao Oeste, essa ideia está associada primeiramente ao movimento bandeirante. Na Era Vargas foi um projeto gerenciado por Getúlio Vargas cujo objetivo seria expandir as fronteiras agrícolas, realizar a ocupação do Cerrado e chegar Amazônia. Nesse período o Brasil Central, que era composto por toda a região centro-oeste e parte oeste do estado São Paulo era praticamente desconhecida pelos políticos brasileiros cujo núcleo era centralizado no litoral, sobretudo, no eixo Rio São Paulo. Vargas advogava que era necessário desbravar o interior do país e integrá-lo ao desenvolvimento nacional. No estado de Goiás como consequência desse projeto foram instaladas várias colônias agrícolas entre elas a Colônia Agrícola Nacional de Ceres- a CANG, na cidade de Ceres em 1941. (MORAES, 2006, p.115).

A partir das formulações urbanísticas modernas, inspiradas nas cidades jardins europeias, a construção de Goiânia representava, para parte da elite política local, um sonho e ao mesmo tempo a esperança de integrar o Centro-Oeste a marcha do desenvolvimento nacional (MORAES, 2006 p. 115). Conforme observa Cândice Vidal de Souza (2002), corroborando as afirmações de Moraes (2006), o sentido de cidade planejada, cuja lógica orientou a idealização e concretização do plano urbanístico de Goiânia, estava conectado a um ideal de nação amplamente difundido nas campanhas nacionalistas do Governo Vargas, a partir dos anos 1930.

Para construção desse empreendimento, o Estado, representado pela elite política, tornou-se o agente central do projeto, sendo, ele mesmo, financiador, gestor e responsável pela construção das obras. Entretanto, ao longo do processo de construção da cidade, este foi abdicando do projeto urbanização original em favor da iniciativa privada. Por meio de acordos e concessões de terras públicas urbanas firmou -se compromisso com o capitalismo, representado, sobretudo, pelo setor imobiliário, que levou a descaracterização do planejamento original e, conseqüentemente, ao crescimento desordenado da cidade marcado por segregação e desigualdades sociais.

O então projeto de modernidade, defendido pelos políticos e intelectuais do movimento de 1930, procurava construir uma identidade nacional norteada pelas ideias de modernidade cujos aspectos fundamentais eram a industrialização, urbanização das cidades e construção de outras com arquitetura moderna e útil ao escoamento da produção industrial, centros administrativos organizados para favorecer a produção e circulação de mercadorias, ou seja, se tratava de um projeto de cidade em conformidade com as sociedades industriais, sendo o espaço urbano a expressão mais elaborada de uma mentalidade que esperava romper com o passado colonial e a noção de atraso a ele associado. Dessa maneira, a nova Capital seria um símbolo mais elaborado do desenvolvimento e do progresso tão desejado e esperado pelas elites.

Também desejavam o desenvolvimento de uma intelectualidade orientada pela racionalidade, desenvolvimento tecnológico e democratização do campo político. Todavia, Moraes (2006), ressalta que a construção de Goiânia, ao se aliar aos interesses capitalistas, acabou não completando o projeto inicial de urbanização e, menos ainda, os demais anseios acerca da modernidade em si, como a democratização do campo político, por exemplo. Entretanto, não é nosso objetivo discutir os aspectos da modernidade, bem como as contradições e ambigüidades

desse conceito na história da construção de Goiânia, mas apenas apresentar ao leitor os diversos aspectos que motivaram e levaram à mobilização política para a construção da nova capital de Goiás.

A construção de Goiânia remete aos debates em torno da transferência da Capital de Goiás, que estavam em voga desde finais do século XIX. Aqueles que defendiam a transferência da Capital, o movimento mudancista, tinha como objetivo mudar a Capital do Estado para outra localidade, ainda que fosse necessário construir uma nova cidade. Os políticos e intelectuais que defendiam a necessidade da construção de uma nova Capital apresentavam os argumentos de que a Cidade de Goiás, antiga Capital, não oferecia possibilidades de desenvolvimento, sendo ela mesma, um dos grandes obstáculos para o progresso do Estado de Goiás e sua integração na economia e no movimento rumo ao progresso em curso em âmbito nacional. Pedro Ludovico, sendo médico e representante do discurso higiênico e sanitário da época em Goiás,¹⁷ defendia a transferência argumentando que a então Capital não possuía estrutura física e higiênica condizente com as ambições progressistas. Seus argumentos apontavam que a topografia da Cidade, composta por montanhas e planaltos acidentados, somada ao clima de insalubridade, deflagrado pelos sérios problemas de higiene e saúde pública, bem como a presença do Rio Vermelho, constituíam importantes limites que impediam o crescimento da cidade. Logo, a cidade, nessas condições, representava grande empecilho para o desenvolvimento político e econômico e social do Estado. Alves (2002).

De acordo com Chaul (1988), no momento em que Pedro Ludovico Teixeira foi nomeado pelo então presidente Getúlio Vargas para ser o interventor de Goiás, após a revolução de 1930, colocou em marcha o projeto de transferência da Capital. Contudo, teve inicialmente dois problemas cruciais: a oposição dos chamados antimudancistas, liderados principalmente pela oligarquia da família Caiado; por outro, a falta de recursos, as distâncias, as demoras nas

¹⁷ A partir do final século XIX os médicos surgiram como grandes porta-vozes da ciência e da verdade no Brasil. As mudanças econômicas e sociais advindas da urbanização foram caracterizadas pelas grandes reformas das cidades, como Rio de Janeiro e São Paulo. Inspirados pelo movimento intelectual positivista, os médicos se destacaram como importantes intelectuais ocupados em disseminar não só o conhecimento científico, mas também higienizar as cidades com o intuito de combater as doenças como a febre amarela, cólera e malária e tantas outras que assolaram o período. Nesse sentido, os médicos possuíam importante papel político na sociedade no período em questão. Consultar CHALHOUB, Sidney. Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

circulações de notícias, devido ao precário sistema de meios de comunicação, somadas às dificuldades advindas do longo período de “atraso” e esquecimento que Goiás teve das regiões mais abastardas do Brasil.

Em 1933, Pedro Ludovico assinou o Decreto-lei nº2.727, que determinava a escolha de uma comissão para visitar quatro municípios, previamente selecionados em busca de um terreno adequado para a construção da nova capital. A comissão foi liderada por Dom Manoel de Oliveira, Arcebispo de Goiás, que visitou os municípios de Bom Fim, Atual Silvânia; Campinas, atual bairro da Cidade de Goiânia e antiga Campininha das Flores; Pires do Rio e Ubatan, atual Orizona. A escolha de Campinas como município sede, foi justificada pela excelente posição geográfica, que ficava próximo a linha de ferro, pela abundância de água, pois ficava entre os Córregos Botafogo e Capim Puba, nas proximidades dos rios Meia Ponte e Santo Antônio. A região também possuía topografia adequada, composta de grandes planícies e pequenos planaltos¹⁸.

Após a escolha do terreno, o Estado desapropriou algumas terras, fazendas e as comprou outras, tornado-as terras públicas para delimitar a área de zoneamento da cidade. De acordo com Moraes (2006), assinala que ao desapropriar e comprar terras, tornando a área de construção da cidade um espaço público, o governo teve a oportunidade de assegurar a integração de todos os segmentos sociais, uma vez que, ao pertencer ao Estado, o espaço urbano seria construído dentro dos princípios da democracia moderna. Todavia, ao longo do processo de desenvolvimento, o projeto da capital foi mudado em favor dos interesses do mercado especulativo imobiliário e as áreas que deveriam ser destinadas à construção de espaços sociais foram loteadas de forma desordenada e submetidas às intenções dos agentes do capital imobiliário, cujo objetivo primordial é o lucro.

¹⁸ Chaul, (1988) relata, [...] a 18 de maio de 1933, Dr. Pedro Ludovico Teixeira baixou o Decreto nº 3.359, determinando que a região às margens do Córrego Botafogo, compreendida pelas fazendas denominadas Criméia, Vaca Brava e “Botafogo”, no então município de Campinas, fosse escolhida para nela ser edificada a nova capital do Estado. Após o exame de 12 Km da topografia local, notou que a posição mais apropriada achava-se no rumo 130° (graus) de Campinas e a mais ou menos 7 Km de distância, num planalto de 760 metros de altitude. Chegou – se Chegou-se também a conclusão de que o reservatório de água potável para abastecimento da cidade deveria ser construído no morro da Serrinha e verificou-se que o escoamento da cidade a construir – se deveria ser para o Rio Santo Antônio ou para o Rio Meia Ponte dependendo de fatores econômicos. A corredeira denominada Jaó com uma diferença de nível de aproximadamente 8 metros, também era favorável para o fornecimento de força hidráulica, conforme relatório de 8 de março de 1933. (CHAUL, 1988 p.174)

Em 1933, iniciou-se a preparação do terreno e foi lançada a pedra fundamental de construção da cidade e em 24 de outubro do mesmo ano, data do aniversário da revolução de 1930, liderada pela Aliança Nacional de Getúlio Vargas, instituiu-se a comemoração do aniversário da cidade. Em 1937, foi assinado o Decreto 1.816, que determinou a transferência definitiva da sede do governo para Goiânia, em 1942, foi feita a inauguração das primeiras obras, evento que ficou conhecido como o “Batismo Cultural de Goiânia”. Nessa ocasião, foi organizado um evento, cuja programação incluía a presença de muitos políticos e intelectuais importantes de renome nacional. Os organizadores incluíram também uma programação cultural cujas apresentações artísticas eram constituídas por grupos tradicionais de Goiás, entre os quais se destacam as Cavalhadas de Pirenópolis e as Congadas.

Alves (2006 p. 68), relata que, na ocasião da inauguração da cidade ou batismo cultural de Goiânia, estavam prontas as obras do Palácio das Esmeraldas, a Avenida Goiás, as moradias destinadas aos funcionários do Estado, o Grande Hotel e outras obras menores, porém importantes. O batismo cultural de Goiânia foi, para além de todos os aspectos de representação política e social da época, objetivamente, a maneira de anunciar para o país que as primeiras obras estavam prontas e que outras estavam em andamento.

Quanto aos responsáveis pelo planejamento e intenções aduzidas ao projeto, Goiânia Cordeiro, (1989, p.17 *apud* Alves, 2006) afirma:

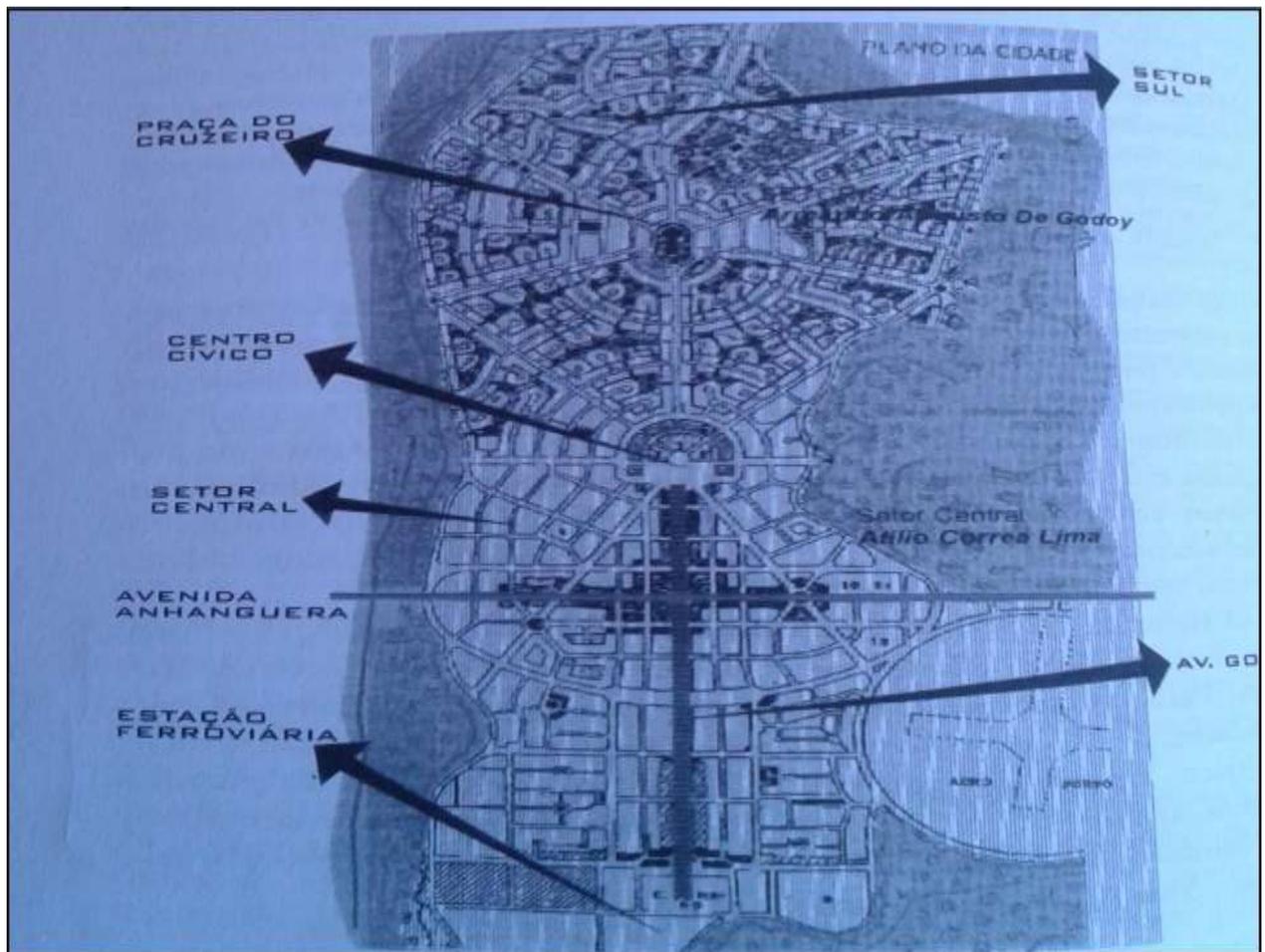
(..) inicialmente foi projetada pelo arquiteto Atilio Correia Lima, com os setores Central, Norte, Sul Leste Universitário e Oeste. Mais tarde, esse contrato com o arquiteto, foi cancelado e outro firmado com o urbanista Armando de Godoy que mudou muitos aspectos do Plano Anterior. Por sua vez, os técnicos da Firma Coimbra Bueno e Pena Chaves (posteriormente só “Coimbra Bueno & Cia”), dos irmãos Abelardo e Jerônimo Coimbra Bueno engenheiros contratados para dirigirem as obras públicas, encampavam a idéia defendida pelo referido urbanista, de se fazer de Goiânia uma réplica da cidade de jardim de Harvard (em Boston nos EUA).

Tendo em vista a ótica urbanística das cidades jardins européia, o planejamento original previa a construção do núcleo administrativo no Centro da cidade; bairros destinados aos empregados do Estado, nos setores Centrais e Norte ferroviário; para comerciantes, Leste universitário; além de outros habitantes desejados pelas ideias progressistas. Deste modo, observa Moraes, (2006, p.121):

O espaço urbano foi dividido em três zonas: Setor central, destinado ao comércio, aos serviços, à administração e à habitação; Setor Norte, destinado ao comércio regional, à indústria e à habitação para a classe trabalhadora (atualmente esses setores constituem principal centro urbano de Goiânia) Sul e o Setor estritamente residencial, onde o desenho urbano das vias e das quadras se integra com os caminhos e os espaços verdes, formando uma bela paisagem contemplativa.

Destarte o zoneamento urbanístico traçado por Atílio Correia Lima previa a linha férrea de transporte ferroviário, as avenidas largas e todas interligadas ao centro administrativo, como é caso das Avenidas Goiás, Paranaíba e Tocantins, conforme observamos na figura abaixo.

Figura 01: Plano de zoneamento de Goiânia elaborado por Atílio Correia e Lima e Armando de Godoy - 1934.



Fonte: Graeff apud Moraes, 2006, p. 29.

Nessa figura, o traçado original contempla bairros comerciais conectados com o centro administrativo, caracterizado pela presença dos espaços centrais conectados por vias abertas e largas, ou seja, a Praça Cívica, e toda Região Central, está ligada ao resto da Cidade, tanto na parte

Norte, ligada ao centro pela Estação Ferroviária, via Avenida Goiás, quanto na parte Sul, pelas ruas 84 e 85.

A lógica operada seria a formação do núcleo administrativo central, que representaria a perspectiva de uma cidade organizada pelo Estado, tendo em vista uma urbanização democrática para se opor as cidades coloniais, cuja organização espacial administrativa privilegiava a vida social e religiosa, ou seja, as cidades expandiam em torno das Igrejas e Capelas em detrimento do espaço administrativo, nas palavras da autora.

Dessa maneira, as áreas residenciais, no centro e, posteriormente, nos setores Sul e Oeste seriam habitadas pelas camadas sociais mais abastadas: políticos, grandes empresários, grandes comerciantes e profissionais liberais importantes, onde havia proximidade com os setores comerciais e os equipamentos urbanos mais sofisticados. Por outro lado, a parte destinada a indústria e a classe operária, situada na área Norte, formando, a seguir, o Setor Ferroviário e Vila Operária, ficava afastada do Centro, onde se pode observar a ausência serviços públicos e com pouca infraestrutura.

Sendo assim, percebe-se que a ideia de cidade democrática pode ser relativizada no sentido de que no planejamento havia previsão de espaços para todos os segmentos sociais esperados, nesse sentido para todos, porém, seriam agrupamentos de forma separada. Todavia, a idéia de democracia na construção da cidade parece bastante problemática, uma vez que, os espaços seriam pré-determinados tendo em vista as condições socioeconômicas de seus moradores.

O plano previa, ainda, que a cidade de Campinas, a ser incorporado a capital, seria destinado, prioritariamente, aos antigos moradores, além dos “recém-chegados”, que se esperava, pelas características do bairro, com o tempo atrair profissionais liberais de baixo poder aquisitivo, pequenos comerciantes e funcionários públicos. No referido planejamento, estava prevista, ainda, a construção do Setor Coimbra, que não era habitado e nem implantando, bem como a remoção dos trabalhadores instalados as margens do Córrego [córrego] Botafogo, que viriam a formar os setores Vila Nova e Leste Universitário. (LOUZADA, 2011. P. 259).

A respeito do que constatou Louzada (2011), e Pelá (2014), ao ser elaborado tendo em vista a organização espacial em conformidade com as rendas de seus habitantes o planejamento da cidade já previa a segregação socioespacial de determinados segmentos da sociedade, pois,

uma análise do mesmo evidenciou que os espaços destinados aos moradores de maior renda possuiriam melhor infraestrutura e se localizavam nas regiões onde haveria os melhores equipamentos urbanos públicos, enquanto os espaços destinados aos trabalhadores seriam localizados nas proximidades das áreas destinadas à industrialização, cuja urbanização passaria para iniciativa privada que, ao visar prioritariamente ao lucro, teria uma infraestrutura inferior.

Nesse sentido, conforme observa Moraes (2006), do ponto de vista democrático, Goiânia não atendia as necessidades sociais, de vez que o referido plano não previa área destinada à construção de moradias para os trabalhadores que seriam encarregados da construção da cidade. Assim sendo, o planejamento de Goiânia configura um sentido limitado de democracia, que é próprio da modernidade e dos planos urbanísticos no terceiro mundo¹⁹.

De acordo com Louzada (2011 p.258), embora o recrutamento oficial de mão de obra especializada para a construção da cidade fosse realizado nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, a notícia da oferta de campo de trabalho na construção civil, além dos incentivos advindos das campanhas do governo que tomavam a capital como um lugar onde haveria “oportunidades e possibilidades de enriquecimento”, atraiu diversos trabalhadores oriundos de vários locais do país, mas principalmente do Piauí, Maranhão, Ceará e Bahia e do interior de Goiás, que migravam motivados pelo desejo de conseguir trabalho e melhorar de vida na nova Capital. Ao chegarem acabaram compondo uma vasta oferta de mão de obra de baixo custo para a construção civil, pois nem sempre conseguiam trabalhos qualificados nas obras de construção da cidade.

Nesse sentido, o planejamento de Goiânia, a partir dos princípios da modernidade e marcha para o progresso conectado ao imaginário nacional de planejamento urbano, foi profundamente marcado pela marginalização dos sujeitos considerados indesejados na nova realidade urbana. Conforme Pelá (2014), Louzada (2011), e também Silva (2014), o processo de segregação socioespacial em Goiânia se evidenciou logo nos seus primórdios, acentuado pela exclusão dos primeiros trabalhadores ocupados nas obras de edificação na cidade.

¹⁹ Conforme Moraes (2006) o desejo de integração à Europa por meio dos planos urbanísticos durante o século XX foi de grande relevância para a mobilização política e intelectual na formulação de idéias acerca das cidades planejadas no Brasil. Do ponto de vista dos projetos houve várias tentativas de importação dessas idéias, porém na prática, como integrante do capitalismo e do urbanismo no terceiro mundo as cidades foram erguidas a partir da exclusão social dos pobres, configurando um modelo selvagem e desumano próprio da lógica do capitalismo interno dos países de terceiro mundo.

Como o plano de zoneamento urbano desenvolvido por Atílio Correia Lima e Armando de Godoy não previa locais destinados aos trabalhadores da construção civil, o Estado foi obrigado a construir alojamentos de caráter provisório e emergencial na área Leste da cidade, às margens do Córrego Botafogo, área em que, de acordo com o que estava previsto no planejamento, não deveria ser construída moradia alguma. Desse modo, os contingentes de trabalhadores dedicados as obras de edificação da cidade foram amontoados, desde 1933, em alojamentos improvisados, construídos de madeira e capim com péssimas condições de higiene e isolados do resto da cidade, contrariando, portanto, “os princípios de higiene e sanitarismo que fundamentavam o paradigma de cidades planejadas” (LOUZADA, 2011, p. 261).

Além das precárias condições de moradias e trabalhos marginalizados os trabalhadores mais pobres também foram submetidos a outras dificuldades logo nas primeiras obras, de acordo com Viana (2015), sofreram diversas formas de exploração tanto pelas empreiteiras quanto pelas atitudes e ações do governo. Além dos salários serem baixos, eram frequentes os atrasos nos pagamentos dos vencimentos desses trabalhadores, que muitas vezes eram feitos com “vales”, ou seja, pegavam uma parte do salário em compras de mercado e quando recebiam só era suficiente para pagar a dívida e fazia com que muitos ficassem presos a essas dívidas e não conseguissem sair da empresa. Apesar dessas dificuldades cresciam as levas de operários migrantes e seus familiares que chegavam a Capital, uma vez que não conseguiam pagar aluguéis nas cidades próximas como Campinas, por exemplo, nem moradia nos acampamentos destinados aos funcionários do Estado. Logo, se agrupavam nas proximidades dos alojamentos constituindo as primeiras invasões na Capital.

Conforme Gonçalves (2003, p. 92), ao mapear as invasões em Goiânia nas suas primeiras décadas, foram identificadas invasões na Vila Nova e as margens do Córrego Botafogo, sendo que nessas áreas as invasões foram fixadas em decorrência das primeiras. Havia outra na região Oeste, próximo à Vila Militar e a pista do antigo aeroporto, também próximo ao Córrego Botafogo. Nesta mesma região surgiu outra invasão que, posteriormente, foi chamada de Macambira e em parte da qual, na década de 1950, foi projetado o Setor Pedro Ludovico. Outra grande invasão situava-se ao final da Avenida Contorno nas proximidades dos galpões da garagem da linha de ferro. As moradias nessas invasões eram “casas construídas com adobe, pau-a-pique, ranchos de capim, barracos de madeira ou papelão e, até mesmo, casebres cobertos com saco de cimento. Nas outras áreas a situação pouco se alterava”. (GONÇALVES, 2003, p. 92).

Todas as invasões, de acordo com o autor, tinham em comum a ocupação de terras que pertenciam ao Estado, pois, na administração de Pedro Ludovico Teixeira, havia sido proibida a construção de qualquer moradia nessas áreas, visando seguir corretamente o planejamento original da Cidade. Dessa maneira, todas elas foram alvos de muitas tentativas de desapropriação por parte do Estado, sendo constantes os conflitos entre os moradores e as forças policiais. Com a irredutibilidade dos moradores em deixarem suas moradias, essas áreas acabaram se tornando “os mais significativos espaços de inserção da população pobre constituída pelos operários e migrantes e seus descendentes” (GONÇALVES, 2003, p. 93).

Foto 01: Acampamento dos primeiros trabalhadores de Goiânia-1936



Fonte: Segplan-Registro fotográfico de um Acampamento dos primeiros trabalhadores na construção de Goiânia. Apud. Mattos (2012, 59)

Nessa época, Goiás era um Estado de modo eminente agrário, cuja maioria da população residia na zona rural, e, dos 52 municípios, apenas as cidades de Anápolis, Ceres, Goiás e Palmeiras de Goiás possuíam mais de oito mil habitantes. No projeto original de Atílio Correia Lima e Armando de Godoy, foi previsto um número de no máximo 15 mil habitantes e que em um período de cem anos chegaria a cinquenta mil Louzada (2011), e Alves (2002).

De acordo com o próprio Armando de Godoy, a cidade deveria ter um núcleo populacional previsto no projeto e que os demais núcleos urbanos destinados a maiores contingentes populacionais deveriam ser projetados em áreas suburbanas, as chamadas cidades satélites. Porém, somente nos primeiros anos, Goiânia recebeu mais de 14 mil habitantes, superando todas as estimativas previstas no plano de zoneamento. Em 1937, a população já era de 14.300 habitantes; em 1944 51 mil e o recenseamento de 1950 indicou que a população da capital já era de 53 mil habitantes. (ALVES, 2002 p. 69).

Embora o crescimento populacional na cidade tenha ocorrido bem acima do esperado, durante a década de 1940 até meados da década de 1950, o adensamento demográfico da cidade não havia causado grandes modificações na estrutura urbana inicial. Isto considerando a parte planejada da cidade, porém, nas regiões de invasões havia grande contingente de pessoas vivendo em péssimas condições de moradia e a margem do poder central, ou seja, vivendo de forma segregada poderia se observar que a estrutura urbana planejada já estava bastante comprometida. Nesse sentido, o crescimento populacional de Goiânia poderia ser percebido por meio das profundas desigualdades sociais.

Conforme Gonçalves (2003), os dados produzidos pelo censo demográfico de 1940, do IBGE, indicaram que dos 51 mil habitantes de Goiânia nesse período, 42 mil viviam na zona urbana. Desse total, 71% das residências não eram imóveis próprios e nem alugados, e ainda que 75,57% das residências eram construídas de madeira e apenas 19% de alvenaria. A análise de tais dados evidencia que a maioria da população de Goiânia, nesse período, era composta pelos segmentos sociais mais pobres, considerando que a maior parcela da população vivia em “casebres erguidos em áreas invadidas (...) e que o planejamento da cidade não levou em consideração as disparidades, econômicas, sociais, históricas e culturais que veria compor o território urbano”. (GONÇALVES 2003 p. 261).

Deste modo, a construção de Goiânia, na opinião de Louzada (2011, p.260) representou:

As disparidades sócio-econômicas características do capitalismo, as quais não se encontravam tão nítidas em Goiás anteriormente à construção da nova capital e à chegada dos trabalhadores migrantes, a ausência de um lugar destinado aos operários no plano urbanístico original da cidade, bem como a mínima infra-estrutura de seus alojamentos e os salários pagos com “vales”, demonstrava que estes “eram sujeitos não desejados no espaço planejado”. Como argumenta Bernardes (1999, p. 194), o “surgimento das invasões já nos primeiros anos da construção” da cidade, como algo decorrente da própria “inexistência de espaço no plano de Goiânia para abrigar a mão-

de-obra necessária à formação do novo espaço urbano”, constitui indicador “de que os processos de exclusão [em Goiânia] nascem no interior do plano de Atílio, que previa uma cidade moderna.

As disparidades socioeconômicas mencionadas na citação que poderiam ser evidenciadas pelas condições de moradia da população de Goiânia foram acentuadas no decorrer do processo de verticalização da cidade, a partir da década de 1960, conforme, veremos adiante. Dessa maneira, o surgimento das invasões significava uma forma alternativa de moradia para aqueles que não conseguiam se instalar nas áreas planejadas da cidade, mas também evidenciavam a intrínseca relação entre o poder público e o gerenciamento do espaço urbano que ao privilegiar os segmentos sociais mais abastados levou ao adensamento das desigualdades sociais, relação está própria do capitalismo, que conforme a autora, até então não era tão evidente em Goiás.

Nesse sentido, até os anos de 1940 e 1950 a parte planejada da Cidade crescia conforme previsto no plano de Atílio Correia Lima e Armando de Godoy. No entanto, crescia também, a Leste, outra cidade, aquela dos trabalhadores e dos barracos, cuja narrativa não foi para os livros de História Oficial da Cidade, nem consta nos relatórios oficiais dos governos, os quais, por muito tempo, foram as fontes privilegiadas dos historiadores de Goiânia e por esta razão a história dos *outros pioneiros, os trabalhadores*, permaneceu por muito tempo silenciada na historiografia goiana²⁰.

O surgimento de setores na região Leste da cidade, a Vila Nova e o Setor Leste Universitário, nas proximidades do Córrego Botafogo, representou a maior evidência de uma cidade erguida, tendo já na sua gênese profundas desigualdades sociais acentuadas pelas condições de moradias e acesso aos equipamentos urbanos públicos. Segundo as análises de Souza (2015), a parte Leste da Cidade foi crescendo de acordo com as ocupações irregulares dos trabalhadores da construção civil com suas construções efêmeras. Na imagem abaixo, podemos observar o contraste entre a parte planejada da cidade e a outra sob as condições de invasões, cujas moradias foram destinadas aos trabalhadores e migrantes pobres que chegavam a Capital.

²⁰ Outros pioneiros “Outro pioneiros” é um termo utilizado por Fernando Viana Costa em seus estudos acerca dos primeiros trabalhadores da construção de Goiânia. Consultar COSTA, Fernando Viana. Goiânia, outros pioneiros e a cidade que não está nos livros. Diário da Manhã, 27/10/2015. Disponível em <http://www.dm.com.br/cultura/2015/10/27>. Acesso: 27/10/2015.

Foto 02: Setores Oeste e Vila Nova (1960)



Fonte: SEPLAN: apud (LOUZADA, 2011p. 268)

A análise da figura acima ilustra de forma contundente o crescimento de Goiânia em duas direções: de um lado os extratos sociais abastados, ocupando o perímetro planejado, e do outro, nas áreas de invasões, a cidade dos pobres e migrantes. Destarte, a visualização da paisagem urbana, já nos seus primeiros anos, confirma os argumentos de Pelá (2014), e Moraes (2006), ao enfatizarem a violência e segregação urbana, características da construção das cidades planejadas do Centro-Oeste.

Por volta dos anos 1940, construídas as primeiras edificações e inauguração da Capital, esgotaram-se os recursos do Estado para continuar o processo de construção da Cidade. Para resolver esse problema, foi criado o Departamento de Terras, cujo objetivo seria administrar as terras urbanas da Capital. Porém, de acordo com Alves (2002), o Departamento funcionava mesmo na perspectiva de um banco, uma vez que loteava, vendia e doava terrenos e lotes públicos, levando a transferência do planejamento e controle sobre o crescimento da cidade para a iniciativa privada, configurando, portanto, o compromisso do Estado com o capitalismo representado pelo setor imobiliário.

Assim, no decorrer década de 1940 e 1950, dando sequência as obras, o Estado promoveu diversas campanhas publicitárias, divulgando as potencialidades da nova Capital, cujo objetivo era promover a aquisição de recursos, por meio da venda de lotes, e buscar mão de obra qualificada para trabalhar na cidade. Para efetivar esse plano, contratou a empresa Coimbra e Bueno, dos irmãos Abelardo e Jerônimo Coimbra e Bueno, que foram responsáveis por parte da edificação das obras e início da construção da cidade. Assim, a companhia Coimbra foi contratada para organizar as campanhas e veiculá-las nos meios de comunicação e promover a venda dos

loteamentos. Com a falta de recursos para pagar os serviços prestados, o Governo decidiu compensar tais serviços por meio da doação de lotes para a referida empresa. Posteriormente, essas áreas foram vendidas conforme as leis do mercado imobiliário, a preços muito altos, dando início ao crescimento urbano fundamentado no mercado de terra pública, cujo desdobramento levou ao surgimento dos Setores Coimbra e Bueno. (MORAES, 2006).

Figura 02: Panfleto de campanhas promovidas pelo pelo Estado de Goiás.



Fonte: Moraes, 2006.p. 182.

A ilustração acima se trata de um panfleto de propaganda do Estado convidando pessoas a comprarem lotes em Goiânia, tendo em vista a expectativa de enriquecimento rápido. Essas campanhas baseadas no comércio da terra urbana, de modo geral, visavam atrair pessoas de alto poder aquisitivo que desejassem lucrar com a compra de lotes e construção de imóveis destinados a especulação imobiliária, ou seja, crenças que as áreas urbanas loteadas em curto prazo seriam valorizadas pelo crescimento natural da Cidade, bem como, pelos aperfeiçoamentos dos equipamentos públicos nas áreas urbanas nobres que aconteceriam em curto prazo.

Entretanto, atraiu, também, pessoas que desejavam morar na cidade, na expectativa de aquisição da casa própria, uma vez que o custo dos lotes era infinitamente menor em relação a outras Capitais da Federação. Dito de outra forma, Goiânia foi apresentada como uma cidade propícia para quem desejava realizar investimentos financeiros no mercado de imóveis, mas

também para pessoas que desejavam e podiam apenas adquirir um terreno e construir sua moradia.

Essas campanhas atraíram, ainda, trabalhadores que não possuíam nenhuma perspectiva de renda, cujo único bem ofertado seria a própria força de trabalho. Esses trabalhadores eram migrantes que vieram de diversos estados do país, mas a maioria era do Estado de Minas Gerais e, principalmente, dos Estados do Nordeste, sobretudo, Maranhão e Bahia e do interior do próprio Estado de Goiás. Nas palavras de Silva (2014), “esses homens e várias famílias chegaram de todos os cantos, mas a sua grande maioria tinham sotaques nordestinos, mineiros e goianos”. (p. 54). Desse modo, nesse período, foi intensificado o fluxo migratório já em curso desde os anos 1930, com as notícias de construção da Capital.

A propaganda divulgada pelo governo de que na Capital de Goiás havia oportunidades de trabalho e possibilidade de enriquecimento fez com que muita gente abandonasse seus locais de origem e familiares para aventurar-se na nova cidade. A maioria, fugindo da escassez de alimentos, da seca e dos conflitos no campo, marchava rumo as cidades grandes em busca de trabalho, moradia e melhores condições de vida. Conforme Alves (2002), esses milhares de homens e mulheres viajavam longas distâncias de ônibus, de caminhão e, muitas vezes a pé, em busca das oportunidades divulgadas pelo discurso de pioneirismo e enriquecimento próprio das cidades planejadas. Porém, quando chegavam, descobriam que na cidade planejada não havia espaço para eles. Então, se alojavam junto aos demais trabalhadores as margens da cidade, geralmente, em áreas de invasões, adensamentos e nos vazios demográficos. Em vista disso, a migração constituiu o principal fator responsável pelo rápido crescimento populacional de Goiânia e contribuiu significativamente com a expansão urbana, associada a muitas invasões e conseqüentemente ao surgimento das áreas periféricas.

Na opinião de Moraes (2006), nesse momento, o Estado se aliou aos interesses do capital e fez com que a cidade perdesse o rumo do plano urbanístico inicial, ou seja, até meados da década de 1950, o zoneamento desenvolvido por Atilio Correia Lima e Armando de Godoy seguia em desenvolvimento sem maiores alterações. No entanto, a partir do momento em que o Estado optou por uma urbanização pautada no valor da terra entregue ao mercado imobiliário, houve, por um lado, uma política de aquisição de capital baseada na valorização e especulação financeira da

terra urbana; por outro, e em sua decorrência, a perda dos desígnios da estrutura urbana preexistente.

Essa atitude fez com que, em curto prazo, a cidade crescesse de forma desenfreada, ou seja, fora dos padrões planejados. Moraes (2006, p.124) alega que com o crescimento desenfreado foram perdendo contato com o campo e a as áreas reservadas para a futura expansão urbana e abastecimento agrícola, dessa maneira esse crescimento deu-se de forma aleatória e sem respeitar os princípios do projeto urbanístico, que é próprio do terceiro mundo.

Chegado o fim do Estado Novo e o processo de redemocratização do país, Jerônimo Coimbra Bueno concorreu às eleições de 1947, á Governador de Goiás, saindo vencedor e sendo um dos proprietários da empresa Coimbra e Bueno, sua gestão, apesar de curta - 1947-1950 - foi comprometida com os interesses do capital imobiliário, pressionou os prefeitos a aprovarem projetos e Decretos-Lei que alterariam, de maneira definitiva, a estrutura urbana da Capital. Nesse período, teve início o processo de desvinculação entre o crescimento da Cidade e o planejamento original. Foi aprovada, em 1947, a Lei Municipal nº 574, que revogava o Código de Edificações da Cidade, determinando que os novos “loteamentos particulares” poderiam ser construídos desde que o proprietário do mesmo se responsabilizasse por toda a infraestrutura necessária. Na sequência, foi também aprovado o Decreto-lei Municipal nº 16, de 20 de Junho de 1950, que retirava as exigências dos proprietários dos loteamentos privados com relação à responsabilidade pela infraestrutura, de modo que a venda de loteamentos seria aprovada, por exemplo, com a simples abertura de vias (RIBEIRO, 2004, p. 39 apud LOUZADA, 2011, p.263). Na opinião dos autores estas medidas contribuiriam, efetivamente, ao longo dos anos seguintes, para o surgimento de uma infinidade de novos loteamentos e bairros na Capital, conduzindo a um intenso processo de crescimento desordenado da área urbana.

Na década de 1960²¹, ocorreu de maneira mais efetiva, o processo de verticalização da cidade. Como os loteamentos particulares visavam à especulação imobiliária, muitas agências

¹⁹ Conforme as pesquisas de Magalhães e Serpa (2008), Borges (1990) entre outros pesquisadores. As décadas de 1950 e 1960 foram caracterizadas pela grande expansão do capitalismo, com a construção da Estrada de Ferro de Goiás a construção de estradas, o surgimento da universidade Católica de Goiás em 1959, A universidade Federal de Goiás em 1960, que colocaram Goiás na esfera do capitalismo nacional e o que evidentemente influenciou no crescimento e expansão urbana da capital do Estado, sobretudo, pela construção de grandes obras na área de infra- estrutura, sobretudo rodoviária e a construção de Brasília atraiu mais trabalhadores para cidade intensificando o fluxo migratório.

vendiam apenas uma pequena fração dos lotes e deixavam as demais para serem negociados posteriormente, pois, assim, poderiam vendê-los por preços muito elevados, aproveitando os resultados da especulação do mercado.

Esta especulação funcionava basicamente da seguinte maneira: uma agência imobiliária comprava e loteava determinada região sem nenhum custo de infraestrutura, uma vez que o poder público exigia apenas a abertura de vias. Com passar dos anos, e o crescimento espontâneo da Cidade, o Estado acabava implantando os equipamentos urbanos necessários, além da implementação de serviços e comércio, levando a uma crescente valorização da área e ao aumento dos preços dos lotes. Assim, a venda de lotes, tendo em vista a especulação, levou à formação de diversos vazios demográficos na cidade, conforme Alves (2002, p.91):

Os vazios demográficos criados, também provocados pela retenção de terrenos particulares sem utilização das áreas urbanizadas, favorecem somente aos especuladores imobiliários, cuja prática supervaloriza as áreas mais centrais, deixando-as aos possuidores de renda média e alta. Ao mesmo tempo, são áreas mais bem servidas pelo poder público.

Dessa maneira, os especuladores lucravam sistematicamente com esse processo, que se repetia continuamente. Conforme Gonçalves (2003), no decorrer da década de 1950, foram aprovados mais de 200 loteamentos na capital. O problema se tornou tão grave que em 1959, o então prefeito, Jaime Câmara, preocupado com a iminência do crescimento desenfreado da cidade, proibiu a aprovação de novos loteamentos privados. A proposta do prefeito seria realizar um levantamento dos loteamentos existentes com intuito de analisar a situação e restabelecer o crescimento da Cidade em conformidade com as diretrizes do plano atiliano. Porém, mesmo após 1960, os loteamentos aprovados antes de 1959 continuaram sendo vendidos, devido à crescente pressão do capital imobiliário e à demanda por moradia.

Esse processo levou a um “surto de urbanização” e ao “des-planejamento da cidade planejada” (GONÇALVES, 2003, p 263). Provocou, também, o surgimento de contínuos vazios territoriais no espaço urbano e a expulsão de segmentos da sociedade com menor poder aquisitivo para as áreas periféricas. Isto porque, com a crescente valorização da região, o custo de vida aumentou sistematicamente, refletido no valor dos aluguéis e de serviços tais como: água, luz e IPTU. Assim, não tendo condições de continuar vivendo nessas áreas, as populações com menor renda foram continuamente empurradas para áreas distantes do Centro, onde não havia nenhuma estrutura urbana. Por outro lado, atraiu setores da classe média, motivados pela valorização e

instalação de aparatos públicos. Exemplos, significativos foram os setores Leste Universitário e Vila Operária, que no início da edificação da Cidade eram áreas onde se formaram grandes invasões, e se transformaram em setores ocupados pela classe média. Assim, a especulação imobiliária promovia constante atração dos endinheirados e expulsão dos indesejados.

Entre as décadas de 1950 e 1960, a população de Goiânia aumentou em mais de 100%, tornando-se a segunda Capital de maior crescimento urbano no país, superada apenas por Brasília, que no prazo de uma década elevou a taxa de crescimento para 184%. De fato em 1955, Goiânia contava 74.781 habitantes. Em 1965 já era 251,000 dos quais 133.462 faziam parte da população urbana. (ALVES, 2002, p. 70). A respeito de um crescimento tão expressivo em tão curto prazo, a autora apresenta a migração como fator preponderante na explicação desse fenômeno, somada ao aumento significativo da taxa de natalidade e à construção de Brasília.

A migração, portanto, constitui um fenômeno que pode ser compreendido tendo em vista uma análise conjuntural sócio-histórica ampla, porque não se restringe apenas a Cidade de Goiânia e nem as Capitais do Centro-Oeste, mas está situado no interior de um movimento nacional fortalecido, de modo particular pelos conflitos no campo e o conseqüente o êxodo rural. Nesse sentido, os estudos de Alves (2002), indicam que a explosão demográfica em Goiânia adveio, fundamentalmente, das grandes levas de migrantes que chegavam de vários estados da federação, como já dito, sobretudo, de Minas Gerais, Nordeste (Maranhão, Bahia, Piauí e Ceará) e principalmente do interior do Estado de Goiás.

Conforme Alves (2002), Louzada (2011) e Oliveira (1999), outro fator determinante para o aumento do fluxo migratório para Goiânia a partir dos anos de 1950 foi a construção de Brasília. Devido à proximidade entre as duas Cidades, a construção da Capital Federal atraiu milhares de pessoas que visavam trabalhar em suas edificações e para isto vieram morar em Goiânia. Esse movimento acabou intensificando o fluxo migratório já então em curso.

A migração intermunicipal do Estado de Goiás, como já dito anteriormente, ocorreu sobretudo devido aos conflitos em torno da questão da terra que desde os anos 1950 desencadearam uma série de rebeliões, reivindicando reforma agrária. Além disso, as disputas por terras entre grileiros e posseiros, principalmente no Norte do Estado, somado ao processo de capitalização e mecanização do campo desencadeou expressivos movimentos camponeses no Estado de Goiás, caracterizados por violentos conflitos envolvendo os trabalhadores do campo, o

Estado e segmentos políticos e religiosos²². Nesse sentido, para os grandes contingentes de trabalhadores pobres rurais restou o deslocamento para Cidades grandes em busca de oportunidades de trabalho e melhores condições de vida.

Conforme Alves (2002, p. 89), durante as décadas de 1970 e 1980, o Governo de Goiás veiculou diversas propagandas nos meios de comunicação de que Goiânia era uma cidade com excelente qualidade de vida e “boa para viver”, onde era possível qualquer pessoa conseguir com facilidade comprar um lote e construir a tão sonhada casa própria. Essas propagandas atraíram milhares de pessoas tanto oriundas do êxodo rural, sobretudo do interior do Estado, quanto de outras regiões do país.

No entanto, quando chegaram à capital, descobriram que Goiânia era uma cidade “boa pra viver”, mas não para pessoas com baixo poder aquisitivo, como é o caso da maior parte dos migrantes. Nesse sentido acabavam submetidos à segregação urbana, de modo que só conseguiram moradia nas periferias e, mesmo, nas periferias dos municípios limítrofes da região metropolitana. Contudo, ao longo das décadas de 1970 e 1980, os números acerca da migração continuariam a crescer até depois dos 1980, começando a apresentar declínio a partir da década de 1990, segundo Alves (2002, p. 89).

Alves (2002), concluiu que a migração é um fenômeno social que diz respeito a todo território nacional e se estende também à América Latina. Segundo os dados analisados pela referida autora, ao longo dos anos de 1970 e 1980, a chegada em massa de trabalhadores destituídos de escolaridade e qualificação profissional elevou vertiginosamente a oferta de mão de obra no mercado de trabalho, mormente nos setores da construção civil, dos serviços terciários e imobiliário. Dessa maneira, o grande fluxo de migrantes para Goiânia, a exemplo do que ocorreu também em outras Capitais do Centro-Oeste, cumpriu importante papel na reprodução

²²Há uma grande quantidade de publicações dedicada a composição da estrutura agrária e as lutas sociais envolvendo a questão da terra partir da década de 1950, as quais constituíram grandes dilemas que levou milhares de camponeses a abandonar a zona rural e migrar para as cidades, sobretudo, para a capital. Dentre elas destaca-se GUIMARÃES, M. T. C. . Formas de Organização Camponesa em Goiás (1954/1964). Goiânia: Cegraf-UFG/GO, 1988.

dos baixos custos de mão de obra, ou seja, manutenção de baixos salários. Por outro lado, foi fundamental no processo de acumulação de capital nesses mesmos setores no período analisado. Isto posto, Alves, (2002, p.89) afirma que, se de um lado houve um crescente empobrecimento dos migrantes que chegavam em Goiânia, de outro lado, houve uma crescente concentração de renda para os empresários dos ramos imobiliários, de prestação de serviços e terceirização.

No final dos anos 1980, passou o período em que Goiânia era vista como um lugar de avanço de fronteira de trabalho e onde era fácil conseguir comprar lotes e construir moradias. Para o migrante, recém-chegado, ficou difícil até mesmo conseguir um lote nas periferias para ser pago em muitas prestações, nas cidades próximas, portanto, restaram as moradias de aluguel e ou então aguardar para se juntar aos movimentos de invasões de áreas públicas ou privadas, formando confinamentos de pobreza nas áreas distantes do Centro da cidade, sobretudo nas invasões e nas cidades limítrofes que formaram a região metropolitana, conforme afirma Alves (2002).

Além de se instalarem nos municípios limítrofes: Trindade, Senador Canedo, Aragoiânia, Goianira e Aparecida de Goiânia, outra opção para os migrantes e pobres recém-chegados à Goiânia eram as áreas de “novas invasões”. As chamadas novas invasões decorreram, em linhas gerais, do processo de empobrecimento dos trabalhadores urbanos, do aumento do preço da terra urbana, ou seja, o aumento vertiginoso dos preços dos lotes e das edificações, bem como da expansão das fronteiras de especulação imobiliária e os vazios demográficos e o empobrecimento da população trabalhadora de menor poder aquisitivo. A invasão de terras públicas e privadas foi um fenômeno de bastante relevância na definição da expansão urbana e estruturação dos territórios segregados na cidade. O surgimento da Região Noroeste, na década de 1970, por exemplo, que se deu por meio de um intenso processo de ocupação de terras e resistência dos movimentos de invasões, formou um complexo urbano hoje consolidado na Cidade.

Alves (2002), ao analisar os dados do Instituto de Planejamento (IPLAN), constata que a maioria dos habitantes da Região Noroeste e dos municípios limítrofes da região metropolitana era composta por migrantes. A autora atenta para diferença entre os moradores dessa região em comparação com outras, como por exemplo, o Centro da Cidade, pois, apesar de também haver altos índices de migrantes entre a população, porém, em regiões periféricas, como a Região Noroeste e os municípios limítrofes, esses números tendem a ser mais elevados. Esses dados,

portanto, evidenciaram que as áreas urbanas formadas por invasões e dos municípios limítrofes se tornaram os mais significativos espaços de moradia para os migrantes chegados à Goiânia, durante as décadas de 1970 e 1980. Nesse sentido, a autora associa o crescimento desordenado da cidade, marcada pela aliança de poder entre o Estado, e o capitalismo imobiliário com a situação precária de moradia dos segmentos mais pobres. Nesse sentido, o surgimento das invasões “representa a luta social e política pela sobrevivência e pelo direito a ocupação do espaço urbano da cidade” (p.91). Em suas palavras Alves, (2002, p. 91), afirma:

As invasões são para os migrantes e trabalhadores uma forma de garantir a sobrevivência na cidade grande. Levanta barracos de um dia para outro representa uma saída contra uma ordem desumana e segregadora. E, neste sentido, Goiânia não constitui uma exceção, por isso, começaram a expandir-se as invasões em toda a cidade, em consequência da retenção de terrenos e os altos preços de moradia, tanto de aluguel, quanto de edificações à venda pelos empreendedores imobiliários.

As invasões ao longo dos anos 1960, 1970 e 1980, período que em sua maior parte corresponde a duração da ditadura militar possibilitaram tiveram como resposta a mobilização de várias instâncias do poder público, na tentativa de conter contê-las esses movimentos e reintegrar as áreas já ocupadas. No entanto, a resistência dos moradores frente à violência policial e estatal exercida sobre eles levou também à formação de uma rede de solidariedade entre esses setores populares, de modo que, que o Estado, com o todo seu aparato legal, não conseguiu retirar as famílias das referidas áreas de invasões, como a Fazenda Caveirinha que posteriormente se tornou a Região Noroeste. Conforme Silva (2014), ao longo das décadas de 1980, através da luta e resistência dos moradores, essas regiões foram habitadas, reconhecidas e transformadas em áreas urbanas consolidadas na estrutura urbana e reconhecidas pelo poder público.

De fato a formação da Região Noroeste no decorrer dos finais da década 1970 e durante a década de 1980, sobretudo o Setor Nova Esperança e adjacências, constituiu a explícita evidência da associação perversa entre o Governo do Estado e o capitalismo monopolista, que determinou a segregação socioespacial de determinados segmentos da população na cidade de Goiânia. Todavia, a constituição dos movimentos de invasões e suas atitudes de resistência construíram formas alternativas de luta pela terra urbana, por meio de vários instrumentos, como a organização das associações de invasões, que buscavam se organizar e instrumentalizar o movimento por moradia na cidade. Esse movimento, durante a ditadura militar, foi duramente reprimido pelas forças coercitivas do Estado, caracterizado pela violência policial e as várias

tentativas de reintegração de posse das áreas ocupadas. Essa questão constituiu um dos principais problemas do Estado de Goiás, entre o final da década de 1970 e 1980, que tinha dois atores principais, o Estado e as lideranças da população pobre. Assim, o processo se caracterizou por “muita violência de lado e muita resistência de outro”. (MOYSÉS 2008, p. 2).

Durante a ditadura militar, o Estado agiu de forma repressora, atendendo aos pedidos de reivindicação das áreas ocupadas que eram geralmente solicitados por fazendeiros e empresários que tinham negócios nas proximidades das invasões. As ações do Estado conseguiram conter alguns focos de ocupações, como a invasão que deu origem ao Setor Nova Esperança, que foi duramente reprimido, assim como o Jardim Boa Sorte e Boa Vista, respectivamente, a primeira, segunda e terceira fases de ocupação da antiga Fazenda Caveirinha, nos anos de 1979, 1981 e 1982. Essas ocupações de 1981 e 1982 foram feitas por mais de 4 mil famílias que iam se agrupando em barracos cobertos por lona e papelão, sendo que as ocupações Boa Vista e Boa Sorte foram rapidamente contidas pelas forças do Estado e a primeira resistiu formando o Jardim Nova Esperança.

Com o fim da ditadura militar, os movimentos políticos comprometidos com o processo de redemocratização mudaram as atitudes com relação aos movimentos de invasões. O Estado desenvolveu políticas voltadas para moradia, por um lado, como forma de oferecer respostas à sociedade sobre os notáveis problemas decorrentes das invasões urbanas e por outro, cooptar, coibir e controlar os movimentos de invasão por meio do desenvolvimento de políticas de assentamentos para segmentos populares.

Um exemplo da ação do Estado, no que se refere à moradia é a inserção do tema nas campanhas eleitorais. Agora, no lugar da força e da repressão coercitiva são utilizados instrumentos legais, como a construção de loteamentos em áreas próximas às invasões para assentamentos de famílias de baixa renda. O intuito é cooptar e atrair os movimentos sociais por moradia, em curso, e também estabelecer vínculos eleitorais por meio da política de moradia. Considerando que partes dos candidatos só conseguiam se eleger dentro dos chamados grotões eleitorais, no Estado democrático de direito era preciso reinventar as formas de manter os grotões e o [ao] mesmo tempo conter os movimentos de moradia em curso (M.OYSES, 2008, p. 8).

Ao longo dos anos 1980, foram construídos vários loteamentos na região, conforme a pesquisa de Moyses (2008). Setores como: o Finsocial, Vila Mutirão I, II e III, e Jardim Curitiba,

foram concluídos no decorrer da década de 1980 e a consolidação da região como parte integrante da estrutura urbana da cidade teve em vista longo processo de segregação, pois, esses loteamentos além de serem distantes dos meios urbanizados eram desprovidos de infraestrutura e assistência social, como atendimento de saúde, escola e segurança pública. Embora a cooptação e ação do Estado sobre os movimentos de moradia tenha sido expressivo e evidente, a luta travada pelos setores populares na busca por moradia e dignidade humana foi, segundo Moysés (2008), mais significativa, cuja resistência perante as forças do Estado e, dos interesses do capitalismo, portanto, marcou a formação e desenvolvimento da Região Noroeste. Silva (2014), corrobora com essa ideia afirmando que a ação dos movimentos por moradias em Goiânia estabeleceu outra forma de construção do espaço urbano e definição de moradias, configurando a busca pelo direito à Cidade.

De acordo com as conclusões de Silva (2014), a consolidação da região durante os anos 1990, com a instalação dos equipamentos públicos como a água, eletricidade, saneamento, asfalto e outros serviços que foram adicionados pelo crescimento espontâneo da região, assim como o comércio e estabelecimentos de empreendimentos indústrias na região, significou a autonomia do bairro Nova Esperança, em particular, e da Região Noroeste em geral, como área autônoma com relação ao resto da Cidade. Isto porque, na opinião do autor, graças aos esforços, trabalho e resistência, os moradores souberam transformar a segregação sofrida na reinvenção do espaço urbano. Embora não esteja isenta de contradições e problemas, como existência ainda de lotes sem legalização, por exemplo, tudo indica que a consolidação da região está em curso e em breve será totalmente integrada, nas palavras do autor (2014, p.124), estas últimas conquistas servem para ilustrar o que aquelas pessoas oriundas dos movimentos de ocupação de 1970 queriam enquanto cidade. Elas buscavam um lugar para morar, mas ao longo do tempo entenderam que esse espaço precisava de outros elementos que o tornavam cidade, que o tornava legal e digno de habitação.

2.2.1 A expansão urbana de Goiânia e a formação dos espaços das congadas

A história da formação da Região Noroeste, para presente pesquisa, se torna relevante, uma vez que dois dos três núcleos festivos de congadas estão localizados nesta região, com exceção da Vila Santa Helena que fica localizada nas imediações de Campinas, ainda que a maior parte de seus dançadores de congadas resida nos bairros e adjacências da Região Noroeste. Segundo os congadeiros entrevistados a presença das congadas nessa Região está relacionada a própria condição financeira dos agentes da cultura, por ser uma região onde os preços dos

aluguéis e dos lotes eram mais baixos, portanto, passível de aquisição pelas famílias congadeiras que não dispunham de muitos recursos, entretanto, não foi mencionada uma relação entre os congadeiros e os movimentos de invasões, a aquisição de moradias e o estabelecimento das festas nesses bairros, como a Vila Mutirão e Vila João Vaz foi concretizado com o processo de consolidação dos bairros e com financiamento das famílias de congadeiros.

Segundo Oliveira (1999, p. 35-36), no decorrer das décadas de 1960 e 1970, Goiânia passou por profundas mudanças no âmbito sociocultural e da produção de novo estilo de vida em sociedade, devido à metropolização do espaço urbano: a cidade provinciana transformou-se em uma metrópole.

Essa mudança pode ser vista a partir de dois pontos de vistas: O da infraestrutura com a superação do adobe como material de construção; a completude das redes de água, esgoto, energia e telefonia; aumento da quantidade automóveis nas ruas e, logo, aumento dos números de acidentes; pela edificação de prédios destinados à moradia para a elite, a implementação de um sistema de transporte de massa, etc. E do ponto de vista social, a juventude passou a ter hábitos que seriam característicos de centros metropolitanos, então substituindo as festas em família e as atividades no Jôquei Clube pelas boates do Setor Universitário. As crianças trocaram as brincadeiras de rua e os banhos nos córregos pelo Parque Mutirama e o Jardim Zoológico e assim por diante.

As tradicionais casas de prostituição perderam terreno para os motéis instalados às margens da BR-153, Rodovia Federal, que liga Goiânia a São Paulo. Para o autor, nesse período Goiânia foi perdendo as características de Cidade provinciana e adquirindo outros hábitos, sobretudo, pela influência do rádio, do cinema e do computador, importantes difusores dos valores das sociedades modernas. Contudo, essas mudanças foram consubstanciadas pelo efeito dinâmico da Criação das Universidades Católica de Goiás e Universidade Federal de Goiás, bem como, a renovação de valores estéticos impulsionada pela literatura e artes plásticas modernistas.

Assim, Goiânia transitou da condição de Cidade provinciana para a uma metrópole urbana. Conforme Oliveira (1999), esse processo imprimiu no comportamento e modos de vida em sociedade valores modernos, levando ao surgimento do sujeito metropolitano, ou seja, o indivíduo desenvolveu outras formas de experimentar a cidade, ou na comunhão das atividades coletivas ou na solidão da multidão.

Vale ressaltar, portanto, que a pesquisa de Oliveira (1999), reúne informações e identifica a vida na Cidade pressupondo uma generalização daquilo que se entende por uma urbe, onde vive a classe média. Porém, pesquisas mais recentes, conforme Moyses, (2008), e Silva (2014), apontam contradições, não só na dinâmica urbana de organização desses espaços metropolitanos, como também nas profundas desigualdades sociais que definem as relações e movimentações dos sujeitos urbanos em Goiânia.

Seria importante analisar, também, essa mesma mudança tendo como objeto os segmentos da população pobre e marginalizada. Nesse sentido, nossa pesquisa busca estabelecer um diálogo, uma vez, que as congadas ao se territorializarem nas regiões de menor prestígio social, cuja história passa pela construção de Regiões a partir de espaços de invasões, em confronto com os poderes do Estado e do capitalismo monopolista, pressupõe outra análise dos efeitos da metropolização e a incorporação de valores modernos. Parece ser uma importante discussão da natureza das congadas, porque trata de sujeitos periféricos e portadores de signos de identidade marginal, inclusive nas análises sociais, até porque produzem práticas sociais que são constantemente rejeitadas e invisibilizadas na Cidade, inclusive pela população dos bairros periféricos. Justamente no jogo de construção da identidade negra em resistência, por um lado, a segregação socioespacial, por pertencerem aos estratos sociais empobrecidos e muitas vezes, migrantes; por outro, a problemática das tensões próprias das relações raciais no interior das classes populares.

Desse modo, ao realizarem *uma festa de preto* na cidade, esses grupos atribuem sentido a experiência vivida, tendo em vista a produção material da vida e a condição espiritual refletida na semântica dos objetos símbolos dos quais se constituem a festa e a práxis do existir dos seus idealizadores.

2.3 AS CULTURAS NEGRAS EM GOIÂNIA E OS ESPAÇOS MARGINAIS

No que diz respeito à questão das relações raciais, a produção acadêmica goiana permaneceu por muito tempo em silêncio. Garcia (2007), ao estudar o movimento de resistência e luta por reconhecimento de jovens negros por meio da cultura do *hip hop*, identificou que, até princípio do século XXI, os estudos sobre o negro eram concentrados no período da escravidão, quando o negro e sua cultura eram compreendidos apenas como objetos de interesses econômicos e a cultura como parte das reminiscências folclóricas goianas. Dentre os trabalhos mais relevantes

destaca-se a pesquisa de Martiniano da Silva, sobre os Quilombos no Brasil Central (1974), e as investigações de Cristina Pereira Morais (2002), sobre as irmandades e confrarias em Goiás, com amplo destaque para as irmandades e confrarias de negros.

Por outro lado, os estudos urbanos em Goiânia descreveram os processos de segregação espacial e parecem conduzir de forma bastante contundente a exclusão de determinados grupos sociais das esferas públicas planejadas. As pesquisas mais recentes, por exemplo, de Silva (2014), Pelá, (2014), abordam esse tema tendo vista as categorias de análise tais como: trabalhadores, pobres e migrantes. Porém, quando analisamos as produções mencionadas, fica evidente a ausência de um recorte de peso no seio dessas desigualdades, quais sejam as relações raciais. Isto porque, imperava no imaginário acadêmico a dinâmica da democracia racial, que Goiânia seria uma cidade sem discriminação racial. De acordo com Garcia (2007), a historiografia goiana por muito tempo tratou a participação dos negros na história de Goiás apenas em termos de econômicos, geralmente estudos voltados para o período da escravidão, isso pode explicar o porquê das cultura negra serem analisadas apenas na perspectiva das identidades regionais/locais. Nesse sentido, durante longo período foi recorrente, nas análises sobre a capital, excluir a existência dos grupos negros na esfera social e política, mesmo aqueles trabalhos cuja preocupação se dirija para os processos de segregação socioespacial dos sujeitos indesejados.

Mary Baiocchi (1983, p. 12/14), ao pesquisar a comunidade negra do Cedro no município de Mineiros, no Sudeste goiano, na década de 1970, direciona seu olhar para Goiânia, em uma pesquisa que buscava identificar como o negro era visto em Goiás. De acordo com a autora, nessa época, a Cidade de Goiânia era vista como uma cidade democrática, aparentemente sem tensões raciais, um lugar onde todos poderiam trabalhar “viver e subir na vida”, sem nenhuma distinção racial específica.

Por meio de aplicação de questionários a diversas famílias goianas, sobretudo, entre intelectuais, artistas e professores, a pesquisadora delimitou as seguintes perguntas: 1. O negro é diferente do branco? 2. Você se casaria com um/uma negra (a)? 3. O negro influenciou nossa educação (costumes), nossa cultura? 4. Existe preconceito contra o negro? (acontece manifestações, casos?) 5. Sua família convive com negros ou possui ascendentes negros?

A análise dos dados obtidos pelas respostas, às primeiras perguntas, 1, 2 e 3 responderam positivamente, respectivamente 30%, 20% e 80%, ou seja, do total de entrevistados, 30%

afirmaram que existiam diferenças entre brancos e negros; apenas 20% declarou que casaria com pessoa negra e 80% considerava que havia influência da cultura negra na construção da sociedade goiana. Portanto, foi na parte dos intelectuais, em que as respostas eram acompanhadas de comentários, que a pesquisadora notou, deliberadamente, a existência de preconceito racial contido nas respostas claras e também nas afirmações subtendidas.

As respostas dos intelectuais²³ goianos revelaram não só a existência de preconceito racial na Capital, como também as formas como o negro é visto e tratado na sociedade. O Intelectual A respondeu: *“O negro não influenciou a cultura goiana”*. Conforme Garcia (2007, p. 39), essa afirmação seria influenciada pelas pesquisas de historiadores de Goiás que discorreram em seus textos que a participação dos negros na cultura goiana seria mínima. Já o Intelectual B: *“O negro não influenciou a cultura goiana, porque era escravo, então não teve condição”*. Essa declaração buscou justificar seu preconceito no sistema escravista, sustentando a continuidade da condição do negro como eterno escravo. O Intelectual C declarou: *“A mistura racial que existe em Goiás é vista como vergonha para a sociedade. Tolera-se. Tenho preconceito e não me casaria com uma preta”*. E acrescentou: *“O negro foi escravo, porque era inferior, então é inferior até hoje”*. Podemos analisar tal afirmação considerando que o sujeito assegura seu preconceito racial, porém transfere o problema para o outro, ou seja, é como se dissesse, *“tenho preconceito porque ele é inferior e não porque sou racista,”* ou *“sou racista porque ele é inferior”*. De qualquer maneira, o problema parece estar sempre no outro e não em si mesmo. O Intelectual D respondeu *“Não me casaria e nem permitiria que filhos meus se casassem com negros. Casamento com negro causa muitos problemas”*. Essa constatação parece estar inserida no conjunto das interpretações acerca das relações raciais no Brasil, de modo que, a questão existe e está posta, mas não é tratada, ou seja, não se fala abertamente de racismo, embora seja considerado um problema, na medida em que as pessoas sabem da existência, mas preferem manter-se distantes, para evitar “problemas”.

De posse dessas afirmações, bem como da análise do conteúdo adquirido pela pesquisa, Baiocchi (1983, p.12), concluiu que existe em Goiás dois mundos: o do preto e do branco, em suas palavras:

²³ A pesquisadora não informou quais intelectuais participaram das entrevistas. Apenas trata o grupo como intelectuais goianos. Os questionários e perguntas foram aplicados de forma anônima em que as pessoas não precisavam serem identificadas visando a preservação de suas identidades.

O universo através dos discursos dos personagens contribuiu, entre outras coisas, para a caracterização de dois mundos - dos pretos e dos brancos - onde as relações associativo-profissionais se caracterizam por relações assimétricas, de dominação e sujeição, parceiro, vaqueiro, lavadeira, doméstica – participa ativamente do processo produtivo, sofrendo discriminação, que lhe dificulta inserir-se na sociedade local e usufruir os seus bens, levando-o a marginalização como indivíduo e como grupo de cor.

Para além das associações entre o campo produtivo e as relações raciais, as declarações dos intelectuais pesquisados evidenciam a tendência clara do racismo à brasileira em Goiás. De acordo com a interpretação de Garcia (2007), considerando que muitos participantes da pesquisa afirmaram que o negro não influenciou na formação da cultura goiana, geralmente essa ideia atende ao princípio de que houve a miscigenação da população negra no conjunto da sociedade goiana. Em vista disso o negro teria sido assimilado pela cultura dominante branca, enquanto que suas referências culturais foram desaparecendo com o tempo. Desse modo, a cultura negra no conjunto da sociedade é percebida apenas enquanto parte das tradições goianas e do folclore local.

Podemos acrescentar, ainda, a forma como o negro era visto e representado socialmente, pois o problema da continuidade da condição de subalterno e a desvantagem em que se encontra na sociedade, tanto nas relações de produção material quanto no conjunto das representações sociais coletivas, na percepção dos intelectuais goianos, era, e continua sendo, responsabilidade do próprio sujeito negro, porque: *“O negro era escravo porque era inferior e continua sendo até hoje”*.

Nesse sentido, essa interpretação pressupõe a essencialização da condição de ser negro. Logo, o outro é aquilo que sempre foi, ou seja, “inferior”. Logo, a análise de Baiocchi evidencia que o segmento branco da sociedade goiana, no referido período, parece ter consciência do racismo padecido pela população negra, já que, alguns não se preocuparam em afirmar sua própria discriminação racial, porém, mantiveram-se convenientemente em silêncio a respeito disso. Portanto, conclui os estratos sociais negros estão conscientes das desigualdades sofridas e se mantêm presos a elas, fazendo de sua comunidade o local, no caso em questão a comunidade do Cedro, elemento de distinção social e pertencimento étnico como grupo. Então, a existência desses dois mundos em que cada um se encontra enclausurado em si parece ser a causa da permanência dos quadros sociais e econômicos em que ambos estão inseridos.

A pesquisa tende a corroborar o que constatou Frantz Fanon, na obra “Pele negra, máscaras brancas” (2008), na qual o branco permanece alienado na sua condição de superioridade e o negro na sua inferioridade, ou seja, como as sociedades coloniais criaram para si muitas tipologias e formas de lidar com a presença do outro. Em determinadas circunstâncias, o posicionamento enquanto grupo se produz pela ausência do outro, ou seja, pela negação do outro “*o negro não contribuiu com a formação da cultura goiana*”, logo não preciso me preocupar com a situação em que vive. Na perspectiva de Fanon, pode-se afirmar que os brancos vivem aprisionados na sua crença de superioridade, segundo Fanon, (2008, p.15):

(...) eles tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que quer vê. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária.

A pesquisa de Carlos Rodrigues Brandão (1977), aponta para mesma direção dos estudos de Baiocchi (1983). Ele pesquisou as relações de trabalho e pertencimento étnico das famílias negras da cidade de Goiás. Ao investigar as trajetórias dessas famílias no município, apontou a dupla discriminação contra os trabalhadores negros. A primeira, pelos cargos ocupados e segundo pela cor da pele. Ao ocuparem cargos ligados a profissões subalternizadas nas relações de trabalho e produção de renda, os negros da Cidade de Goiás aparecem como lavradores, vaqueiros, domésticas, ferreiros, carpinteiros, entre outras profissões sem prestígio social, raras as exceções em que jovens negros integraram os serviços públicos e acessaram a escola. Muitas dessas profissões começaram ainda na infância, pois, era comum em uma cidade sem maiores oportunidades de trabalho as crianças “*leitearem*”, ou seja, transportarem o leite das fazendas para a cidade e definirem suas profissões durante a adolescência com 14 ou 15 anos de idade, como “auxiliares de olarias, serventes de pedreiros, aprendizes de marceneiros e ferreiros etc.” (BRANDÃO, 1977, p. 89).

Ao avaliar o quadro das relações e representações sociais em Goiás, a partir da formação dos campos de trabalho, Brandão (1977), percebeu que o pertencimento étnico entre brancos e negros constitui a tônica dessas relações, bem como as formas de representações dos sujeitos na esfera pública. A identificação étnica como traço da composição social dos grupos de negros, identificados como: *peões, pretos e congos*, define algumas considerações importantes levantadas pelo autor e que consideramos relevantes para pensar as relações raciais também em

Goiânia, sobretudo, quando consideramos os diversos cargos ocupados pelos congadeiros na capital em que muito assemelham-se aos identificados pelos estudos de Brandão.

Brandão (1977), identificou que a composição dos postos de trabalho destinados aos brancos e negros na Cidade de Goiás evidencia o estabelecimento do lugar ocupado por cada um no sistema de relações sociais, levando em consideração as articulações de categorias como rural e urbano e posição de classe. Assim, mesmo ponderando sobre as exceções em que negros ocupavam cargos com algum prestígio social, a forma como era vista e representada socialmente era determinada pelo pertencimento étnico. Deste modo “um negro urbano” e “funcionário” e um negro rural e lavrador são igualmente “pretos”. Embora não participem da mesma forma da sociedade que lhes impõe “alternativas e experiências diferentes.” (BRANDÃO, 1977, p.196), ou seja, a decisão de quem vai ser peão ou funcionário público não era determinada só pelo critério étnico, mas a forma como esse indivíduo é representado socialmente sim, o “funcionário e o peão são igualmente pretos”. Ao fazer essas afirmações Brandão, (1977, p.200) diz:

Tanto a versão ideológica dos brancos quanto a dos negros não precisa explicar a presença e a atuação dos primeiros em Goiás, entretanto, a participação dos negros precisar ser explicada, e uma parte nuclear dos conteúdos de adstrição de ambas as versões ideológicas têm a missão de traduzir: quem são os negros, como chegaram á Goiás e de que modo devem se relacionar com os brancos.

Nesse sentido, a análise do autor nos possibilita identificar a condição do negro como o eterno estrangeiro, cuja existência na Cidade de Goiás e representação social de si mesmo depende do modo como deve se relacionar com o outro, aquele cuja presença no lugar não precisa ser explicada, pressupondo, daí, a naturalização da supremacia do outro, ou seja, do branco. Para, além disso, o autor discute as relações pautadas pelas imposições de dominação de um grupo sobre o outro, ao contrário do que apontaram os estudos sobre brancos e negros no Brasil, em que imperava a existência de uma ideologia do branco em oposição a uma ideologia do negro, contudo, a supremacia da primeira sobre a segunda, contrariamente, e em conformidade com os estudos de Cardoso Oliveira, (1974), quando se trata de grupos étnicos em situação de sujeição/dominação, onde os grupos dominados não desenvolvem uma ideologia na perspectiva das definições do outro, mas a partir do conjunto de “autodefinições fixadas em si mesmo”, tendo em vista as relações assimétricas de poder, nas quais é preciso sobreviver e existir.

No entanto, no conjunto das relações sociais em que as desigualdades apontadas se impõem, o resultado é quase sempre o desenvolvimento de comportamentos pelos dois grupos em que o mesmo possibilite o controle e ajustamento social dos brancos sobre os negros. Dito de outra forma, quando se trata de construir definições de si mesmo, os negros não definem sua autoimagem a partir da imposição do outro. Eles constroem a partir de si mesmo, mesmo reconhecendo a condição de superioridade do outro que é determinada, sobretudo, pela posição social. Todavia, quando se trata de pensar “o que se passa em Goiás”, Brandão concluiu que os negros possuem uma maneira própria de ver e entender a Cidade que, para eles, é mais objetiva e verdadeira do que as percepções dos brancos. Nesse sentido, o controle e ajustamento social desejado e definido pela sociedade, não se impõem aos negros como padrões de constituições de identidades em si, mas como formas de controle do lugar social em que este vai ocupar. Para Brandão, (1977, p.116):

As categorias de tempo e suas combinações são indispensáveis para explicar a sociedade atual. Para definir o seu próprio modo de vida dentro dela, o trabalhador negro emprega um discurso em que se alteram a permanência em lugares onde provisoriamente “se vive e trabalha” e os entre um e outro desses lugares. Entre os trabalhadores negros nascidos na região ou migrados para ela, as falas de apego e permanência são substituídas pelos opostos; desapego e deslocamento.

Nessa perspectiva de representações de grupos étnicos, o autor identificou ainda a migração de alguns jovens e famílias para Goiânia em busca de ascensão social, motivado pelo desejo de mudar de vida, principalmente jovens negros, atraídos pelo discurso de pioneirismo das cidades planejadas, como Goiânia e Brasília. Esse contingente de migrantes, a exemplo dos trabalhadores que saíam da cidade de Goiás rumo à Goiânia e Brasília, levavam em suas bagagens, mentes e corpos a marca da cultura e das suas composições étnicas, próprias de grupos negros que após cem anos de abolição da escravidão ainda se encontravam presos nos mesmos espaços sociais, levando em conta a circunstância da formação tanto do mercado de trabalho, quanto das relações sociais nas quais esses indivíduos se envolveram e estavam inscritos.

A partir das perspectivas descritas, podemos visualizar as condições em que os primeiros congadeiros chegaram à cidade de Goiânia, não só da Cidade de Goiás, mas também de vários outros municípios goianos e estados brasileiros, ou seja, na condição de *Peões pretos e Congos*.

Conclui-se, portanto, que o projeto de cidade planejada, sobre o qual Goiânia foi erguida, não levou em consideração as desigualdades econômicas, culturais e históricas da população que viriam compor o seu território. Nesse sentido, o Estado, representado pela elite política burguesa

e branca, cujos interesses foram associados de forma deliberada e institucionalizada, no decorrer de décadas de 1950 e 1960, colaborou com o crescimento desordenado do território urbano, bem como, ao processo de verticalização da cidade, desenvolvendo políticas visando interesses capitalistas, rompendo com o planejamento original.

Esta política marcou a formação de profundas desigualdades sociais na cidade, caracterizadas pela expulsão sistematizada dos trabalhadores pobre e migrantes dos centros urbanizados para zonas de periferia sem qualquer infraestrutura. Para tanto, o Estado, associado à elite, não poupou esforços para excluir da zona urbana os sujeitos considerados indesejados pelos aportes da cultura modernizante da elite burguesa.

Destarte do que constatou Louzada (2011), a não existência de moradias para os trabalhadores ocupados das edificações da cidade no plano de zoneamento, bem como, a formação de áreas invadidas logo nas primeiras décadas deixa evidente que a modernidade não previa a presença de determinados sujeitos, ou seja, já pela análise do projeto original permite salientar que mesmo se este tivesse sido implementado sem maiores interferências, ainda assim, esses segmentos que representavam os sujeitos indesejados não seriam aceitos na cidade moderna. Contudo, salienta-se que a gênese das desigualdades existentes em Goiânia já poderia ser identificada no planejamento inicial.

Entretanto, o processo de expulsão desses sujeitos indesejados desde os primórdios da construção de Goiânia leva a outra narrativa acerca da Cidade, a história dos outros, dos indesejados, dos excluídos, tanto dos espaços planejados pelo Estado quanto pela lógica do capitalismo do setor imobiliário. Nesse sentido, conforme Viana (2015), Pelá (2014), Moysés(2008) e Silva(2014), a construção de espaços urbanos alternativos ao planejamento configura a história vista por *outros pioneiros*, que são construtores, trabalhadores e operários. Esses homens e mulheres, constituídos de vários signos da identidade: nordestina, migrante, preto e congo e pobre, fizeram da própria exclusão o contramovimento na resistência e constituição de seus modos de vida, na prática de saberes traduzidos nas suas religiosidades e manifestações culturais, como as religiões de matriz africana e as congadas.

Dessa maneira, a expulsão levou à formação de uma nova cidade e, conforme observa Martins *et al.* (2007), há na prática urbana a existência de duas cidades, Cidade idealizada e a Cidade real. Esses sujeitos, ao seu modo fizeram da semântica de suas lutas a construção de

espaços nos quais a vida na cidade é possível. Assim, concordamos com as afirmações de Louzada (2011, p.269), onde afirma:

Embora a semântica dos objetos e a mediação entre as referências simbólicas e as práticas concretas exerçam pressão no sentido de reproduzir o projeto de modernidade em Goiânia, empreendendo assim contínua segregação de sujeitos e culturas indesejadas, as intervenções físicas promovidas por estes mesmos sujeitos no plano original da cidade, como no caso das invasões e de sua arquitetura “efêmera”, representam a materialização da identidade e da memória daqueles que migraram para Goiânia. “São marcas que enunciam as bases da cultura que é produzida, desenvolvida, imaginada e apropriada” por pessoas migrantes não só nesta cidade, mas em diferentes lugares do país. O que significa que, mesmo submetidos ao imaginário de modernidade que os subalterniza ao compreendê-los como inferiores e indesejados, tanto os sujeitos migrantes quanto as religiões por eles estabelecidas em Goiânia em seu processo de reterritorialização, possuem a capacidade de produzir e modificar os sentidos transmitidos pelo espaço como “um conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá.

Nesse contexto, de exclusão social dos povos negros se dá tanto no Estado de Goiás quanto os nos movimentos nacionais e de migrações para as grandes cidades, tornando importante ressaltar a especificidades do sujeito negro em Goiânia, a partir de suas múltiplas trajetórias na Cidade e na construção de suas expressões culturais, no caso específico das congadas. Nesse sentido, compreender como os “Negros do Rosário” constroem as festas e qual o sentido delas em suas vidas, os locais de pertencimento, da grafia dos signos africanos, por meio da memória materializada no cotidiano do fazer das caixas, dos vestuários, da alimentação e do modo de enxergar mundo por meio das experiências do cotidiano, este, contudo, é o nosso problema a ser desenvolvido no tópico seguinte.

2.4 AS CONGADAS NOS PRIMÓRDIOS DA CAPITAL: APRESENTAÇÕES DE CONGOS NO BATISMO NO CULTURAL GOIÂNIA.

Foto: 03 As congadas no batismo cultural de Goiânia 1942



Fonte: GOVERNO DE GOIÁS, (1983)

O primeiro registro acerca da presença das congadas em Goiânia encontra-se no livro *Relação dos Discos gravados no Estado de Goiás*, dos folcloristas Luiz Heitor e Renato Almeida, publicado pelo Centro de Pesquisas Folclóricas e pela Escola Nacional de Música e também Secretaria de Cultura do Estado de Goiás no ano 1983. Os folcloristas Luiz Heitor e Renato Almeida vieram à capital de Goiás para participar das atividades do Oitavo Seminário Brasileiro de Educação, evento que compunha a programação do Batismo Cultural de Goiânia, realizado entre 5 e 13 de julho de 1942.

Os autores produziram registros sonoros e fotográficos de vários festejos e manifestações da cultura goiana: catira, dança dos Tapuias, as cavalhadas, as modas de viola e as congadas, entre outros. Essa iniciativa partia da compreensão de que a inauguração de Goiânia seria uma boa oportunidade para conhecer e registrar manifestações folclóricas. Como podemos perceber GOVERNO DE GOIÁS et al. (1983, p. 1):

A festa de inauguração da nova capital proporcionava-nos uma ocasião excepcional para a gravação dos discos de folclore e registros de observações pessoais, pois, no programa projetado para as mesmas configuravam vários “festejos típicos” promovidos pelo departamento de imprensa e propaganda.

O interesse dos folcloristas era mais pelos aspectos artísticos e analisaram as apresentações em Goiânia conforme os cânones da ciência erudita, embora o objetivo fosse

descrever a arte popular na sua forma mais natural, pois essas manifestações eram vistas e interpretadas como parte da identidade regional integrada ao circuito nacional. Conforme Mônica Martins da Silva (2008), era comum, nesse período, interpretar as manifestações da chamada “cultura popular” a partir de narrativa romântica sobre o brasileiro do interior, *o sertanejo e sua cultura*. As congadas, nesse contexto, estavam inseridas como parte de uma identidade regional/nacional, como manifestação folclórica cuja importância histórica se restringia a sua participação nas manifestações tradicionais regionais. Contudo, sua análise era direcionada aos aspectos performáticos, em detrimento de uma análise cultural mais profunda.

A análise das apresentações de congados em Goiânia feita por Renato Almeida, em Goiânia, em 1942, seguiu rigorosamente os padrões da análise etnográfica, acompanhada de descrição exaustiva dos elementos estéticos, sonoros e performáticos da ritualização da dança, da música e da apresentação do cortejo como um todo. Além disso, as apresentações de “os congados” foram registradas em disco gravado por Luiz Heitor, para escola Nacional de Música e filmadas pelo Instituto de Cinema Educativo²⁴.

O grupo que se apresentou na capital apresentava a seguinte hierarquia: “rei do congo, o secretário, o príncipe, dois vassalos, dois guias dois contra-guias, o embaixador e os soldados. Estavam vestidos “de forma esplêndida” (GOVERNO DE GOIÁS, 1983, p, 40). Os autores registraram também os nomes das pessoas que lhes auxiliaram na compreensão dos festejos, aos quais manifestaram grande agradecimento por meio de uma nota de *agradecimento* aos “*informantes*” de Goiás. No caso do grupo de congadas, o informante foi o Senhor Silvestre da Costa Santos, o rei dos congos, operário, preto, 52 anos e natural da Cidade de Goiás.

Outro indício da presença de ternos de congo na cerimônia do batismo cultural de Goiânia trata-se de um boletim de ocorrência, em que foi prestada queixa do roubo de uma espada, segundo o registro policial, “o operário Silvestre de tal, (provavelmente o informante de Renato Almeida), conhecido como 'Rei dos Congos', que esteve na capital por ocasião das festas de inauguração da capital” (boletim de ocorrência, de 13 de julho de 1942.) teria “levado” a espada

²⁴ Partes dos discos gravados por Luiz Heitor encontram-se disponíveis na internet. Os áudios da apresentação dos congos pode ser ouvido nos links: <https://www.youtube.com/watch?v=cJEIKRn4iRg> e <https://www.youtube.com/watch?v=niB3pLINT5Q>.

de um senhor chamado Emiliano Ferreira Rios, residente em Goiânia e, na ocasião, solicitava a devolução.

Renato Almeida assegura que o grupo era de Goiânia, no entanto, as evidências indicam que era da Cidade de Goiás. Primeiro porque Goiás era a antiga capital, o que indica a proximidades entre os organizadores do evento e as tradições da cidade; segundo, porque as congadas na Cidade de Goiás são chamadas somente de *congos* e na descrição dos autores aparece a terminologia, *Congos de Goiás*; terceiro, quando feitas comparações entre fotografias, nota-se a presença de cocares nos capacetes dos dançadores, o que constitui uma característica dos congos de Goiás (ilustrado na foto); quarto no boletim de ocorrência o texto afirma que o “*rei dos congos que esteve na capital*” indica que o senhor Silvestre, o rei dos congos, não residia na capital. Aliás, apenas um dos nossos entrevistados afirmou ter conhecido o Senhor Silvestre dos Santos Costa e seu terno de congo.

Diante das evidências apresentadas, podemos concluir que o terno em questão era da Cidade de Goiás, mesmo porque o Senhor Silvestre Costa era natural daquela cidade. Ademais, ao realizar comparações entre elementos estéticos dos dançadores da foto e registros dos ternos de congo da Cidade de Goiás, várias semelhanças são identificadas. Além disso, a descrição feita por Carlos Rodrigues Brandão em seu trabalho sobre os congos de Goiás aproxima-se muito da descrição realizada por Renato Almeida, em Goiânia.

Vale ressaltar, ainda que as apresentações de congadas e de outras manifestações da cultura tradicional goiana eram marginalizadas na programação do evento. Conforme Silva (2008), tais exposições ocorriam nos intervalos das palestras e dos seminários, o que denota a supremacia das atividades intelectuais da cultura erudita em relação aos festejos típicos. De resto, as apresentações não apareceram nos relatos que tratavam do batismo cultural de Goiânia, publicado em 1983 por Pimenta Neto, sendo este o mais importante registro sobre o evento, analisado por Souza (2002). A análise dessas apresentações se tornou possível graças ao trabalho de Luiz Heitor e Renato Almeida. Também houve várias exposições das riquezas de Goiás, com enfoque na diversidade da fauna e da flora, particularmente das frutas. Para Silva (2008), essas exposições, somadas às apresentações culturais, visavam fortalecer a imagem positiva de Goiás mediante aos visitantes do circuito político e intelectual nacional no intuito de atenuar as distâncias entre Goiás e o resto do país.

Assim, as apresentações “típicas” para os organizadores do evento cumpriam o papel de forjar uma imagem cultural que traduzisse às tradições goianas, tornando a capital o elo que ligaria Goiás ao circuito cultural nacional das tradições brasileiras, mesmo elas sendo marginalizadas no evento. Concordamos com a autora, portanto, que a apresentação de congada na inauguração da Capital reforça a perspectiva de que no imaginário goiano eram e, ainda são, compreendidas como manifestações folclóricas integrantes das *tradições goianas*.

As apresentações feitas no dia da inauguração da Capital pode ter sido revestida de vários outros sentidos, para os próprios congadeiros, mas os textos não nos dão nenhuma pista. A análise se limita em descrever o cortejo, as hierarquias, os cânticos entoados e a repetição dos passos lentos e coreografado do bailado. Renato Almeida chama atenção para letras quase ininteligíveis dos cantos que, para o autor, seriam uma “deturpação de termos africanos, por já terem passados pela tradição oral”. Em suas palavras Governo de Goiás, (1983, p.42-43)

O préstito vem em formação por dois grupos, tendo à frente os guias, seguidos pelos contra guias, depois os soldados. No fim, marchando sozinho o embaixador. Os soldados tocam caracaxá, que aparece no bailado com o nome de marimba de guerra, um violão e um tambor surdo. No final do préstito, encerrando-o o Rei do congado, ladeado pelo secretário, pelo príncipe e pelos dois vassalos. Estes vestem-se de azul e os demais de vermelho. O traje é uma saia branca, uma camisa e uma toalha de mesma cor nas costas. Um saiote, um colete e uma capa com arminho, azul para o Rei e seus dignitários e vermelha para o embaixador e seus soldados. Todos trazem ao peito e na cabeça um espelhinho como ornato. Os soldados têm cocares de penas na cabeça.

As letras fazem referência aos reis e rainhas africanos e algumas referências ao Congo, a louvação ao Rei do Congo, a celebração do Rei negro em terras do Brasil central. Nesse sentido, podemos compreender, por meio da semântica do ritual, a presença dos congos no momento de inauguração da Capital, em uma solenidade repleta de autoridades, que também eles se mostravam, naquele momento, como uma autoridade conhecida e reconhecida pelo seu grupo, pois, os soldados cantavam:

“com licença, sinhô
Re-monarca vai chegá
Em louvo S. Bendito
Nós viemos festejá.

Foi, foi, foi, lá no céu
Marca na calunga
Do Rei congo, Ariri.(p. 43) “

Todo o ritual aponta para a centralidade do Rei e seu poder diante de seus comandados. Do ponto de vista simbólico, os congados apresentaram um bailado que lembrava as antigas disputas entre os reis e vassallos, que pode ser remetida tanto à África ancestral quanto a práticas dos festejos portugueses de rua. De qualquer forma, no primeiro momento o Rei é coroado dá algumas instruções ao seu secretário e soldados, dentro de um ritual de encenação, com paradas, cânticos de música e teatralização da coroação do rei congo (GOVERNO DE GOIÁS, 1983, p, 40). O autor reitera que essas apresentações lembravam as antigas coroações dos reis africanos, embora as referências sejam pouco precisas e as palavras ditas em línguas africanas sejam de difícil compreensão e cujo significado é ignorado até para os próprios congadeiros, considerando o longo processo de repetição pela oralidade.

Renato Almeida reforça, em suas descrições, reforça a ideia de que os congados daquele momento eram simplificações das grandes festas de coroação dos reis negros do passado, cujas histórias foram desenvolvidas no momento da performance, ou seja, liga-se ao passado por meio da memória coletiva ritual do congado. Discordamos de tal afirmação, pois acreditamos que os congados de agora são ritualizações contemporizadas dos festejos antigos, cuja realização parte das condições e circunstâncias históricas próprias do momento da performance. Assim, o passado não necessita necessariamente ser repetido ou reencenado, mas ritualizado pelas lembranças e esquecimentos próprios da memória coletiva dos grupos e suas identidades.

Considerando o significado do batismo cultural de Goiânia, que pode ser interpretado como um momento em que se buscava desenvolver uma mentalidade do que Goiânia significava, tanto para elite local quanto nacional, “uma capital que será uma metrópole no sertão” (LOUZADA 2011, p.310), a participação marginal das congadas e de outras manifestações tradicionais pode ser entendida em duas direções: ou como uma contradição na ordem instituída dos discursos da modernidade, uma vez que, poderiam simbolizar o passado não só de Goiás, mas também representava as raízes sertanejas brasileiras, que deveriam ser superadas. A outra seria a versão apresentada por Silva (2008), segundo a qual as manifestações típicas tinham o objetivo de criar uma identidade para a jovem capital, e nesse caso, *inventada*²⁵, uma vez que ela ainda

²⁵ Na concepção de Hobsbawm & Terence Ranger (organizadores).A invenção das tradições Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. Em linhas gerais tradição inventada é utilizada de forma ampla, porém não definida em que práticas “culturais rituais ou simbólicas” são institucionalizadas pela repetição de forma que com o tempo tende-se associá-

não a possuía, ou seja, a presença do rei do congo e sua corte poderia simbolizar, para os modernistas, uma manifestação do passado que a cidade moderna deveria superar. Logo, sua presença na cerimônia deveria ser ignorada e esquecida. Mas para outros, a cidade moderna, e sendo jovem, precisava de uma identidade fundamentada nas tradições goianas e assim, o Rei do congo, assim como as outras manifestações típicas, como expressão dessa tradição, cumpria ali o papel de oferecer à jovem capital tal fundamento.

Independentemente das intenções dos organizadores do batismo cultural, no momento do cortejo o Senhor Silvestre da Costa era o Rei do Congo e desfilou entre as autoridades goianas por meio da teatralização e performance. O significado do ritual de coroação do Rei, conforme vimos no capítulo anterior, era o de conceder ao monarca grande poder e prestígio, uma vez que o conectava aos seus ancestrais africanos por meio da memória ritual. Diante do reconhecimento de seus súditos, exibiu e desfilou a seu poder, cujos significados passaram completamente despercebidos pelo olhar dos intelectuais.

las a continuidades do tempo passado. “Elas são reações a situações novas que assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “invenção da tradição” um assunto tão interessante para os estudiosos da história contemporânea.

3 CAPÍTULO III – TERRITORIALIZAÇÃO DAS FESTAS: MEMÓRIA, HISTÓRIA E IDENTIDADE NEGRA

A história oral consiste em muitas histórias dentro de uma história, defendeu Verena Alberti (2004), ao discorrer sobre as potencialidades da história oral. Em conformidade com essa afirmação, Pollak (1992, p.1), asseverou: “Para mim, não há diferença fundamental entre o documento escrito e a fonte oral”.

À vista disso, a história feita por meio de relatos é sempre uma construção de memórias cujo sentido só pode ser apreendido se considerarmos as experiências vividas pelos sujeitos narradores ao longo de suas trajetórias socioespaciais no tempo. Levando-se em conta a afirmação de Alberti de que todo relato é uma história dentro de muitas outras, assim como considerando que o documento escrito é resultado da interpretação de sujeitos e das relações de poder estabelecidas no momento da produção, no caso da oralidade, é preciso somar as mudanças históricas decorrentes do tempo vivido pelo narrador (Bosi, 1987).

Desse modo, do entrecruzamento de fontes orais e escritas, neste tópico, apresentamos uma breve história da territorialização dos núcleos festivos das congadas na Capital: a festa de Nossa Senhora do Rosário, situada na Vila Santa Helena, na Vila Mutirão e na Vila João Vaz, considerando fundamentalmente as lacunas, as lembranças e os esquecimentos dos documentos, dos textos e da memória dos congadeiros.

João Pacheco Oliveira (1998), considera como processos de territorialização a construção de espaços nos quais grupos étnicos estabeleceram vínculos permanentes por meio dos seus modos de vida e manifestações culturais, transformando esses lugares em uma “coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão, de representação, e reestruturando suas formas culturais” (p. 56), inclusive na forma como relacionam esse processo com o meio ambiente e o universo religioso.

Seja no plano urbano ou rural, físico ou simbólico, a noção de territorialização como processo histórico é caracterizada pelo autor, entre outros fatores, “pela reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 1998, p.55). Fundamentado na teoria de Barth, mas não restrito às diferenças culturais e estratégias de isolamento, Oliveira considera importante compreender a territorialização tendo em vista “as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos históricos” que, por ventura, foram estabelecidos entre os membros de

determinado grupo e outras instâncias da sociedade e que sejam retrabalhados pelos próprios sujeitos em determinado contexto histórico, levando a uma reorganização sociocultural em amplas proporções.

Assim, compreendemos que essa definição se aproxima dos processos históricos de constituição das festas de congadas em Goiás, de modo geral, e, em particular, em Goiânia. A propósito do que foi discutido no Capítulo I, entendemos as congadas como tradução dos processos interculturais ocorridos na diáspora negra africana. Por isso, são consideradas as práticas que nelas estão presentes como resultado da situação colonial, especialmente como resultado dos agenciamentos, das proximidades e dos conflitos envolvendo as festas de coroação dos Reis negros, as irmandades dos homens pretos e a Igreja Católica, os quais, em contextos distintos, transformaram significativamente as organizações sociais negras.

Desse modo, os códigos culturais incorporados do catolicismo, os elementos de afetividades rituais entre os negros bantus e os católicos, bem como as dinâmicas internas das relações econômicas e, sobretudo, raciais em Goiás, constituem, nessa compreensão, os fundamentos para a análise da territorialização das festas de congadas na Região Noroeste da cidade.

Para compreender a territorialização das festas na capital de Goiás, faz-se necessário discorrer sobre as circunstâncias históricas, econômicas e sociais que certamente marcaram as trajetórias dos primeiros dançadores de congo que chegaram à Goiânia e a conseqüente formação das festas.

Destacamos, portanto, três elementos significativos: a migração de trabalhadores e famílias congadeiros de Catalão e adjacências para Goiânia, a instalação do frigorífico Matingo, durante a década de 1960, na Vila João Vaz, e as trajetórias individuais e coletivas das famílias congadeiras, pois, em conformidade com a perspectiva de trajetória de Pierre Bourdieu, (2006), os processos migratórios que envolvem as trajetórias de sujeitos e suas práticas culturais não podem ser vistos apenas a partir dos deslocamentos geográficos, mas considerando também as trajetórias individuais desses sujeitos, porquanto revelam desdobramentos históricos espaciais constituídos na experiência das diversas e sucessivas posições que os sujeitos ocupam ao longo da vida, tanto na perspectiva coletiva quanto individual.

Segundo Alves, (2002), a migração é um dos componentes preponderantes na formação da população goianiense. Conforme já dissemos no segundo capítulo desse estudo, nos primeiros anos de construção da cidade a migração era motivada, em grande parte, devido as oportunidades de trabalhos dispostas nas obras de edificação da cidade, depois decorreu de diversos fatores, entre eles, os conflitos no campo, as propagandas estatais em torno da capital como uma cidade que ofereceria qualidade de vida aos seus habitantes e, sobretudo, a venda de lotes por meio do comércio da terra urbana disseminou a possibilidade de realização da tão sonhada casa própria.

As entrevistas realizadas durante essa pesquisa apontam que ainda na década de 1940, algumas famílias de congadeiros que residiam em Catalão migram para Goiânia. As razões pelas quais migraram os nossos entrevistados não souberam responder de forma objetiva, mas deixam implícito que teve a ver com a necessidade de trabalho e serviços tais como acesso a serviços de saúde entre outros.

Deste modo, a conjuntura de crescimento e de inserção no capitalismo moderno da economia goiana nas décadas de 1950 e 1960, impulsionado, em parte, pela Estrada de Ferro de Goiás e pela crescente migração de trabalhadores para Goiânia a partir dos anos 1940 e, com maior força, nas décadas de 1960 e 1970, chegaram os primeiros dançadores de congo na Capital. Ademais, a trajetória individual de determinados sujeitos e de suas famílias foi determinante para a construção das festas. Nesse sentido a estrada de ferro pode ser compreendida como elemento que facilitou o transito de pessoas entre Goiânia e Catalão, vez que o trajeto da mesma alcança as duas cidades.

Corado (2015),²⁶ tomou como objeto de investigação a relação entre a ferrovia e as congadas na Capital. Percorrendo o traçado da Ferrovia entre Goiânia e Catalão o autor percebeu que em quase todas as cidades por lá situadas, formaram festas de congadas. Referindo-se aos congadeiros de Goiânia, Corado (2015), notou que os agentes das congadas assumiam dupla relação ora como atuantes produtores de serviços na cidade planejada e, ao mesmo tempo, promotores da cultura. Com o olhar ainda direcionado à Goiânia, compreendeu que essas festas se constituíram em áreas próximas às estações e aos trilhos da ferrovia. Além disso, nas

²⁶ Este trabalho de iniciação científica do estudante Wanderson Vinícius Corado é parte das pesquisas realizadas em função do projeto de pesquisa intitulado: Trajetos, lugares e territórios congadeiros: práticas socioespaciais, relações raciais e de gênero nas Congadas e Festas do Rosário em Goiás. Nesse sentido a análise de Corado integra o relatório final do referido projeto datado de 2014.

entrevistas, verificamos a importância da ferrovia como referência espacial simbólica na memória coletiva dos congadeiros. Como exemplo dessa importância, a ferrovia aparece na memória dos dançadores quando interrogados sobre as localidades onde moravam no princípio de construção das festas. Muitos responderam que moravam nas proximidades dos trilhos, como pode ilustrar o relato de Valéria Eurípedes, a presidente da Irmandade 13 de Maio:

Eu nasci lá na Vila Abajá, mas hoje a Vila Abajá está enorme. Ali corria trem de ferro. Se você for lá ainda você acha o galpão do tipo rodoviário, acho que eles não tiraram o galpão, mas acho que é outra coisa lá hoje. Mas ainda está no mesmo formato. Eu nasci ali. Eu era uma maloqueira. Todo mundo que nascia lá nos chamava de maloqueirinho. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015).

A entrevista mostra que a ferrovia era espaço-símbolo de vínculo com o lugar e está presente na memória do grupo. Também mostra a condição social marginal do bairro. “Maloqueiro” era, conforme as informações dos entrevistados, sinônimo de delinquente, sobretudo, adolescentes em situação de vulnerabilidade social que cometiam pequenos crimes nas cidades. Recordando disso, a entrevistada reitera que, no imaginário do grupo, “maloqueiro” estava associado à ideia de maloca, no caso, a Vila Abajá, ou seja, o lugar onde todos eles viviam, trabalhavam e cuidavam de suas famílias. Porém, no conjunto das representações sociais da cidade, era conhecido como a maloca o lugar onde viviam os “maloqueiros”, separados do resto da cidade pelos trilhos da linha férrea. Nesse sentido, a Senhora Valéria acrescentou:

Mas não é porque a gente morava na maloca que era marginal não, malfeitor não, coisa assim. Todo mundo trabalhava e cuidava de seus filhos. Todo mundo tinha seu serviço, ninguém era bandido não. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2016)

A fala da Senhora Valéria demonstra a preocupação sobre a associação entre o lugar e a “malocagem”, no sentido pejorativo, o que poderia ser interpretado como possível vinculação entre os membros da congada e as atividades ilícitas. Na entrevista, fez questão de esclarecer que “maloquinha” era um termo utilizado pelo grupo por causa da maneira como viviam amontoados em casas pequenas e sem condições sanitárias adequadas, ou seja, malocados e separados do resto da cidade pelos trilhos da ferrovia.

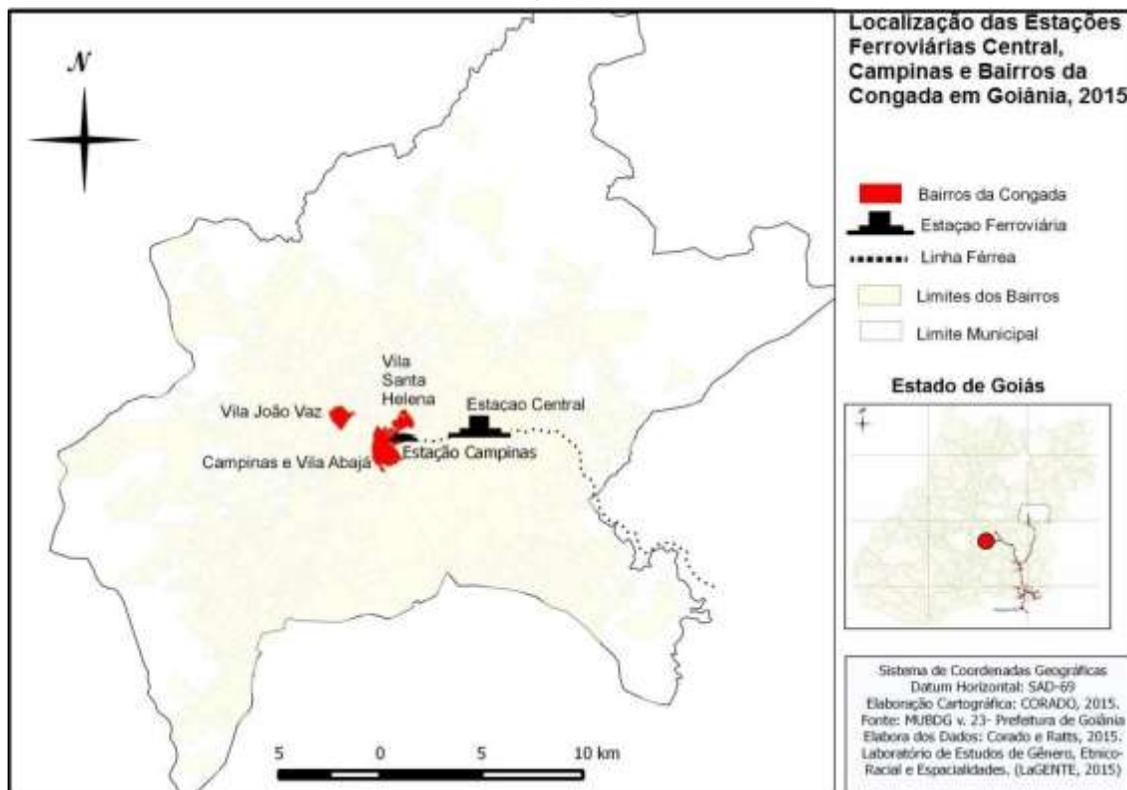
Ainda assim, nossos entrevistados nos atentaram para essa importante conexão: seus relatos sobre as origens e as referências das congadas levaram-nos a perceber a ferrovia como

uma ligação de Goiânia ao Sudeste de Goiás e a Minas Gerais, regiões reconhecidas pela presença das festas de congadas.

Com o aumento no trânsito de pessoas entre essas cidades, muito congadeiros vieram morar em Goiânia e como resultado, não puderam voltar às suas cidades de origem para pagar os votos feitos a Nossa Senhora do Rosário e, assim, instituíram na capital as suas festas.

O período de funcionamento da ferrovia coincide com o período de formação das festas, ou seja, iniciaram-se nos anos quarenta e se completaram nos anos 1980, com exceção apenas da Vila Mutirão que foi um desdobramento da festa da Santa Helena. De acordo com Corado (2015), curiosamente, as três festas instalaram-se nas proximidades dos trilhos e das estações da ferrovia, como está ilustrado no mapa 2.

Mapa 2: Localização das festas de Congadas em Goiânia e a Estação Ferroviária Central



Fonte: CORADO, Wanderson Vinicius de Carvalho. *Trajetórias socioespaciais de congadeiros(as) migrantes em Goiânia*. Relatório final. PIBIC, 2015

Nesse mapa, observa-se a proximidade geográfica entre as festas e a linha férrea. Embora não seja possível afirmar que há uma relação efetiva entre as congadas e a ferrovia, entendemos

que essa questão mereça outras investigações, uma vez que a memória dos congadeiros apenas a indica como referência espacial, ficando a cargo de outras pesquisas investigar a fundo tal problemática.

Conforme Galli (2006), a instalação do Frigorífico Matingo (Matadouro Industrial de Goiás), na cidade de Goiânia, precisamente no Setor Capuava, que fica próximo a Vila João Vaz, mobilizou certa grande quantidade de trabalhadores de outras cidades para Goiânia na década de 1970. O Matingo foi um dos primeiros frigoríficos de Goiás, cuja instalação estava ligada ao avanço do mercado de carne no Estado e, conforme afirma Borges (1990), esse comércio estava conectado ao mercado das charqueadas de Minas Gerais e de São Paulo pela ferrovia.

Embora não tenhamos maiores detalhes acerca da relação do frigorífico com a Cidade de Catalão, as evidências indicam que a ligação entre as duas cidades estabeleceu-se por meio da ferrovia, que por ser um modelo de transporte mais rápido tornou possível ampliar o mercado de carne no Estado. Nas fontes das irmandades, os documentos apontaram o frigorífico como a causa da migração de trabalhadores de Catalão para Goiânia, mas não explica o motivo pelo qual o frigorífico foi instalado na capital e não em outra cidade, nem o preterimento dos congadeiros por esse tipo de atividade, apenas deixa explícito que os trabalhadores vieram de Catalão.

De todo modo, os congadeiros que chegaram à Goiânia estavam inseridos num contingente de pessoas que migravam de várias cidades, possivelmente, utilizando a ferrovia como meio de transporte em busca de trabalho e de realização do sonho de modernidade, definido no discurso das cidades planejadas, Brandão (1977).

Na sequência, discorreremos sobre como foram organizados os locais onde se realizam as festas, os *lugares festivos*²⁷. Para explicar como ocorreu a territorialização das festas na Capital, utilizaremos as trajetórias de três personagens centrais na formação das festas de congadas em Goiânia: o Senhor Manoel Vicente, o Neca, fundador das congadas na Vila Operária/Santa Helena; o Rei Osório de Paula, o senhor Onofre Costa, fundador da Irmandade 13 de Maio; e o

²⁷ Essa definição de *lugar festivo* foi desenvolvida por Patrício Alves Pereira de Sousa em *Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito*. Minas Novas e São José do Triunfo (Viçosa). Dissertação de Mestrado em Geografia. Belo Horizonte: UFMG, 2010. Para o autor, o lugar é a casa, a irmandade ou o barracão onde as pessoas se reúnem para fazer a festa.

senhor Pedro Cassimiro, fundador da Congada e Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na Vila João Vaz.

3.1 A VILA SANTA HELENA E A CONGADA EM ROSA E BRANCO

A primeira festa de congada de Goiânia foi formada no início da década de 1940, na Vila Operária, pelo senhor Manoel Vicente Cordeiro e por sua família. Ele é descrito pelos entrevistados como um homem negro de baixa estatura, portador de um sorriso confiante, sereno, calmo e muito sábio. Nasceu na cidade de Catalão, provavelmente nas primeiras décadas do século XX, entre 1915 e 1920. Era dançador de congo em Catalão no terno Pio Gomes, em companhia da família dos Leandros, (importante família de dançadores de Congada de Catalão, e do Delermano - capitão de congo em Catalão). No início da década de 1940, casou-se com a Senhora Mariana Vitória Cordeiro e, em 1943, mudou-se para Goiânia, onde foi morar na Vila Operária. Na época, na Vila Operária, existia uma grande invasão, conforme a memória dos congadeiros, cujas casas eram voltadas para frente das invasões, mas não faziam parte destas.

As razões que motivaram a mudança da família de Catalão para Goiânia ninguém soube dizer ao certo, porém, a senhora Enriqueta Vicente, com 73 anos de idade, contou que sua mãe estava grávida quando a família migrou e indica que esse pode ter sido a razão pela qual a família migrou, uma vez que era, e em muitos casos continua sendo muito comum as famílias do interior migrarem para Goiânia em busca de serviços médicos. Em Goiânia, o Senhor Manoel Vicente, provavelmente impossibilitado de ir a Catalão todos os anos para participar da festa, montou sua própria festa na Vila Operária.

Nessa mesma época, o Senhor Osório de Paula, que havia migrado para Goiânia também no início da década de 1940, descendente de escravos, nasceu na cidade de Bom Fim, em 1886, e vivia com a família em uma pequena fazenda (chácara) na zona rural dessa Cidade. Ele era lavrador, principalmente de milho e arroz, e, como conhecedor das folias, fazia a Festa de São Benedito em casa, com sua família e amigos próximos. Conforme os depoimentos de filhos e netos, mesmo depois de mudar para Goiânia, o Senhor Osório nunca calçava sapatos, seguindo a tradição dos tempos do cativo em que os escravos andavam descalços. Descrito como um homem humilde, determinado, de personalidade forte e ao mesmo tempo amável, era paciente com as crianças e muito devoto dos santos da devoção negra: Nossa Senhora do Rosário e São Benedito entre outros. Assim como podemos ver no relato abaixo:

Meu pai era um homem que trabalhava na enxada. Nós tinha [sic] roça, capinava, plantava milho, arroz [...] Meu pai nasceu no Bom Jardim. Ele era velhinho, quando ele era mais novo era bonito, tocador de viola. Cantava as modas de viola e batia palma e dançava catira. Ele usava um chapéu grande, não é de palha não, é de [lebre] que fechava assim e dobrava assim. Mas de pé no chão, não manda ele nunca calçar sapato, que ele não calçava [...] Aí passado uns tempos ele saiu foi fazer uma folia, uma folia de São Benedito. Aí na folia ele chamou um senhor que chamava Bastião (Sebastião) e falou- vamos vestir esses meninos e são seis meninos e nós batemos uma congada. E por aí é que meu pai lavrou (fez) a primeira congada. Ele tocava e depois começou a fazer os ternos, fazer o rei, fazer a rainha, as princesas. (Entrevista com Maria José, 97 anos, rainha da congada da Vila Santa Helena, 2014).

A filha do senhor Osório, a rainha Maria José (Dona Pretinha), soube explicar o motivo da saída da família de Bom Fim e a mudança para Goiânia. Quando chegara à capital, junto com um homem chamado Sebastião Preto, então, decidiram juntos fazer a festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito. Também não ficou claro se essa congada era a mesma da Vila Santa Helena, mas como ele foi indicado como o primeiro Rei da festa da Vila Santa Helena, concluímos que se tratava, talvez, da mesma festa.

Dessa maneira, com a união desses dois importantes conhecedores de congadas, foram formados a primeira festa de Goiânia e o terno Rosa e Branco. Na ocasião, o Senhor Neca assumiu o cargo de general, cujo papel é de organizar os ternos. O senhor Osório foi nomeado Rei e a mãe do general, nomeada Rainha; a Senhora Mariana Vicente Cordeiro. O Senhor Onofre dos Santos, fundador da irmandade 13 de maio, rememora:

O terno cor rosa começou em 1943. O primeiro terno foi o cor rosa, depois do cor rosa, o verde-amarelo, depois teve dois de Moçambique, um da Vila Nova, de Sebastião Preto, o outro não sei o nome dele, que era aqui em Campinas, que era o pai de compadre Carlinho (Carlinho capitão do terno Vinho Branco). [...] O cor rosa quando conheci, o general era o próprio dono, Manoel Vicente, conhecido como Neca, Nequinha. A rainha era a Dona Mariana, a esposa de seu Neca. O primeiro rei que eu conheci era o Osório e depois foi o Alfredo, que era irmão de seu Neca. Havia outro rei, o Zé Malaquias, que também foi rei. Pela lei de Nossa Senhora do Rosário, o rei, a rainha, o general. Os capitães. (Entrevista com Onofre Costa, 85 anos, fundador da Irmandade 13 de Maio, 2016)

Segundo o Senhor Luiz Carlos os dançadores eram, em geral, membros das famílias do seu Manoel Vicente e dos capitães que ajudavam, além de conhecidos e apreciadores de congadas que moravam nas proximidades da Vila Operária e adjacências.

Pelo que foi possível mapear por meio dos depoimentos, entre os anos 1940 e 1950, o perfil dos dançadores que compunham os ternos era de trabalhadores informais, cujas profissões não exigiam escolaridade, tais como: carroceiros, ferreiros, pedreiros, serventes de pedreiros, chapeiros, encanadores, catadores de papel, serralheiros, carregadores, caminhoneiros, entre outras atividades.

Sobre as moradias, os depoimentos revelaram que absolutamente todos residiam nas áreas periféricas da Cidade – Vila Abajá, Vila Operária e Vila Nova. De modo geral, eram famílias migrantes dos municípios goianos, como os já citados Três Ranchos e Catalão, Ouvidor e de cidades de Minas Gerais. De acordo as lembranças de Valéria Eurípedes:

Meu pai trabalhava em saca de arroz, de caminhoneiro e tudo um pouco, ele não tinha estudos. Os outros eram mesma coisa, trabalhava de ferreiro, trabalhavam nesses trens de ferragem e os filhos hoje fazem a mesma coisa, a mesma profissão dos pais. Outros trabalhavam de catar papel, que eu cresci vendo os filhos seguir o mesmo caminho dos pais. Porque os meninos que vi crescendo também não era muito de ter estudos e trabalhar em lugar bom não. Foram poucos os que tiveram a sorte, como eu ou outro. Mas meu pai não teve profissão. Meu pai encerrou a profissão dele trabalhando de carroceiro e hoje é aposentado como trabalhador rural. Não tinha profissão, naquela época. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de maio, 2015).

E também o capitão Luiz Carlos rememora as profissões dos congadeiros:

[...] era pedreiro, carpinteiro, pessoa que trabalhava de chapa, são pessoas que trabalhava no pesado, pessoa que trabalhava de carroceiro, meu sogro era carroceiro (Manoel Vicente). Tinha um tocador nosso que era Chico carroça, mexia com carroça. Tinha um pessoal que trabalhava numas máquinas que limpava arroz, são pessoas que trabalhava no pesado. A maioria nem sabia ler. Muitos dançadores não sabiam nem assinar o nome e a maioria nunca teve carteira assinada. As mulheres eram passadeiras, lavadeiras, babá, cozinheiras, arrumadeira entre outras atividades do serviço doméstico. (Entrevista com Luiz Carlos Gonçalves, 67 anos, capitão do terno Vinho e Branco, 2016).

A memória de Valéria Eurípedes e do senhor Luiz Carlos nos mostra que as ocupações dos congadeiros eram serviços subalternizados, sem maiores exigências de estudos. A maioria não era escolarizada, talvez por isso, não conseguiam trabalhos nas empresas que exigiam qualificação e grau de escolaridade. Pela relação entre os campos de trabalho e de integração desses sujeitos nas contradições de classe, os congos de Goiânia estavam, em muitos casos, excluídos do sistema de trabalho formal. Isso pressupõe que tiveram dificuldades para adquirir a aposentadoria, com exceção dos casos que se aposentaram como trabalhador rural.

A organização de núcleos familiares em torno da festa possibilitava manter os filhos disciplinados e trabalhando assiduamente já que era tudo organizado em família. Como podemos observar :

O de fora que entra é porque entendeu e viu que aqui é meu lugar e aqui eu vou ficar. Aí vai fica e aí vem o parente dele leva lá e aí acha bom também e aí quer participar. Mas a maioria é família. Aquele terno vinho e branco mesmo, a maioria é família. Alí é irmão, é sobrinho, é primo é tudo família, a maioria é família. Os ternos é tudo família, lá na Valéria é ela e as filhas e o marido. Lá na João Vaz é o Osório e os filhos e assim tudo família. Eu tenho um neto que ele é desse tamanho assim (aponta para uma altura bem abaixo da cintura) ele é louco

por congo. Então é assim é tudo na família e já temos o próximo capitão.

Nos relatos anteriores, observar a continuidade dos filhos nas profissões dos pais, sendo uma tradição nas congadas os filhos também se tornarem capitães de ternos, por ser uma função desempenhada pelo pai. Essa perspectiva corrobora com o que Brandão (1977), e Damasceno (2013), o primeiro identificou em Goiás: a permanência dos trabalhadores negros e congos em profissões desprestigiadas e as festas de congada como *locus* de construção laços afetivos entre as famílias, além da construção de sentimento de grupo e de deslocamento na cidade.

Sobre a condição de trabalho é possível pressupor que muitos congadeiros chegavam à velhice sem nenhuma garantia previdenciária, nem recursos. Conforme uma reportagem do jornal *O popular*, o Senhor Osório de Paula parece ter sido um desses casos:

A majestade de um rei: Em um casebre da Vila Abajá, vive Ozório Francisco de Paula, o ancião que simboliza a tradição da congada em Goiânia. Filho de escravo, vive na mais profunda miséria, após anos de dedicação ao trabalho. (*O Popular*, 03.05.1990).

A reportagem apresenta uma breve biografia do seu Osório Francisco de Paula, em que se refere à personalidade humilde e cativante do Rei da congada, à importância do Rei para as comunidades dos congadeiros em Goiânia e destaca a ancestralidade escrava do Rei congo. A reportagem também diz que seu Osório Francisco vivia na mais completa miséria, que a residência do Rei era um casebre, localizado na Vila Abajá e que, na época, contava com 104 anos de idade, cem deles dedicados às congadas, ou seja, toda a sua vida. Porém, na sua velhice, vivia com muitas dificuldades de saúde e sem nenhum apoio financeiro do Estado.

O texto apresenta quase uma denúncia e, ao mesmo tempo, uma ironia: como uma pessoa que serviu tanto à cultura encontrava-se naquelas condições? Por outro lado, também indica a ironia de que a majestade do Senhor Osório não possuía nenhum efeito nas condições materiais em que vivia. O título “A majestade de um rei” parece sugerir que a majestade do rei Osório consiste na sua humildade e na sua capacidade de acolhimento das pessoas a sua volta, porém sem efeito prático na transformação de sua realidade material.

Com o crescimento da cidade, a ampliação da região, principalmente o aumento de estabelecimentos comerciais na área bem como a regulamentação da invasão que havia na Vila Operária. A família do Senhor Manoel Vicente perdeu a casa e teve que forçadamente mudar para

a Vila Santa Helena. Assim, o núcleo da festa transferiu-se para Vila Santa Helena, onde permanece até os dias atuais, de acordo com o que rememora Gumercindo Vicente Cordeiro:

A congada foi fundada na Vila Operaria. Tinha uma igreja ali e foi tirada de nós. Nós não tinha capacidade de manter lá, aí eles tiraram de nós. Eles transformou tudo em loja ali. Até a casa... nós tivemos que fugir de lá. Até a casa porque nós não dava conta de manter lá. (Gumercindo Cordeiro, general do terno Rosa e Branco, 2016)

A saída dos congadeiros da área de realização das festas está em acordo com o que identificou Pelá (2014), e Alves (2002), sobre a especulação do mercado imobiliário. As áreas destinadas ao comércio foram deslocando a população mais pobre para áreas afastadas dos centros urbanos. No entanto, os congadeiros, apesar da perda de referências de determinados lugares, como a casa do general e a Igreja, construíram outros espaços e mantiveram a festa. Nesse sentido, o que mais conta para a congada é a união de pessoas reunidas em torno da devoção. As condições materiais e os deslocamentos no espaço são quase sempre renegociados e readequados as realidades contextuais. Assim, para os congadeiros, interessa mais pensar a festa em contextos de fragmentação, como é o caso de Goiânia, a partir das relações entre as famílias e a rede de convívio estabelecido por meio da congada:

É bem complicado entender a relação de parentesco das pessoas de antes, porque é muita conversa, mas o que eu entendi até agora é que são todos do mesmo bairro. E acabou que a família do seu Neca [Manoel Vicente] e a minha família moraram junto por um tempo. Penso que foi aí que se deu um pouco do parentesco, que a gente se trata. Eu chamo eles de tios, mas sanguíneos, penso que sanguíneos não tem. Foi meio que uma identificação e depois eles foram se dividindo e formando outro grupo [...] Mas o Rosa e Branco foi criado ali na Vila... que eles falavam, Vila dos Operários. E muita gente que morava naquela região criaram também o Verde e Amarelo, porque o Verde e Amarelo foi criado pra fazer a festa junto com o Rosa e Branco, mas aí depois o Rosa e Branco migrou para a Santa Helena e o Verde e Amarelo para o (Jardim) Novo Planalto. (Entrevista com Lidiane Rodrigues, 21 anos, capitã do terno Santa Efigênia, 2016).

A relação de parentesco nem sempre era sanguínea, uma vez que os grupos se reuniam, faziam a congada e a partir disso passavam a desenvolver laços de afetividade, resultando, muitas vezes, em casamentos, e continuando com a congada nos mesmos núcleos familiares. Por exemplo, o atual capitão do terno Vinho e Branco, o senhor Luiz Carlos Gonçalves, cujo pai era José Antônio da Silva veio de Catalão, era importante dançador de Moçambique na cidade. Quando era adolescente, em 1963, adoeceu de bronquite e sua mãe fez voto que, se Luiz Carlos ficasse curado, ele dançaria congo enquanto vivesse.

Com a mudança da família para Goiânia, o rapaz foi cumprir o voto na festa do senhor

Manoel Vicente. Quando se tornou adulto, virou capitão no Terno Rosa e Branco e se casou com a filha do general. Assim, a família Vicente se juntou à família Gonçalves. O pai do senhor Luiz Carlos também formou um terno em Goiânia e, quando faleceu, o terno acabou. Isso porque o filho escolheu continuar com a vertente da congada do sogro, em detrimento do terno do pai. Assim, o Terno Rosa e Branco permaneceu e o Moçambique acabou.

Nesse sentido, a sobrevivência e a permanência dos ternos dependem das alianças, muitas vezes matrimoniais, que estabelecem e os parentescos que vão se formando. Mesmo com a mudança de lugar, a congada Rosa e Branco continuou fazendo as festas ininterruptamente até 2010.

O elemento de coesão do grupo é a irmandade, o núcleo que cobre a todos, como identificou Brandão (1985), “irmandade é manto que cobre a todos”: a partir da união de parentesco associado à irmandade, muitos acabaram se tornando também parentes por laços sanguíneos devido às uniões e aos casamentos.

Até 1960 e final de meados da década de 1970, a congada em Goiânia era restrita à Vila Santa Helena. Porém, com o crescimento natural da cidade e a migração, houve um aumento na quantidade de dançadores, que formaram outros ternos na mesma região, como o terno Verde e Amarelo e dois ternos de Moçambique. Os ternos Moçambique não existem mais, pois os capitães que os comandavam já faleceram. Um dos ternos era situado na Vila Nova e durou de 1970 a 1980 e era coordenado pelo senhor Sebastião, conhecido como Sebastião Preto, que também participava da festa da Vila Santa Helena. O outro terno de Moçambique era organizado pelo senhor Antônio Gonçalves, o Antônio Adão. Ele morava em Campinas e também ia fazer a festa na Vila Santa Helena.

Na década 1970, o número de dançadores aumentou consideravelmente devido à instalação do Frigorífico Matingo, na região da Vila João Vaz. As famílias que iam chegando foram compor os ternos da Santa Helena, como por exemplo, a família dos Leandro, que eram dançadores do Terno Pio Gomes, do bairro de mesmo nome em Catalão, viera à Goiânia para trabalhar no frigorífico e montou um terno sob o comando do capitão Delermano. Organizada em novo terno, o terno do Delermano, a família ajudava a organizar a festa na Vila Santa Helena, conforme as memórias do senhor Luiz Carlos Gonçalves:

O rosa foi o primeiro e depois que vieram os outros, mas o primeiro mesmo foi o rosa, a João Vaz, por exemplo, que inclusive é uma festa muito boa, mas é tudo depois do rosa. O terno do neguim também que é o Onofre foi depois do Rosa e ele foi dançador do

rosa. Ele formou um terno de menino e depois o terno cresceu. O Delermano ele tinha um terno em Catalão, ele dançava lá em Catalão, ele o Dilino que era parente dele, eles tinha um terno muito bom lá, mas quando eles vieram pra cá aí eles dançaram no rosa, eles inclusive foram dançador do rosa. E tinha haver com esse movimento, o pessoal que trabalhava no Matingo. Muitos trabalhava no Matingo, inclusive eu tive um tio o Zé Sebastião que inclusive foi rei e morava na João Vaz e trabalhava no Matingo. (Entrevista com Luiz Carlos Gonçalves, 65 anos, capitão do terno vinho e Branco, 2016)

Durante a década de 1980, não houve mudanças significativas na congada da Vila Santa Helena. Com a morte de seu Manoel Vicente e do rei Osório o comando do terno e da festa passou para os parentes, filhos, genros e capitães dos ternos. Depois da morte do Rei Osório, houve outros reis: rei Alfredo que era irmão do general depois o rei Malaquias, com a morte do Malaquias assumiu o rei José Padeiro, quando o Malaquias faleceu foi coroado o rei Mariano e, por último foi coroado o rei Edson que segundo depoimentos informais faleceu em 2006, e desde então quando não foi feita eleição de rei na Vila Santa Helena.

Apesar de não haver reis, as famílias continuaram organizando a festa no bairro. Vale ressaltar que na Vila Santa Helena nunca houve um espaço destinado à organização da festa. Ela sempre foi realizada nas casas das famílias, em quadras de escolas e no campo de futebol de Campinas. Durante a década 1980, houve a liberação de um terreno no bairro para construir um espaço para a realização da festa, porém, segundo o general Gumercindo Vicente passou para administração de “pessoas de pouca confiança” que, com o tempo, solicitaram o usucapião da terra, reivindicando a posse para si.

Com o crescimento dos bairros existentes e a constituição de novos bairros mais afastados das imediações de Campinas, muitos dançadores mudaram para outras regiões e, por isso, alguns ternos também se transferiram de localização, embora continuassem mantendo o vínculo com a festa da Vila Santa Helena. Um exemplo desse processo migratório metropolitano é o caso do terno Verde e Amarelo, formado na Vila Santa Helena, que migrou posteriormente para o Jardim Planalto e atualmente realiza a festa em Goianira, na Região Metropolitana de Goiânia.

Foto 04: Terno Rosa e Branco-Vila Santa Helena-2014



Fonte: acervo particular, SOUSA, L. P.

A festa acontecia geralmente em torno das famílias envolvidas no início da organização, entre os anos 1970, 80 e 90, conforme relatam os entrevistados, em que ocorria a interação entre a comunidade congadeira e os moradores do bairro. No entanto, o crescimento da Cidade, e a consequente expansão do bairro, associado à ampliação do contingente de cristãos protestantes, provocou uma redução do interesse e da participação da comunidade dos bairros em relação à festa de congada, segundo rememora Lidiane Rodrigues:

Assim, quando eu era menor, havia uma socialização muito maior com a comunidade. Com o crescimento do protestantismo deu uma esfriada na comunidade. A comunidade já não era tão presente e o pessoal já não fazia muita questão. Eu falo assim da Vila Santa Helena, que a galera se fechava, só quem tem muita história dentro da congada mesmo que continuava. Agora a gente busca mais dentro das igrejas católicas, que é mais fácil assim. Só que a galera ainda tem um pouco de receio, que a congada tem uma presença muito forte, às vezes as pessoas assustam. Tem a questão da ancestralidade e muita gente tem medo dessa ancestralidade que a gente tem, que são nossas raízes na religião afro, que está no jeito de cantar e no jeito de dançar. Tem gente que tem essa lembrança, mas que tem medo de deixar ela acontecer. Acho que as pessoas têm um pouco esse receio e acaba optando pelo protestantismo. (Entrevista com Lidiane Rodrigues, 21 anos, capitã do terno Santa Efigênia, 2016)

Essa visão desconfiada acerca da festa pelos moradores do bairro é, geralmente, uma tendência à associação entre a congada e as religiões de matriz africana. Essa relação, ou medo, do jeito de dançar e de tocar os tambores corrobora o que Louzada (2011), e Nogueira (2003), identificaram: em Goiânia, as religiões de matriz africana foram, e ainda são, discriminadas e

atacadas no espaço público. Nesse sentido, a relação das congadas com a cidade, em muitos momentos, foi conflituosa, e em certas ocasiões em muitos momentos foram discriminadas. Porém, com a afirmação do catolicismo e da bandeira dos santos, muitas vezes aliviam, do ponto de vista dos cristãos, a carga de africanidade, o que as torna mais aceitas pelas pessoas.

Ainda assim, mesmo sendo católicas e com aceitação razoável na cidade, as congadas eram praticamente desconhecidas na paisagem urbana:

Olha, os políticos e o movimento negro foram entrar para dentro da congada em 2002. A Faculdade UFG, o Alex e a Adriane Damasceno foi entrar em 2003 [sic]. Então eles entraram por quê? Porque eu tenho grande apresso e amizade pelo José Eduardo, na época ele era coordenador da CONEGO, que a gente lutava para ter a secretaria da igualdade racial da prefeitura de Goiânia, e como a gente nunca teve esse poder de fazer essa secretaria eu fui envolvendo com o movimento negro e com a coordenação da CONEGO que era um espaço da prefeitura para trabalhar as ações negras e ele era o coordenador. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015).

Isso significa que até o início do nosso século as congadas eram restritas aos bairros onde estavam situadas, sendo praticamente desconhecidas no restante da cidade, inclusive por pessoas vinculadas à Secretaria de Cultura e ao Movimento Negro. De acordo com o depoimento da Valéria Eurípedes, no que diz respeito ao Movimento Negro, conforme essa mesma entrevista, a partir da década 1990, a congada participava de algumas de suas atividades, porém, o retorno não era recíproco e as visitas de militantes e de entidades ligadas ao Movimento Negro Unificado (MNU), só começaram a ter interface com as congadas apenas a partir de 2003, com a participação de historiadores e antropólogos.

Existem três lugares na Vila Santa Helena que podemos associar ao que Nora (1993), definiu como “lugar de memória”. O primeiro e, talvez o mais importante, é a casa da filha do Rei Osório de Paula, Dona Pretinha, como era conhecida pelos congadeiros, falecida em 2015. Todos os anos, durante a festa, os ternos se encontram na Matriz de Campinas e depois da missa seguem em cortejo até a casa da Rainha, filha do Rei, onde são feitas várias homenagens ao antigo Rei e à Rainha. Este momento parece constituir uma das questões fundamentais para o entendimento do sentido das congadas em Goiânia. O lugar é repleto de sentido simbólico, pois se trata da homenagem ao Rei do congo, aquele a quem todos demonstram respeito e veneração. Na casa sempre há um altar com as imagens dos santos Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e a foto do Rei, onde os ternos chegam e deixam suas bandeiras, cantam músicas e prestam suas homenagens.

Foto 05: Altar na casa do rei Osório de Paula- Vila Abajá-2014



Fonte: Acervo particular de SOUSA, L, P.

Segundo afirma Nora (1993), os lugares de memória são aqueles em que se fazem referência a um grupo por meio de exposição de artefatos e de visitas, como os museus, por exemplo. Assim, o significado dos objetos atribui historicidade a determinado povo. Acreditamos que a memória do Rei Osório, ritualizada todos os anos, segue essa perspectiva. Percebe-se, pela posição do altar e da foto, a necessidade de lembrar ao grupo que aquele é o Rei fundador da congada.

Nas sociedades africanas, os princípios de marcos fundadores parecem muito importantes, uma vez que a ritualização da lembrança e memória do Rei falecido é sempre ressignificada pelo grupo, numa perspectiva coletiva. Como se dissessem “esse é o verdadeiro rei, com o qual o sentido da congada deve ser lembrado”. Por esse prisma, a afirmação do lugar como um “lugar de memória” passa pelo reconhecimento do rei. Logo, à medida que todos os ternos, independentes

de núcleo, fazem o mesmo gesto, aceitam a figura do rei falecido como elemento de identificação coletiva. A memória do grupo é, pois, sempre coletiva, segundo Halbwachs (2004).

O segundo lugar é a casa de outro rei, o Rei Mariano, o segundo da festa da congada da Vila Santa Helena. Na casa, as filhas, os netos e os bisnetos do Rei Mariano fazem almoço para alguns ternos durante a visita, por volta das 15 h, e servem as tradicionais batatas com pimenta²⁸. A receita é de tradição da família e está diretamente ligada aos hábitos da festa.

O terceiro lugar de memória é a Matriz de Campinas. Inicialmente, os ternos frequentavam uma Igreja nas proximidades da antiga Vila Operária, mas, com o crescimento da região a Igreja e as casas dos congadeiros foram vendidas para a expansão do comércio. As visitas à Igreja Matriz de Campinas começaram durante a década de 1970, por meio de um acordo entre as lideranças dos ternos e os clérigos da Igreja. Nesse acordo, na missa do dia das mães, os ternos entram na Igreja e assistem à missa, embora nem sempre essa visita seja tranquila, ocorrendo, às vezes, alguns desentendimentos por causa do horário.

Os padres aceitam que os ternos toquem dentro da Igreja, desde que respeitem os horários estabelecidos pela Paróquia. Assim, se os ternos chegarem atrasados, acabam ficando de fora. As visitas à Igreja de Campinas são feitas por todos os ternos, pelos dois núcleos festivos da festa da Vila Santa Helena e pela Irmandade 13 de Maio, ocorrendo somente no domingo. As novenas e o encerramento da festa são realizados nas casas “barracas” das congadas. Isso significa que a participação da Igreja na congada é mínima, restrita apenas a essa visita. A Igreja não interfere em nada com relação à organização da festa e à congada. Isto de acordo com opinião amplamente compartilhada pelos congadeiros que pode ser sintetizada na fala do Senhor Luiz Carlos Gonçalves “*Quem resolve tudo é entre nós mesmo e eles não interfere em nada*”.

3.2 VILA MUTIRÃO: CONGADAS E IRMANDADE 13 DE MAIO

²⁸ É tradição que, durante as visitas dos ternos à casa do rei falecido, Mariano, as suas filhas ofereçam aos dançadores e visitantes porções de batatas com molho de pimenta. Para os dançadores, a casa ficou conhecida como a casa das batatinhas.

Foto 06: Fundação da Irmandade 13 de Maio em 1971-Vila Abajá.



Fonte: Acervo pessoal de Valéria Eurípedes de Oliveira Costa.

A foto acima, que inicia este tópico, trata-se do registro de fundação da Congada e irmandade 13 de Maio²⁹, ocorrido na Vila Abajá, em 1971. Na foto, é possível observar que a congada 13 de Maio, inicialmente era composto quase exclusivamente por crianças. Percebe-se que a Irmandade 13 de maio está posicionada à frente e, no fundo, o Terno Rosa e Branco. O homem que está no centro da foto é o general da congada de Goiânia, o Senhor Manoel Vicente. Do lado direito da foto, a senhora negra que está usando um tirara na cabeça era a rainha da festa.

A Irmandade 13 de Maio, cujos membros se veste de azul e branco, atualmente, está localizada na Vila Mutirão/Jardim Liberdade. Foi formada em 1971, pelo Senhor Onofre da Costa, que dançava desde os anos 1960, na festa da Vila Santa Helena. Por desentendimentos com os membros do terno, ele decidiu montar outra “barraca” com uma festa no bairro onde morava na época, a Vila Abajá. Depois de um tempo, mudou-se para o Setor Progresso e, posteriormente, para a Vila Mutirão. O senhor Onofre Costa é migrante da Cidade de Nova Aurora de Goiás, onde começou a participar das congadas por meio de uma promessa de sua mãe. Depois que se mudou para Goiânia, conheceu o senhor Manoel Vicente, o Neca, e durante alguns anos dançou e foi

²⁹ Considerando que para este grupo irmandade e congada são a mesma coisa, por estarem na prática indissociáveis e por discordarem do termo terno.

caixeiro, ou seja, dançador de congo na Vila Santa Helena. No entanto, manteve a relação de pertencimento com a festa da Santa Helena, e, como não instituíram novo reinado, conforme o que é dito pelos entrevistados, a relação de pertencimento com o lugar continuou por meio do reconhecimento da autoridade do reinado da Santa Helena. A Irmandade foi composta tendo como núcleo central a família do senhor Onofre Costa e outros vizinhos, em sua maioria, crianças:

Nós crescemos lá junto com a Rosa e Branco e eles tocavam lá na Santa Helena. Então tudo que envolvia era lá na Santa Helena, aí com o tempo a gente foi melhorando de vida e meu pai mais a minha irmã comprou um lote no Setor Progresso (.Ali perto do Perim). Aí quando a gente foi morar no Progresso o povo dizia que era Congo 13 de maio do Setor Perim, mas na verdade a gente não era do Perim, a gente era do Setor Progresso. Se você pegar um cartaz antigo vai ver lá congada 13 de maio do Setor Perim, até para divulgar eles divulgam errado. A gente saiu da Vila Abajá para o Setor Progresso e ficamos muitos anos, e eu saí de lá só pra casar. Acho que em 1997, a gente já tava aqui. Nós viemos em 1997 morar aqui e quando chegava o mês de maio a gente saía da Vila Mutirão para a Vila Abajá e Santa Helena fazer a festa. Isso tudo pra não sair da programação da congada Rosa e Branco. Em 1990 a gente juntou as coroas e fizemos uma festa só e ficamos assim até 2000. A festa era lá. Era tudo lá, a gente alugava uma casa e levava as coisas daqui e fazia a festa lá. Aí a Santa Helena foi ficando difícil de tocar a festa porque você tinha organização e a outra não tinha. Lá embaixo [Na Vila Santa Helena] dava briga demais e nós não dava [sic] porque a gente não fazia forró porque, a tradição já foi cortando por aí. Aí vimos que estava difícil demais e ficávamos cansados demais, tinha gasto demais, que a gente não tinha apoio político. Aí em 1996 a gente decidiu fazer aqui [na Vila Mutirão]. Eu creio que ainda tem foto, tem foto sim. E estamos aqui até hoje. Aí a gente faz a programação aqui e vai na matriz e vai lá no nosso rei, visitar a família de nosso rei em memória do seu Osório. Agora esse ano vai ser difícil sem a nossa rainha, dona Pretinha. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015).

Conforme observado na entrevista, a festa da Vila Mutirão mantém profundo vínculo com a de Santa Helena. Em termos de pertencimento e memória, a Irmandade e congada 13 de Maio constitui uma extensão da Vila Santa Helena, considerando, ainda, que seu fundador foi profundamente influenciado pelo Senhor Manoel Vicente. No parecer da entrevista a mudança da Vila Abajá para o Setor Progresso, ao que parece, não foi pela especulação imobiliária, mas porque mudaram de vida, ou seja, melhoraram de vida. A julgar por indícios como cartazes para divulgação da festa, existia uma confusão com relação a localização da mesma, o que pode ser visto como um risco grande em fazer a festa em um lugar afastado do local de origem. Todavia, a trajetória, do Setor Progresso para a Vila Mutirão, que na época contava com pouco mais de somente 10 anos, indica outra coisa, eles estavam se afastando do centro, isto é da infra-estrutura, do acesso a serviços públicos básicos. No entanto, a motivação para a mudança definitiva da festa

e seu desvinculamento com a Vila Santa Helena se deu por razões internas, ou seja, por divergências entre os congadeiros de lá e a Irmandade 13 de maio.

Apesar disso, a Irmandade 13 de maio continuou reconhecendo a legitimidade do reinado da Vila Santa Helena, a quem prestam homenagens e fazem visitas ritualizadas no momento da festa. Por esta razão não há um reinado instituído na Irmandade 13 de Maio e o vínculo entre as duas festas é estabelecido, sobretudo pelo intermédio do reinado.

Por meio do reconhecimento do Rei Osório e do General Manoel Vicente como fundadores das congadas em Goiânia, os membros da Irmandade 13 de Maio colocam-se como seus filhos. Todavia, a festa acontece separada da Vila Santa Helena. Acreditamos que a reivindicação de pertencimento feita pela entrevistada considera, fundamentalmente, a historicidade e a importância do reinado da Vila Santa Helena. Para eles (dançadores da Vila Mutirão), então, as congadas da Vila Mutirão e da Vila Santa Helena são uma, separadas apenas pelos núcleos festivos.

Com a mudança da festa para Vila Mutirão, a parte religiosa também passou a ser realizada na casa do fundador da irmandade e depois passou para da Senhora Valéria Eurípedes. Nesse local foi erguido um altar em torno do qual é realizada a parte religiosa.

Foto 07: Altar na “Barraca da Festa” na Vila Mutirão-2014



Fonte: Acervo do Laboratório LaGENTE. Autor: A.Ratts. Maio, 2014.

Conforme Ratts (2012), na ausência da Igreja nas festas em Goiás, o altar, conforme ilustrado na foto acima, representa o espaço dos santos. Na Vila Mutirão, durante as nove novenas, o altar fica posto para as rezas dos terços e, no último dia, é celebrada uma missa na casa. No caso da Vila Mutirão, o altar é composto pelos santos Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e São Sebastião e outros santos do panteão Católico.

A Irmandade 13 de Maio participa também da Missa das Mães, na Matriz de Campinas, mas essa participação nem sempre é tranquila.

Na opinião da presidente da Irmandade:

Porque durante os nove dias a gente tem a nossa programação que é nas barracas. Mas na última novena eu costumo fazer uma missa afro. Porque é o certo, porque já tem 44 anos e a gente não tem o respeito que a gente espera da religião católica, porque eles abrem as portas pra gente pra não dizer que está discriminando, pela forma da recepção você vê que eles não importam. Reinado tem que ter uma cadeira pra sentar, pelo menos, eu não digo os soldados. Porque

nessa época nos somos os servos do reinado, então a gente pode até sentar no chão, mas o reinado não. Eles tinham que ter suas cadeiras, não estou pedindo um trono, mas, pelo menos, aqueles bancos. E eu não gosto, a gente está contando a história dos escravos, mas de uma forma diferente trazendo a libertação e não vivendo a vida deles como escravos. Eu falo aqui para os meninos que é pra gente parar de ir na Matriz porque eles [os escravos] deixaram a história pra gente cultivar a alegria e não pra gente cultivar o sofrimento. Quando vocês chegam lá na Matriz os brancos ficam olhando a gente como se a gente fosse escravos. Não é isso que a gente quer levar pra eles. A gente quer levar a cultura dos escravos e mostrar o que eles não enxergou [sic], que eles eram gente. Eles eram pessoas que sabiam alegrar todo mundo, trazer paz. Mas a gente chega lá e eles não dão espaço pra gente. E eles nem cumprimentam, às vezes tem gente nova na igreja e passa a congada batendo, você cruza os braços, mas o que é isso? E eu tenho certeza que tem pessoas que ficam se perguntando, que dança é essa? Que povo é esse? Que cultura é essa? A gente não pode falar. Eles nem divulgam que tem congada lá. Já vou fazer 44 anos [sic] que tem congada lá e todo ano eu tenho que levar o cartaz. Ou seja, a congada divulga a parceria com a Matriz de Campinas, só que a igreja não divulga a parceria com a congada ir lá louvar o santo católico junto com eles. E se eu não for avisar eles podem barrar a gente. É uma desculpa, não você não vai entrar aqui não que você não avisou. Precisa avisar sendo que já tem 45 anos que estou lá? Não precisa, eles tinham que já ter consciência, que a congada 13 de Maio já está no calendário do dia das mães. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015).

A relação conflituosa entre as congadas e a Igreja Católica, caracterizada pela reivindicação das primeiras pelo reconhecimento da segunda, a partir da resistência dos ternos em ocuparem os espaços nas Igrejas, como acontece em Goiânia, segundo a avaliação na entrevista, ocorre também em outras festas no Estado³⁰. No caso de Goiânia, especificamente, a Igreja não tem controle sobre as irmandades e as congadas. Por outro lado, o público religioso católico, pela dimensão da cidade e pela fragmentação das festas, não tem contato direto com as congadas, o que pode dificultar a compreensão dos moradores de Campinas com a presença das congadas. Conforme observamos na entrevista, essa relação perdura desde os anos 1970, ou seja, se a Igreja tivesse compromisso com as congadas, ela mesma a divulgaria entre seus fiéis e esse estranhamento não ocorreria.

Nesse sentido, essa visita evidencia, em termos gerais, duas questões: a primeira a Igreja não proíbe a participação das congadas na missa, mas também não faz nada para que ela ocorra de forma respeitosa, ou seja, mesmo entrando na Igreja e participando, os congadeiros se sentem desrespeitados e maltratados. A segunda questão é que os congadeiros aceitam a participação na missa, pois ela se tornou um momento de encontro entre os ternos.

³⁰ Identificada também nas pesquisas de Katrib (2006) e Rodrigues (2008) sobre as congadas em Catalão, e de Freitas (2013), em Caiapônia.

Quando foi sugerido que o grupo deixasse de visitar a Matriz de Campinas, os dançadores discordaram, argumentando que aquele era o momento em que os ternos se encontravam, formando uma única congada. Então, para além de objetivos religiosos, a Matriz de Campinas se tornou um espaço de encontro entre os congadeiros. A visita é, também, um momento em que os ternos desfilam pela cidade, pois saem da Matriz e vão à Vila Abajá, em cortejo, para a visita à casa do Rei e depois seguem para seus respectivos lugares festivos.

A escolha do nome foi feita em homenagem à data de abolição da escravidão, já a escolha das cores, azul e branco, foi feita em homenagem ao manto de Nossa Senhora. Tais escolhas corroboram a tese de Costa (2006), em que se investiga o congado do Salitre em Minas Gerais e defende que essa relação entre os ternos e a memória da escravidão consiste na atualização da devoção entre os escravos e Nossa Senhora do Rosário que, ao escolher os escravos como seus filhos, devolveu à humanidade negada pela condição de cativos.

Também pode-se inferir que ao se lembrarem desse compromisso, ou seja, ao atualizarem a memória do cativo, a congada ressignifica seu sentido, no sentido de que agora precisam lembrar que as opressões são outras como o racismo e exclusão social, o que pode ser evidenciado pelos olhares desatentos e até ignorantes dos participantes das missas no momento em que os ternos entram na Igreja. Nesse sentido, esses mesmos olhares parecem querer colocar o negro nessa condição, ou seja, a condição de escravo, porém a alegria deve ser uma resistência a essas atitudes. A fala da presidente da Irmandade 13 de Maio parece apontar essa perspectiva: *“a gente cultua a cultura dos escravos, mas não a dor, a alegria”*.

3.3 VILA JOÃO VAZ: CONGADAS E IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SÃO BENEDITO

A Vila João Vaz situa-se na Região Noroeste de Goiânia, como também, a Vila Mutirão. Região formada na década de 1960, no momento de expansão urbana da Capital. Foi fundada sob o toque das caixas, pois desde o início da formação do bairro já havia dançadores de congada na região. O bairro tem pouco mais sete mil habitantes, dos quais, mais de 60% compõem-se de afrodescendentes, de acordo com Damascena (2008).

A origem dos primeiros moradores da Vila João Vaz aponta, também, para cidades do interior, como Goiás e, predominantemente, Catalão, em função do Frigorífico Matingo, responsável por formar uma colônia de trabalhadores, como lembra o senhor Ozório Alves:

Vinha gente de todo lado, só de Catalão tinha gente pra danar, porque por causa do frigorífico que tinha ali o Matingo, ali onde era o... O planalto ali Ó... Ali onde hoje estão construindo aquelas casas ali. Ali era o frigorífico que chamava Matingo na época, o povo de Catalão que vieram pra cá. Lá em Catalão não tinha serviço, o povo vinha mudando tudo pra cá pra trabalhar no frigorífico, então tudo veio pra João Vaz, pra João Vaz e São José, tanto é quem levantou o terno daqui era gente daqui e de Catalão mesmo que morava aqui: 80% era. Tudo gente vindo de Catalão é por isso que eu digo que foi Catalão que levantou aqui a João Vaz (Entrevista com Osório Alves, 72 anos, capitão do terno verde e preto, Vila João Vaz, 2015).

De acordo com a documentação consultada e historiografia a população da Vila João Vaz era composta por pessoas pobres e migrantes de outras cidades e estados da federação, o que é um traço comum na Região Noroeste de Goiânia. Conforme descrevemos no Capítulo II, a composição dessa região foi marcada pela violência, sobretudo na atuação do Estado, o que configurava uma situação de segregação espacial e territorial, especialmente a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980. (MOYSÉS, 2008, p. 2).

No entanto, o relato dos entrevistados aponta para outra perspectiva, pois, a mudança dos congadeiros para o bairro não se deu devido às invasões, mas pelas condições de trabalho, ou seja, mudaram para trabalharem no frigorífico. Eles disseram que havia, de fato, invasões na região, mas que não era uma questão que afetava diretamente o estabelecimento ou não dos congadeiros na Vila João Vaz.

Conforme um relato escrito por integrante da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, os trabalhadores do frigorífico Matingo, eram quase todos de Catalão, também eram dançadores de congo na sua cidade natal, portanto, já eram habituados organizar a festa e fazer as apresentações da congada naquela Cidade. Todos os anos esses trabalhadores visitavam Catalão no momento festivo. Dessa maneira, ainda que os dançadores participassem de outros ternos que existiam em Goiânia (Cor Rosa, Verde e Amarelo, Moçambique da Vila Nova e 13 de Maio), no mês de outubro paravam de ensaiar e iam à festa de Catalão. Outro aspecto é que os dançadores que fossem para Catalão enfrentavam dificuldades, já que precisavam permanecer por, pelo menos,

três dias na cidade, o que configurava uma dificuldade devido o regime de trabalho em Goiânia somado às despesas, tornando a ida a Catalão cada vez mais inviável. (SIQUEIRA, 1998, p. 1)³¹.

Na década de 1960, mudou-se para Goiânia o Senhor Pedro Cassimiro Alves, lavrador, nascido em 1918, em Ouvidor (GO), cidade entre Três Ranchos e Catalão. Foi dançador de congo em sua cidade, depois mudou para Três Ranchos e depois para Catalão, onde foi capitão de diversos ternos de Moçambique e Congo, durante anos. Enquanto morava em Catalão, e depois em Goiânia, formou muitos outros ternos. Em 1987, foi nomeado Patrono das Congadas de Goiás pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Catalão e a Secretaria do Estado da Cultura, pela Superintendência do Centro de Tradições de Goiânia, segundo Damascena (2008).

A mudança da família Alves para Goiânia e para o bairro da Vila João Vaz, onde já existia quantidade grande de dançadores de Catalão, foi a combinação ideal para a formação de novos ternos e festa no bairro:

A minha mãe já havia mudado pra cá e meu pai também, eu também vim e aqui ficamos sem terno [,] né? Sem terno pra dançar. E Ninguém sabia que em Goiânia tinha congada, Aí descobrimos a Santa Helena [,] né? [...] Em 1964, eu mudei pra esse setor aqui [Vila João Vaz]. Eu vim direto de Três Ranchos pra cá. E eles formaram um terno aqui e eu comecei a dançar nele, já como um soldado mesmo, um dançador mesmo. (Entrevista com Osório Alves, 72 anos, capitão do terno Verde Preto, 2015).

Ao chegar a em Goiânia, a família do Senhor Pedro Cassimiro foi dançar na congada da Vila Santa Helena e, posteriormente, fundou seu próprio terno em 1973, o Terno da Vila João Vaz - atual Verde e Preto. Nessa época, o terno era composto por pessoas de Catalão, gradualmente se firmando na Vila João Vaz:

E dançamos na Vila Santa Helena, porque na João Vaz não tinha, depois, no ano seguinte já fizeram uma festa aqui, mas custou firmar... Mais as pessoas que levantaram o Terno aqui foi pessoas [sic] que vieram de Catalão, [...] Tanto que a nossa festa aqui é no mesmo ritmo de Catalão, pena que não tem gente do tanto de Catalão, mas o nosso batido, o reinado é tudo igual de Catalão. (Entrevista com Osório Alves, 72 anos capitão do terno Verde Preto, 2015).

A Vila João Vaz, nesse período, era um bairro em formação cujo loteamento possuía apenas as vias abertas sem qualquer infraestrutura urbana. Conforme a memória de Osório Alves “era só barro e não tinha nada. Aqui chamava Alto da Poeira, porque só tinha poeira mesmo e mais nada.”

³¹ Referência está no anexo 1

(Entrevista com Osório Alves, 2015). Apesar ausência de estrutura urbana e as dificuldades dela decorrente, o bairro possuía uma religiosidade muito forte. Assim, como descreveu Edmilson Siqueira, (1998, p.3) afirma:

[...] havia um movimento promovido por um senhor conhecido como Marcelino, que percorria o bairro com uma imagem de Nossa Senhora do Rosário fazendo novenas e promovendo bingos, leilões e arrecadando recursos financeiros para ajudar na construção de uma capela no bairro. Com essa campanha e com muitos mutirões construíram a capela no terreno que era destinado à Igreja Católica.

Desse movimento, resultou a construção do centro comunitário – a Igreja - realizada pela comunidade com a participação dos dançadores de congo, por meio de mutirões, eventos e bingos. Por meio desses esforços ergueram a capela que dedicaram a Nossa Senhora do Rosário. A escolha dessa Santa para ser a padroeira do bairro está ligada á ação proativa dos congadeiros na construção da capela bem como a notória presença dos muitos devotos oriundos de Catalão.

A documentação da Irmandade mostra que na década de 1970, se iniciou a realização da festa no bairro com a construção da Igreja, em 1971, e a formação do terno Verde e Preto pelo senhor Pedro Cassimiro, em 1973. Assim, os grupos reunidos em torno dos ternos aliados aos demais católicos do bairro fizeram os festejos sem maiores problemas e em relativa harmonia.

Porém, as dificuldades financeiras eram os principais obstáculos à realização da festa. o Senhor Osório relata que, os almoços eram feitos nas casas e isso demandava muito gasto, o que, às vezes, a família responsável não conseguia suprir. Com o aumento do número de dançadores, era preciso pensar numa forma de organizar a festa de forma comunitária.

Em 1988, eles fundaram a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz. A irmandade, que seguia o mesmo padrão da que existia em Catalão, foi fundada em 1978, mas, somente foi oficializada em cartório dez anos depois, em 1988. A primeira tentativa de organização ocorreu por meio de reuniões entre os membros dos ternos e as pessoas vinculadas à congada de modo geral, como reis e rainhas, gerais etc. Sobre isso, o senhor Osório Alves lembra que:

A primeira diretoria foi formada pelo Nilson, irmão daquele marido da Meire. O Nilson ele já era experiente, ele veio de Catalão, ele nasceu aqui, mas já vivia em Catalão, o tio dele, o João Coelho foi presidente lá. Ele trouxe essa experiência de lá. Foi através dele que... Até o primeiro estatuto foi uma cópia do lá de Catalão, a cópia veio de lá, para poder formar a diretoria aqui. Então ele foi a primeira diretoria, com as pessoas, meu irmão participou como tesoureiro da irmandade. (Entrevista com Osório Alves, 72 anos, capitão do terno Verde e Preto da Vila João Vaz, 2015).

Com experiência em participar da organização da irmandade de Catalão, os Senhores Nilson Pereira, Júlio e Agenor Alves organizam as primeiras reuniões e fizeram as comissões para organizar a festa de 1978 a 1988, quando definitivamente estabeleceram uma comissão permanente e a oficialização em cartório da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz. Dessa maneira, a partir de 1988, a Irmandade passou a organizar a festa sem maiores dificuldades.

Foto 08: Igreja de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz



Fonte: acervo pessoa de SOUSA, L, P.

Foto 09: Terno Verde e Preto da Vila João Vaz,2014.



Fonte: acervo pessoal de SOUSA, L. P.

A análise das fontes, sobretudo das entrevistas indica que a congada na Vila João Vaz distingue-se em relação às outras de Goiânia. De fato, a festa possui um vínculo mais estrito com a história do bairro e quantidade maior de ternos, que atualmente são cinco, vez que a Irmandade 13 de Maio possui apenas um terno, sendo ele mesmo a Irmandade e na Vila Santa Helena apenas o terno Rosa e Branco está vinculado a sua irmandade. Essa diferença pode ser explicada tendo vista a dinâmica de construção das festas, enquanto as festas realizadas em maio, ou seja, a da Vila Mutirão e da Vila Santa Helena foram construídas a partir núcleos familiares mais restritos sem muita interação com o crescimento dos bairros. Já na Vila João Vaz, os próprios congadeiros foram pioneiros na formação do bairro devido, em grande parte pela presença do frigorífico que atraiu trabalhadores de Catalão.

Além disso, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz é considerada uma extensão da irmandade de Catalão. A organização da festa se deu, ainda, paralela à construção da primeira Igreja Católica no bairro. A irmandade possui um reinado e realiza a festa no mês de setembro, ou seja, um mês antes da festa de Catalão, uma vez que as outras festas ocorrem quinzena do mês de maio. A agremiação possui uma sede própria onde realiza a festa e os eventos da congada e como vimos nenhuma das anteriormente analisadas possuíam uma sede. Feitas essas considerações, acreditamos que a congada da Vila João Vaz constitui uma comunidade a partir de

outras festas, o que, quase sempre, causa alguns desentendimentos e conflitos entre os grupos. Essa distinção apareceu com muita frequência nas entrevistas, onde muitos acreditam que a congada da Vila João Vaz não é a congada de Goiânia, mas de Catalão.

3.4 O SENTIDO DAS FESTAS: MEMÓRIA E IDENTIDADE NEGRA

“A congada é uma festa de negro, mas não só para negro” afirmou seu Luiz Carlos Gonçalves, capitão de terno de Goiânia. No mesmo sentido: *“a congada é uma festa de negro, mas tem muito branco junto. Antigamente era só negro”*, afirmou seu Gumercindo, General do terno Rosa e Branco e filho do fundador da congada em Goiânia. Na opinião desses anciões da congada, a festa não é só para os negros, é para todos aqueles que querem prestar louvores aos santos de forma sincera. As realizações dos festejos em louvor aos santos são repletas de significados e sentidos contidos em cada gesto e movimento dos grupos.

De acordo com Stuart Hall (1996) a identidade nunca é acabada, pronta, está sempre em construção, incompleta, de modo que um grupo só define sua identidade na relação com o outro. Diante desse pressuposto, a congada é uma festa de negro, mas não exclusivamente para negros, nesse sentido, o outro, o branco, inclusive, consiste no elemento de diferenciação e de alteridade para o negro congadeiro.

As festas de Nossa Senhora do Rosário são semelhantes a outras manifestações do catolicismo popular, com rezas de terços, missas, barracas e momentos de entretenimento, como bailes e bingos, pagodes e forrós. No primeiro dia tem alvorada, momento em que os capitães dos ternos de congada Dão o apito inicial avisando que a folia começou. Geralmente, a alvorada sai da casa de um capitão, ou da presidente da irmandade, em cortejo, para a igreja, onde há um momento religioso com leitura da palavra, cantos e homenagens dos ternos aos santos padroeiros.

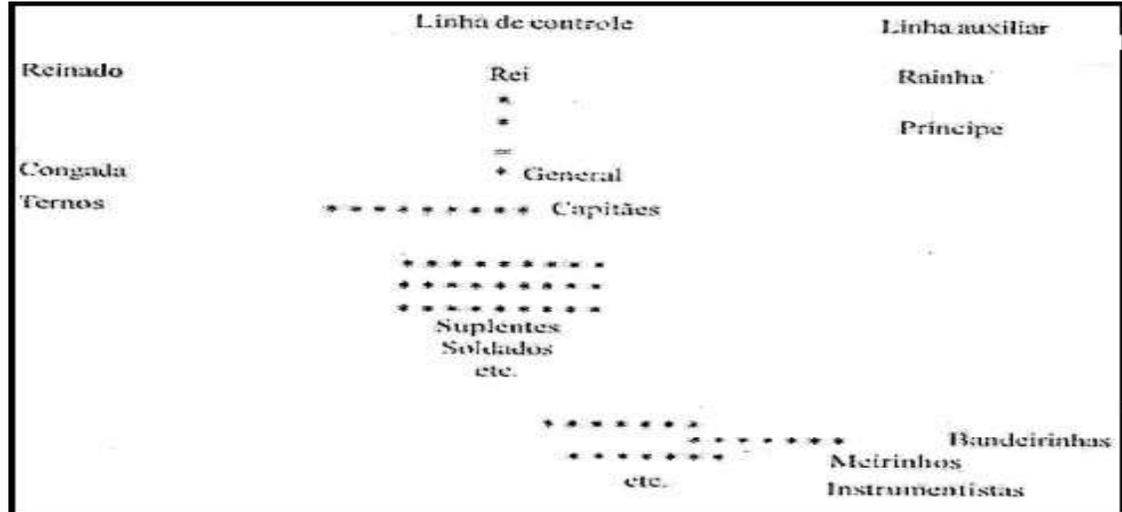
Durante os dias seguintes, seguem com a parte religiosa, as novenas e as missas. No caso das Vilas Mutirão e Santa Helena, as novenas são realizadas nas casas “barracas”. Nos últimos três dias, geralmente no sábado, os ternos saem às ruas para a primeira homenagem oficial aos Santos: os ternos vão para a casa do Mordomo do Mastro e buscam a bandeira dos santos, depois, seguem pelas ruas, cantando e dançando em direção à Igreja, onde é celebrada uma missa. Na ocasião, é feito o levantamento do mastro com a bandeira dos santos homenageados, no caso, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Em seguida, seguem para as casas dos festeiros ou sede das

irmandades, onde ocorre a parte social da festa, com barraquinhas, bingos, leilões e danças de forró e outras atividades.

A parte festiva é o momento no qual há a maior participação da população dos bairros. No domingo pela manhã, os ternos vão buscar a coroa na casa do festeiro, conduzindo-a para a Igreja, e, nessa ocasião, é celebrada uma missa com a qual se encerra a parte religiosa da festa. Nas festas da Irmandade 13 de Maio, e também nas da Santa Helena, a missa das mães na Matriz de Campinas e as entregas das coroas são feitas no domingo³². Na segunda-feira à tarde, somente na Vila João Vaz ocorre o encerramento da festa, com a entrega da coroa para o festeiro do ano seguinte. Nas festas da Irmandade 13 de Maio, e como acontecia na Vila Santa Helena, a entrega da coroa é feita no domingo por causa do horário de trabalho.

A união de todos os ternos é a congada. Essa definição foi dada pelo General Gabriel, da congada de Catalão, em entrevista concedida a Carlos Rodrigues Brandão (1985). Os ternos são a união de dançadores ou brincadores que usam uma farda, uniforme, tocam instrumentos, cantam e reproduzem uma coreografia em passos repetitivos (BRANDÃO, 1985). Cada terno é liderado pelo capitão que é responsável pela organização do batalhão, controla quem entra e sai, coordena os ensaios e a dinâmica do grupo. Para coordenar todos os ternos, existe o general que, como afirma Brandão, “não dança, não recebe homenagens, mas é uma das figuras mais respeitadas pelo grupo” (p. 85). Também há o reinado que é composto por rei, rainha, príncipe e princesa.

³²De acordo com a tradição das congadas, em outras cidades, como Catalão, por exemplo, a coroa é entregue na segunda, no encerramento da festa. Porém, em Goiânia, devido aos horários de trabalho, muitos dançadores não conseguem participar da festa na segunda-feira. Assim, os organizadores decidiram encerrar os festejos no domingo e garantir a presença dos dançadores.

Figura 03: Estrutura básica da congada

Fonte: BRANDÃO, 1985, p.50

A hierarquia da congada é bastante significativa, pois, cada membro tem muita consciência do lugar que ocupa e da importância de seu papel para o sucesso do grupo. A figura 3 ilustra a estrutura básica da congada. Na posição de controle, vem o reinado, composto por rei, rainha, príncipe e princesa e, em algumas festas, há a presença da rainha conga e de juízas. Atrás do reinado, vem a congada, os generais ficam à frente, indicando os caminhos para os capitães, estes são seguidos por seus suplementos: segundo e terceiros capitães. Na sequência, duas linhas de dançadores, que também são chamados de soldados ou brincadores, uma à direita e outra à esquerda. A ordem dos dançadores é feita pela idade, ou seja, à frente os mais experientes, seguidos dos menos experientes e, por fim, as crianças, depois os instrumentistas e as bandeirinhas, que são as meninas/moças que carregam as bandeiras dos santos e ficam posicionadas à frente dos ternos.

Esse princípio de normatização e de hierarquia da estrutura militarizada das congadas, de acordo com Martins (1997), remete às sociedades africanas em que funcionavam sistemas de monarquias e nos quais a autoridade do rei era o elo de pertencimento entre diversas comunidades. No caso da estrutura militar, de acordo com Carmo (2008), também está relacionada às sociedades africanas, sobretudo, aquelas organizadas em aldeias, onde os homens eram permanentes soldados, dispostos a proteger as mulheres e crianças das invasões de povos inimigos, por isso a associação homem a soldado, a comunidade a um batalhão sempre em prontidão para a guerra e batalhas. Em Goiânia muitos ternos, ou batalhões, se desfizeram e outros se formaram recentemente, conforme

quadro abaixo que sintetiza a formação dos ternos na capital.

Quadro 1: Ternos formados na cidade de Goiânia (1942-2010)

Terno	Ano/década de fundação	Bairro	Situação	Fonte
Terno Rosa e Branco	1942/3	Vila Operária/Santa Helena	Extinto	Oralidade
Congo e Irmandade 13 de maio	1971	Vila Abjã/ Mutirão	Ativo	Oralidade
Terno Congo do Delermano	1960	Vila João Vaz	Extinto	Relato escrito
Terno Verde e Preto	1970	Vila João Vaz	Ativo	Estatuto da irmandade de NSR
Terno Vinho e Branco	1980	Itaipu	Ativo	Oralidade
Terno Moçambique	1980	Bairro Feliz	Ativo	Oralidade
Moçambique de S. Benedito	1990	Vila Abajã	Ativo	Oralidade
Catupé Marinheiro	1992	Vila João Vaz	Ativo	Oralidade
Catupé Dourado	2010	Vila João Vaz	Ativo	Oralidade
Moçambique V. Nova	Década 1950	Vila Nova	Extinto	Oralidade
Terno da Vila Operaria	Década de 1950	Vila Operaria	Extinto	Oralidade
Terno Verde e Amarelo	Década de 1960	Jd.Planalto/Goianira	Ativo	Oralidade

Fonte: Elaborado pela autora.

3.5 OS SÍMBOLOS: O MASTRO, A BANDEIRA, O BASTÃO E A COROA

O **mastro** da bandeira representa o início dos festejos á Santa, deve ser conduzido com muito respeito, pois significa Nossa Senhora sendo levada para a Igreja ou aonde quer que o devoto vá. No momento dos cortejos, as bandeirinhas carregam a bandeira e são seguidas pelos dançadores, que cantam, dançam e rendem homenagens à Santa. O momento em que se levanta o mastro da bandeira é:

A gente está nove dias rezando pra Nossa Senhora do Rosário no altar, pra que a gente levanta o mastro? Eu acho que é pra dá continuidade a fogueira de São João. Porque fogo é fortalecimento, fogo é energia. Então, a gente faz essa procissão pra dizer a Nossa Senhora do Rosário que amanhã a gente está na rua pra cumprir a devoção. Que com a fogueira vai acender que vai queimar todos os males e todos os mau olhados e acho que a procissão do mastro é um momento de pedir perdão. Na igreja, na hora da missa não tem um momento de pedir perdão? Então eu acho que a procissão do mastro é isso. Nossa Senhora vai andar na rua e fazer a procissão e a gente vai louvar a ela e pedir perdão e vai conversando com ela durante o cortejo. Aí quando ela vai subir ela vai levar todo mal, vai embora, os ventos vão levando. Ela vai estar lá nos vendo louvando e nos protegendo. Que a gente sai da barraca e vai pra tantos lugares, então acho que lá no alto ela tá vendo (Entrevista Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da irmandade 13 de maio, 2016).

A **bandeira** também pode ser associada às tradições africanas, embora na congada muitos associem sua existência apenas à santa. De acordo com as pesquisas de Pierre Verger (1990), acerca de uma rainha africana que teria formado a casa do tambor de mina em São Luís do Maranhão. A **bandeira** também pode ser associada às tradições africanas, embora na congada muitos associem sua existência apenas à Santa. No texto, o autor enfatiza a importância das bandeiras, que representavam as linhagens familiares dos ancestrais africanos. Como os povos bantus também se organizam por meio de comunidades e de linhagem de parentescos, é possível conjecturar que a bandeira na congada também tenha algum significado africano.

O **bastão** representa o poder do capitão e é o marcador dos passos dos dançadores também o instrumento de proteção para os dançadores:

O bastão já tem um segredo. Vamos começar pelo bastão. Ele é a guia do cortejo. O bastão é a firmeza do nosso povo que aqui está louvando a Nossa Senhora do Rosário. É ele que te protege dos maus, das línguas, das invejas, e das pragas. Antigamente tinha muita demanda o que é demanda? É quinzila, que as outras irmandades mandavam pra as outras [...]Uma praga e você sabe que a inveja mata. Então o bastão me protege. Então não é que hoje eu não vista mais a camisa, meu sangue é da irmandade, mas eu visto a camisa, só que hoje a minha camisa é transparente. Por eu estar dentro da irmandade eu não preciso mais vestir a camisa azul. Mas sim da minha fé (...) fé que tenho nesse bastão

querege, que louva e que me guarde. Ele é bento. Se todos respeitassem a religião das congadas, a primeira coisa que deveria fazer era ir no terreiro e pedir licença e pedir para os pretos velhos benzer seu bastão. Mas eu acredito que vai acontecer, se todos mostrarem sua cara dentro da religião. Mas perante a religião quem dá a cara pra bater é eu. Aqui nós somos louvados e acreditamos nos pretos velhos. Aqui não sai sem a benção da vovó Maria Conga. E tanto que o bastão é tão abençoado e é nosso protetor que ele fica os nove dias no altar. Ele precisa passar pelas suas preparações. Você pode ver que nas outras barracas não tem isso. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015).

E segundo Lidiane Rodrigues:

o bastão além dessa função de direcionamento, ele é algo que o capitão não pode separar. Só o capitão pode pegar no bastão, tem muitos bastões que mulheres não podem pegar. O bastão é algo puro. Só pode ficar na mão de pessoas de confiança, tem muitas coisas naquele bastão, meus pretos velhos e meus guias e eu preciso cuidar dele ao máximo para que nada aconteça (Entrevista com Lidiane Rodrigues, 21 anos, capitã de terno de Santa Efigênia, 2016)

O bastão, portanto, representa a força e comando do capitão, é o instrumento pelo qual o capitão conduz o grupo pelas ruas. Conforme os capitães entrevistados, não são todas as pessoas que podem pôr as mãos ou segurar o bastão. Ele contém as proteções e saberes mágicos do capitão. Também seu Onofre Costa contou-nos que em tempos antigos os capitães possuíam certo poder mágico e poderiam mandar algum feitiço para o outro grupo cujo objetivo seria atrapalhar a performance do terno. Assim, o feitiço, segundo Costa (2006):

Age de um terno para outro, mais precisamente, de um capitão para outro. Os feitiços que visam atrapalhar a performance alheia configura-se numa disputa mágica, enquanto outros podem ser percebidos como uma demonstração da força do capitão. Nesse caso o feitiço não afeta os outros dançadores, mas exalta aos demais capitães as qualidades de feiticieiros, além de ressaltar as qualidades de feiticieiro nele presente, sendo, portanto, um forma de ameaça. (COSTA, 2006, p. 182).

Esse tipo de magia e de poder dos capitães aparece nas narrativas dos capitães mais velhos como, por exemplo, na narrativa do senhor Onofre Costa:

Foi no primeiro ano que eu dancei na congada. Um capitão chegou e disse pra minha mãe – Seu menino é um menino novo, mas ele tem muita fé. Esse voto que a senhora fez foi muito bem cumprido. Ele tem fé demais. E ele deu uma volta em torno da minha mãe. Ele tirou o cinto e jogou no meio dos dançadores. Tinha uns sessenta dançadores. Tava aquela roda. E esse cinto virou a maior cascavel. Aí ele chamou e ninguém ia. Ele me chamou e perguntou se ia. Eu disse: vou. Aquela parte que abotoa a calça era a língua da cobra. [,] Quando cheguei perto e coloquei o pé esquerdo e ele mandou por o direito. Eu fui lá e peguei assim [fez um gesto indicando que havia agachado para pegar o cinto/cobra] na cobra e ela virou o cinto de novo. Eles ficaram olhando... Eu disse: "vocês estão brincando

com o nego velho!” E depois disso Nossa Senhora cresceu na minha cabeça. (Entrevista com Onofre Costa, 85 anos, fundador da Irmandade 13 de Maio, 2016).

E continuou:

Quando eu fui capitão do terno Cor Rosa, teve um tempo que a Dona Marina, a rainha perpétua, muito bêbada, deu a coroa para um tal de Quirino, que era dono de um centro e o general não aceitou. Disse que tinha que ir pra casa do Zé Padeiro, ele já morreu, e lá com nós tinha um terno de Catalão, que era o terno dos carreiros. Esse terno até já acabou. Lá com nós tinha um homem chamado Zé Capeta, mas era um homem bom demais. Lá tinha um pé de goiaba e tinha um marimbondo. Não sei de onde saiu tanta abelha. capitão disse: “vamos expulsar esse marimbondo” e eu disse: “vamos!” Eu e ele colocamos o bastão apontado para o marimbondo e cantamos: Vamos expulsar marimbondo sinhá, vamos expulsar marimbondo. E sumiu. Não ficou uma. Foram embora. (Entrevista com Onofre Costa, 85 anos, fundador da Irmandade 13 de Maio, 2016).

Apesar de essas narrativas sobre o poder mágico dos capitães e seus bastões fazerem parte de práticas antigas, e que atualmente os ternos não utilizam, em Goiânia, porém, os cuidados com os bastões podem indicar a permanência da crença no feitiço e no poder mágico de certos capitães. Conforme a investigação de Costa (2006), em Minas, na Serra do Salitre a prática do feitiço era recorrente entre os capitães, desde o uso dos próprios bastões, bem como de outros elementos como a comida e a bebida.

O conhecimento desses saberes parece ser reconhecido pelos ternos de Goiânia. Na narrativa de uma jovem capitã encontra-se: *“Meu pai disse que ainda não estamos prontos pra irmos a Minas. Lá a coisa é muito forte”*. (Entrevista com Lidiane Rodrigues, 22 anos, capitã do Terno Santa Efigênia, 2016).

Esse símbolo é de grande importância na congada aparece como uma constante interface entre a congada e as religiões de matriz africana, até mesmo com o espiritismo. Conforme os capitães entrevistados, muitos mandavam benzer seus bastões. Outros, ainda, afirmaram que em tempos remotos os capitães disputavam territórios na congada, assim, um capitão poderia mandar um feitiço para outro. É por isso que cada capitão cuida de seu próprio bastão e está sempre atento a qualquer sinal de acontecimento extraordinário.

A coroa *“é a coroa de Nossa Senhora e representa o coração e até a própria Santa”*, disse Thiago Chagas. Por isso, ela deve ser cuidada com muito carinho e respeito. A coroa geralmente

fica na casa do festeiro, que é o responsável pela festa no ano seguinte. Considerando que há na festa a presença de reis e rainhas que levam a coroa, esse símbolo pode representar tanto a presença da santa, como também a realeza da festa.

3.6 AS CONGADAS, AS IRMANDADES E O SENTIDO DE COMUNIDADES NEGRAS

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, em Goiânia, são instituições que organizam e normatizam todos os devotos. A partir de um sentimento de união e de fraternidade, elas atuam como pontes entre a santa e o devoto, se tornam mediadoras entre os fraternos e a Igreja ou, ainda, entre a cultura e a religião. Dessa maneira, como afirma Brandão (2004), a irmandade é o lugar em que todos são reconhecidos como irmãos, como integrantes de um mesmo grupo, ou seja, o fato de pertencerem à instituição os torna irmãos, incluindo a congada, o reinado e a comunidade.

Mesmo considerando as multiplicidades de fatores que envolvem a organização de uma irmandade, as disputas e os conflitos, todos passam pela fé e devoção aos santos padroeiros. Em Goiânia, as irmandades de Nossa Senhora do Rosário, na Vila João Vaz, e a Irmandade 13 de Maio, na Vila Mutirão, parecem conservar os princípios das antigas irmandades e confrarias do período colonial e imperial, pelo menos em seus fundamentos básicos que são, como foi dito no primeiro capítulo: prestar solidariedade e ajuda mútua aos irmãos devotos e promover a festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

Em Goiânia, identificamos duas irmandades negras: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz, fundada no final da década de 1970, e oficializada em 1988, e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila Mutirão, fundada em 1978, e oficializada em 1999. Segundo o estatuto da Irmandade da Vila João Vaz:

Irmandade é entidade formada por homens e mulheres, sem distinção de raça³³, cor e posição social [...] os objetivos da irmandade é: Perpetuar a devoção a Nossa Senhora do Rosário cuja origem no Brasil é oriunda do século XVII. Promover assistência social à todos os filiados; dirigir e orientar e fiscalizar todos os trabalhos oriundos de sua

³³ Essa constitui uma característica fundamental das irmandades que formaram nesse período. Elas não são mais organizadas tendo em vista critérios de cor, como era no período colonial. Isso pode ser observado nos nomes dessas irmandades que não trazem mais o termo preto, apenas irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

diretoria e de seus filiados. Zelar pelas tradições das irmandades sendo os usos e costumes das irmandades desde suas origens. [...] São considerados irmãos todos aqueles que forem admitidos pela diretoria e pelo conselho da irmandade, através, do voto secreto. São deveres dos filiados: Prestar serviços materiais e espirituais, desde que, aprovada pela diretoria, participar de todas as atividades da irmandade, votar e ser votado, denunciar à diretoria toda irregularidade moral e material de qualquer irmão da irmandade. [...] Todos os diretores de ternos já fazem parte da irmandade: Moçambiques, catupés, congos, vilões e catupé-cacunda. Todos os dançadores são obrigados a se filiarem. A diretoria é composta pelo: presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e o conselho. (Estatuto Irmandade de Nossa Senhora do Rosário- Vila João Vaz-Goiânia, 1988, p.1-4).

De acordo o estatuto, a irmandade é uma instituição que busca organizar a comunidade dos congadeiros por meio de regras estabelecidas no estatuto. Nesse sentido os membros a ela associados devem observar e obedecer o seu regimento a fim de promover a festa e o bem comum dos dançadores da congada. É possível perceber, também, que a Irmandade é uma entidade organizada pelos congadeiros. Embora estes sejam devotos dos santos e estabeleçam como norma principal a perpetuação dessa devoção, a irmandade não possui vínculos normativos com a Igreja. É uma entidade organizada pelos congadeiros. e, geralmente, são os capitães e o reinado que assumem os cargos principais na diretoria. Nota-se, portanto, que a definição de irmandade está inserida na história e nos princípios das irmandades antigas, cuja finalidade principal é prestar assistência social a seus filiados e cultuar os santos de devoção, A Irmandade 13 de Maio também apresenta aspectos semelhantes, porém, com uma linguagem diferenciada, evidenciada, sobretudo, pelo desejo de participação do poder público e de colaboração da irmandade na promoção de assistência social e qualificação profissional dos seus membros, uma vez que define seus objetivos como:

É uma irmandade sem fins lucrativos e econômicos, políticos partidários ou religiosos, com área de atuação no estado de Goiás, sem distinção de nacionalidade, religião, raça, cor, sexo, e nível econômico. [...] Objetivos sociais: I. Congregar a irmandade, defender seus interesses e reivindicações, representá-las perante as autoridades e irmandades particulares prestando-lhes assistência jurídica e cultural. II. Colaborar com as autoridades no brilhantismo e realização das festas e manifestações culturais, sobretudo, as folclóricas como as congadas afins. III. Implementar programas de qualificação e profissionalização através da realização de cursos e treinamentos. IV Defender e conservar o meio ambiente e promover o desenvolvimento sustentável. (Estatuto da Irmandade 13 de Maio, 1999, p. 1)

A Irmandade 13 de Maio está mais em consonância com os problemas próprios da comunidade voltada para o presente. Nesse sentido seus objetivos parecem estar mais próximos de uma ONG do que uma Irmandade, pelo menos nos termos que o Estatuto a define. Ao destacar a questão da qualificação e profissionalização dos membros, bem como da colaboração [em

quê?], a festa Irmandade busca se integrar à sociedade por meio da festa e da congada e chama o poder público para colaborar com a realização da festa e com a continuidade das congadas na cidade.

O cruzamento entre fontes escritas e orais evidenciou que a congada 13 de Maio, desde meados da década de 1990, recebe apoio do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas - SEBRAE, sobretudo na compra de uniformes para os dançadores. Nesse sentido, a elaboração do estatuto da irmandade tinha como objetivo fortalecer esses vínculos, pois para receber qualquer incentivo de instituições públicas ou privadas, é preciso possuir cadastro de pessoa jurídica. Todavia, a formação da Irmandade enquanto organização social tem a função de integrar os congadeiros na sociedade, tendo em vista a memória e a história das congadas e das irmandades. O que faz sentido, com o crescimento do terceiro setor nos anos 1990, sobretudo as organizações não governamentais, as ONGs. Isso pode indicar mais uma estratégia historicamente localizada que assinala a *modernização* da congada, expressa, portanto, na busca por incentivos.

Para além do que determinam os estatutos das irmandades e de acordo com os congadeiros, o verdadeiro sentido de irmandade está na noção de comunidade compartilhada nas festas, nas rezas, nas viagens, nas brincadeiras, nos aprendizados cotidianos do fazer dos instrumentos, das roupas, dos enfeites e todo o fazer da congada e das irmandades. Desse modo, ao se organizarem para fazer uma festa de preto, ao relembrem a escravidão e a África por meio de cânticos, danças e gestos, apresentam o mais significativo sentido de comunidade negra. Conforme os congadeiros, a irmandade é o lugar onde todos se sentem acolhidos e respeitados nas suas individualidades como pessoa e como agente da cultura:

Então a maioria não nasceu do mesmo ventre. Mas a irmandade é o nosso útero. Então por ela ser o nosso útero ela é a nossa mãe. Então dentro dessa irmandade nós temos que mostrar união e dedicação, amor, parceria e família. Porque nós nascemos desse útero. Você não nasceu em 1971, mas nem por isso você deixou de nascer do útero da irmandade, porque a irmandade: ela vive parindo. (Entrevista com Valéria Eurípedes, 45 anos, presidente da Irmandade 13 de Maio, 2015)

Ao se identificarem por meio da fé e devoção, os congadeiros expressam a identidade negra forjada na historicidade da diáspora. A cultura da congada, em suas festas e irmandades, atualiza a memória do cativo ao cantar e dançar nas ruas e avenidas da cidade. Celebra o presente e o

passado na dialética dos corpos e da alma expressos por meio da devoção ao rosário, conforme vimos no primeiro capítulo, como bem sintetizou Conceição Evaristo *apud* Souza, (2006, p. 171):

Meu Rosário é feito de contas mágicas. Nas contas de meu rosário eu canto mamãe Oxum e falo padre nosso e ave-marias. Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do meu povo e encontro memória mal adormecida. As rezas dos meses de maio de minha infância. As coroações da Senhora, onde as meninas negras, apesar do desejo de coroar a Rainha tinham que se contentar em ficar ao pé do altar lançando flores. As contas do meu rosário fizeram calos na minha mão, pois, são contas do trabalho na terra, nas fábricas, nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo. As contas do meu rosário são contas vivas (alguém disse que a vida é uma oração, eu diria, porém, que há vidas- blasfemas). Nas contas do meu rosário eu terço intumescidos sonhos de esperanças. Nas contas do meu rosário eu vejo rostos escondidos por visíveis e invisíveis grades e embalo a dor da luta perdida nas contas do meu rosário. Nas contas do meu rosário eu canto, eu grito, eu calo. Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome no estômago, do coração e das cabeças vazias. Quando debulho as contas do meu rosário eu falo de mim mesma em outro nome. E sonho nas contas do meu rosário lugares, pessoas vidas que pouco descubro reais. Vou e volto por entre as contas de meu rosário, que são pedras marcando o corpo-caminho. E neste andar de contas de meu rosário que são se transmuda em tinta, me guia o dedo, me insinua a poesia. E depois de macerar conta por conta, conto o meu rosário, me acho aqui eu mesma e descubro que ainda me chamo Maria.

Nas tramas diárias de suas vidas, nas contas e contos do rosário, se os congadeiros produzem conhecimentos sobre si e sobre o mundo, dramatizam a experiência do racismo e da exclusão social nas inúmeras histórias contadas nas contas do rosário. Assim, concordamos com Adriane Damascena (2016, p.3) diz em relação à produção de saberes nas trajetórias dos jovens nas congadas:

Um dos principais ensinamentos na esfera da congada é acreditar, saber e lutar pelos direitos, pelo que acredita e para realizar o seu sonho, que na maioria das vezes não é sonho individual, mas coletivo, construído com arranjos e estratégias de ser e de fazer que não podem nem devem ser desprezados, pois são conhecimentos construídos ao longo dos anos, e que dizem respeito a saberes, realização e apropriação de espaços. Conquista coletiva visando à possibilidade de criação e de transformação do que é verdadeiramente viável. Congada funciona como espaço educativo. Para tanto, é necessário ver a educação como prática social que se expressa nas relações sociais presentes numa determinada sociedade, elaborando assim processos formativos cotidianos de ensino-aprendizagem. Nesse sentido, as relações pedagógicas (ensino- aprendizagem) existem em toda sociedade e em todo indivíduo na sua relação com outros indivíduos.

Os congadeiros estabelecem intervenções na cidade por meio dos seus símbolos, de cada momento festivo, dos cantos e do reinado, bem como da formação das irmandades e comunidades nos bairros e nas ruas de Goiânia. Apresentam os negros como protagonistas de suas vidas e dotados de aspectos cognitivos positivos que são muitas vezes negados pela exclusão racial. Além disso, por meio da memória do Rei do Congo e da celebração da sua corte festiva, evocam elementos de africanidade e celebram a sua identidade negra na relação com o outro, com a

cidade, que lhe é hostil, com a igreja, que muitas vezes não os recebe adequadamente. Nesse sentido, a descoberta de si passa pela intensa e conflituosa relação com o outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender os sentidos e relevância das Festas do Rosário, na cidade de Goiânia, constituiu o propósito deste trabalho. Percebemos que as Congadas e as Irmandades negras estão inseridas em um processo histórico de longa duração e são resultantes das diversas trocas culturais ocorridas ao longo da diáspora negra africana para as Américas e para o Brasil.

Destacamos, nesses processos interculturais entre os povos europeus e africanos, iniciados no século XV, a religiosidade como elemento de poder de negociação das identidades no novo mundo. Nesse sentido, as primeiras manifestações das religiosidades negras foram realizadas no interior das irmandades e confrarias, sobretudo de devoção ao Rosário. Essas associações foram alvo de múltiplas interpretações, dentre as quais se destacam o caráter associativo e solidário como um princípio regulador da sociedade no período colonial, sobretudo, nos séculos XVII e XIX.

Com o fim do catolicismo tradicional e com a emergência do catolicismo ultramontano, a Igreja Católica estabeleceu novas normas de relacionamento com seus fiéis, colocando as irmandades, principalmente as dos negros, em condição de subalternização, passando a perseguir as referências das comunidades negras, no caso de Goiás, evidenciado nos desmanches das irmandades negras e nos incêndios das Igrejas de Goiás.

No entanto, no Sudeste do Estado, por causa do trânsito entre Goiás e Minas Gerais, as congadas e as festas do Rosário se desenvolveram ao longo dos finais do século XIX e século XX. Ali, a partir de segunda metade do século XX, sobretudo da década de 1970, houve um intenso processo de valorização das festas e de organização das irmandades do Rosário, indicando outro cenário de construção dessas festas na região.

A construção da cidade Goiânia – caracterizada por profundas desigualdades sociais, delimitada na exclusão dos primeiros trabalhadores das áreas planejadas da cidade – constituiu um importante indicador da modernidade no Estado, consubstanciado na construção da nova Capital. Nesse contexto, os trabalhadores pobres e migrantes conseguiram, por seus esforços, lutar por moradia e pelo direito à cidade, construindo espaços de convivência e estabelecendo relação com a cidade num contínuo processo de reivindicações e violência pelas instâncias do poder,

consolidado na figura do Estado e do capitalismo monopolista.

Nesse cenário, a população negra migrante encontra na cidade planejada um duplo desafio diante do racismo camuflado pela ilusão da democracia racial, amplamente difundida pelos discursos inerentes às cidades planejadas, construídas para ser sinônimo de modernidade e progresso. O batismo cultural da cidade, realizado em 1942, busca consolidar no imaginário nacional a impressão de jovialidade da urbe orientada para progresso, porém, em sintonia com raízes culturais tradições goianas. Dessa maneira, os organizadores do evento trazem grupos representantes da cultura tradicional goiana, entre elas, apresentações de um terno congo da Cidade de Goiás.

Todavia, analisamos o evento mencionado a partir de uma dupla percepção, as representações coletivas difundidas no imaginário político sobre a nova Capital e a relação desses discursos com as congadas como representações de raízes tradicionais, com o cuidado de considerar que, para os próprios participantes, os sentidos podem ser outros, os quais passaram despercebidos nos relatos dos folcloristas que registraram as apresentações.

Nesse contexto, como forma de agenciar suas identidades em espaços sociais profundamente marcados pelas desigualdades raciais, as congadas chegam à cidade em princípios da década de 1940, com os migrantes das cidades de Catalão, Ouidor, Três Ranchos e Nova Aurora. Assim, constroem as festas em espaços periféricos da cidade, sobretudo na Região Noroeste. Então, as consignações de relações entre a Cidade e a população negra, analisadas por meio das festas do Rosário, das congadas e das irmandades negras, foram crescendo e organizando suas festas em cidades em constante contato pela linha de ferro, iniciando, assim, o processo de territorialização, ainda na década de 1940, que se efetivaria somente no final dos anos 1990.

A organização da festa na periferia da cidade se deu, sobretudo, pela posição marginal assumida pelos congadeiros nos diversos postos de trabalho ocupados na cidade. A construção de três núcleos festivos ou lugares festivos, Vila Santa Helena, Vila Mutirão e Vila João Vaz, situados na Região Noroeste de Goiânia, indica a centralidade na construção dos espaços festivos e das congadas na cidade. A festa é a forma de o congadeiro se identificar com o mundo e com a

vida na cidade. De acordo com os congadeiros, a fé e a devoção a Nossa Senhora é a principal motivação para se fazer a festa e organizar a irmandade.

Discorremos que as irmandades negras na Cidade de Goiânia, por meio de seus estatutos e organizações diretivas, preservam os princípios de sociabilidade, de fraternidade e de ajuda mútua, eficientes meios de preservar os princípios comunitários que são próprios das irmandades na época da diáspora e podem também remeter, em tese, à formação das consciências e atitudes dos centros africanos de viver em comunidade e formar laços de solidariedade e arranjos comunitários pelo agenciamento das identidades em contextos de adversidade.

Feitas essas análises, concluímos que a festa é associativa, fraterna e solidária. Pela irmandade, os irmãos estabelecem laços de pertencimento e convívio, em uma forma afro-brasileira de cultuar os Santos Católicos e estabelecer vínculo com o passado, ressignificando a memória do cativo e atribuindo-lhe significado positivo por meio da expressão da associação entre Nossa Senhora do Rosário e os africanos cativos.

Através da performance pública nos cantos, gestos e atitudes diante do cortejo, expressam elementos de africanização que são reafirmados como forma de diferenciação e agenciamento da identidade negra congadeira. Ao mesmo tempo, ao expressar sua devoção aos santos católicos, estão também estabelecendo relação com o outro e a formas de vivenciar a cidade à luz das circunstâncias históricas do momento.

A festa atualiza, pois, a memória e a história do cativo e da África mítica dos reis e rainhas. Percebemos, contudo, que o cortejo público é apenas uma parte significativamente pequena diante da complexidade da história vivida no cotidiano, pelos homens e mulheres, negros e negras afro-brasileiros, que com suas rezas, o fazer dos instrumentos e das indumentárias, as visitas aos irmãos, as festas, as disputas e intrigas, formam a trama diária que atribui valor ao mais profundo sentido de comunidades negras.

Enquanto performance pública e vivência cotidiana na vida dos negros e negras das congadas, a festa resiste aos valores da colonialidade poder/saber/ser. Ao se mostrarem numa Cidade que não foi construída para eles e ao estabelecerem suas comunidades, suas formas de produção e de saberes, confrontam a modernidade por dentro, na experiência vivida da organização das festas. Nos seus espaços são reis e rainhas, homens e mulheres conscientes de seus papéis como

sujeitos autênticos que fazem de sua festa a comunidade, cuja memória coletiva se afirma na experiência vivida em detrimento da história narrada, contada.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. (org. Oneida Alvarenga). Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

AGIER Michel. **Distúrbios Identitários em tempos de globalização**. In: MANA 7(2):7-33, 2001. Disponível em: www.scielo.br acesso 28/03/2016.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getulio Vargas, 2004.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALVES, Maria de Lourdes. **Goiânia uma cidade de migrantes**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás (dissertação - mestrado em ciências sociais), 2002.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. **Negros de Cedro. Estudo antropológico de um bairro de negros em Goiás**. São Paulo. Editora Ática; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

BASTIDE. Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 3 ED. São Paulo, Pioneira, 1989.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro, FUNAPE/Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: UFG, 1985.

_____ **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia, UFG, 2004. 412p.

_____ **Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Goiânia, ed. EUB. 1977.

BORGES, Barsanufio Gomides. **O despertar dos dormentes: estudo sobre a Estrada de Ferro de Goiás seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922**. Goiânia, Cegraf, 1990.

BOSCHI Caio Cesar. **Os leigos e o poder: (Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais)**, Ed. Ática, São Paulo, Sp. 1986, 254 p.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade. Lembranças de velhos**. São Paulo, EDUSp. 1987.

_____ **O tempo Vivo da Memória**. Ensaios de psicologia social. São Paulo. Ateliê Editorial. 2003.220.

- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da história oral. - 8ª edição – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 183- 191.
- BRETAS, Isabella de Faria. **A “caçada da rainha”, um olhar sobre a manifestação nos municípios de Colinas do Sul, Cavalcante e Monte Alegre de Goiás.** Anais do I Simpósio Internacional e II Nacional Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares / LABOTER, IESA, UFG, 3 a 7 de setembro de 2013. Goiânia: LABOTER/FUNAPE, 2014, p. 206-219.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas.** São Paulo: EDUSp. 2001.
- CARDOSO OLIVEIRA, J. **Um conceito antropológico de identidade.** Universidade de Brasília, Brasília, 1974.
- CARMO, Luiz Carlos do. MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (orgs). **As congadas de Catalão: as relações, os sentidos e valores de uma tradição centenária.** Brasília, Editora fundação Palmares, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro** 11. ed. ilustrada. São Paulo: Global, 2001.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial.** São Paulo, Cia da Letras, 1996.
- CHAUL, Nasr Fayad. **A construção de Goiânia e a transferência da capital.** Goiânia: Cegraf-UFG 1988.
- CORADO, Wanderson V. C. **Trajetórias socioespaciais de congadeiros(as) migrantes em Goiânia.** Relatório Final de iniciação científica. Goiânia, UFG, 2015 (mimeo).
- COSTA, Fernando Viana. **Goiânia, outros pioneiros e a cidade que não está nos livros.** Diário da Manhã, 27/10/2015. Disponível em <http://www.dm.com.br/cultura/2015/10/27>. Acesso: 27/10/2015.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão, **Raízes da congada a renovação do presente pelos filhos do Rosário,** tese de Doutorado em antropologia social da UNB 2006
- COSTA E SILVA, Alberto. **Um Rio Chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África.** Rio de Janeiro. Nova Fronteira. Ed. UFRJ, 2003.

DAMASCENA, Adriane A. DAMASCENA, Adriane A. **A congada na cidade de Goiânia: patrimônio estética.** In: Educ. e Diversidade: em busca de perspectivas dos negros brasileiros. CD-ROM ANPED- 2008.

_____. **A. A cidade, a juventude e a festa: estudos das trajetórias dos jovens congadeiros em Goiânia.** Tese de doutorado em Geografia. Goiânia: IESA/UFG, 2012.

_____. **A congada como Espaço de socialização e Aprendizagem: entre o passado e o presente.** Inter-Ação, Goiânia, v. 41, n. 2, p. 355-372, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5216/ia.v41i2.40803>. acesso em 01/08/2016.

DA MATA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis-** para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DERRIDÁ, Jacques. **A diferença In: Margens da filosofia.** Tradução Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas, SP: Papirus, 1991.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro.** Petrópolis: Vozes, 2003.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Madalena Dias Silva. **Memória, tradição e cultura negras: a congada em Caiapônia, Goiás.** Dissertação em História. Goiânia, PUC-Goiás, 2013.

GALLI, Ubirajara. Orlando Alves Carneiro – **Iluminado empreendedor.** Goiânia: Kelps, 2006.

GARCIA, Alysson Fernandes. **Lutas por reconhecimento e ampliação da esfera pública negra: cultura hip hop em Goiânia (1983-2006).** Goiânia, Universidade federal de Goiás, 2007. (Dissertação- Mestrado em História).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GILROY, Paul. **O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência,** São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

GONÇALVES, Alexandre Ribeiro. **Goiânia: uma modernidade possível.** Brasília: Ministério da Integração Nacional / Universidade federal de Goiás, 2003.

GUIMARÃES, Maria. Tereza. Canezin. **Formas de Organização Camponesa em Goiás (1954/1964).** 1. ed. Goiânia: Cegraf-UFG/GO, 1988. v. 1. 205p.

GILROY, Paul. **O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

GONÇALVES, Alexandre Ribeiro. **Goiânia: uma modernidade possível**. Brasília: Ministério da Integração Nacional / Universidade federal de Goiás, 2003.

GUIMARÃES, Maria. Tereza. Canezin. **Formas de Organização Camponesa em Goiás (1954/1964)**. 1. ed. Goiânia: Cegraf-UFG/GO, 1988. v. 1. 205p.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva**. São Paulo centauro, 2004.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora**. In. Revista do Patrimônio artístico Nacional. Nº 24, 1996.

_____ **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. SOVIK, Liv (org) REZENDE, Adelaine La Guardia et al. (trad) 1ª edição. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009.

HEYWOOD, Linda M. "As conexões culturais angolano-luso-brasileiras". In.: PANTOJA, Selma. *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo, São Paulo: Marco Zero, 2001.

HOBSBAWM Eric. & TERENCE, Ranger (orgs.). **A invenção das tradições** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

KARASCH, Mary. **Construindo comunidades: As Irmandades dos pretos e pardos no Brasil Colonial e em Goiás**. In.: História Revista - FH / UFG, Goiânia, v.15, n. 2, jul./dez. 2010, p. 257-283.

KATRIB. Cairo Mohamad Ibrahim. **Foi Assim que me contaram: recriação dos sentidos do sagrado e do profano do congado na Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário Catalão Goiás (1940-2003)**. Tese de Doutorado - História, UNB, Brasília, 2009.

KIDDY, Elizabeth W. **Quem é o Rei do Congo? Um Novo olhar sobre os Reis africanos e afro-brasileiros no Brasil**. In Diáspora Negra no Brasil. HEYWOOD, L. M. Org. Tradução: Ingrid de Castro, Vampean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 1ª edição. São Paulo. Editora Contexto, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.] - Campinas, SP Editora da UNICAMP. 1990.

LOPES, Nei. **Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1998.

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: subalternidade e identidade no candomblé ketu**. Goiânia. Universidade Federal de Goiás (Dissertação – mestrado em História), 2011.

MARTINS, Tattiussa. **Entre a cidade sonhada e a cidade real**. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; MACHADO, Laís Aparecida (Org.). Goiânia: UCG, Cãnone Editorial, 2007, p. 141-150.

MARTINS, Leda. Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá**. Belo Horizonte, Mazza Edições, 1997.

MATTOS, Sílvia Clímaco. **Memória e cidade: lembranças de Vila Nova**. Goiânia, Ed. PUC/Goiás, 2012.

MENDONÇA, Célia de. **A Coleção Luiz Correia de Azevedo: Música Memória e patrimônio**. Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Memória Social do centro de ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – INIRIO. Rio de Janeiro, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLER, Joseph. **África Central durante a era do comércio de escravos, de 1490-1850**. In Diáspora Negra no Brasil. HEYWOOD, L. M. Org. Tradução: Ingrid de Castro, Vampean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 1ª edição. São Paulo. Editora Contexto, 2009.

MONTEIRO, Marianna F. & DIAS, Paulo. **Os fios da trama: grandes temas da música popular tradicional brasileira**. Estudos avançados 24 (69), 2010. p. 349.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. **Do Corpo Místico de Cristo Irmandades e Confrarias na Capital de Goiás 1736-1808**. UFG, Goiânia, 2012.

_____. **A religiosidade nos setecentos dos Goyases: Uma Questão de Enraizamento e Desenraizamento?** In.: V Congresso de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2001, Ouro Preto.

_____. **Humanidades, Universidade e Democracia**. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2001, p. 207-207.

- MORAES, Lourdes Maria. **A segregação planejada: Goiânia, Brasília e Palmas**. Goiânia Ed. UCG, 2006.
- MORAES, Marina A. M. de Macedo. **Dossiê Iphan - Festa Do Divino Espírito Santo**. Pirenópolis – GO. Brasília, IPHAN, 2009.
- MOYSÉS, Aristides. **A produção de territórios segregados na região noroeste de Goiânia: uma leitura sócio-política**, 2008. Artigo científico disponível em: http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/download/arimoyses_tersegreg.pdf. acesso 04/04/2016.
- NASCIMENTO. Abdias do. **O Quilombismo**. 2ª edição. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação em História. Goiânia, UFG, 2009
- NORA, Pierre. **Entre a História e a Memória: o problema dos lugares**. Tradução KHOURY, Yara Aun. São Paulo, Proj. História. 1993.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico (1990-2005)**. Tese de doutorado defendida na Universidade de Brasília – UnB, 2007.
- OLIVEIRA, Daniela Marly Alves M. C.. **Congada de Pires do Rio: memória e trajetória**. Trabalho de Conclusão de Curso em Geografia. Pires do Rio, UEG, 2009.
- OLIVEIRA. Eliezer Cardoso. **Imagens e mudança cultural em Goiânia**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana [online]. 1998. vol.4, n.1, pp. 47-77. Disponível em: www.scielo.br/scielo. Acesso em 05.05.2014
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008. ISBN 978-85-85696-94-8. 368 p.

PAULA, Marise Vicente de. **Sob o manto azul de Nossa Senhora: mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão**. Tese de doutorado em Geografia. Goiânia: IESA/UFG, 2010.

PELÁ, Márcia Cristina Hizim. **Uma Nova (des)Ordem na cidade. O movimento dos sujeitos não desejados na ocupação dos espaços urbanos nas capitais do Cerrado: Goiânia, Brasília e Palmas**. Goiânia. Universidade Federal de Goiás (tese - Doutorado em Geografia), 2014.

PIGAFFETA, Filipo e LOPES, Duarte. **Relação do Congo e das Terras Circunvinhas: Uma verdadeira história de navegações e aventuras do século XVI**. Lisboa Portugal. Alétheia Editores, 2015.

POHL, Johan E. Via Boa. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo horizonte: Ed. Itatiaia; São Apulo. Edusp. 1976.

POLLAK. Michel. **História, memória e esquecimento**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

_____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, v. 5, n. 10, 1992.

PRADO, Paulo Brito do. **Patrimônio inquirido: por uma história de memórias subterrâneas nos sertões de Goiás em 1930**. Revista em Tempos de História- PPGHIS n 24 jan-jul 2014, ISSN2316.-1191. Disponível em WWW. periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/download/11939/8364. Acesso em 22/04/2016.

PRANDI, Reginaldo. **Afro-Brasileiro: Etnia, identidade e religião**. Revista USP. São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000. Disponível em revista.usp.br/articule/download/32879/35450. Acesso em 25/02/2016.

QUIJANO, Aníbal, **Colonialidade do poder e classificação social**. In. Epistemologias do Sul. SANTOS, Boaventura Sousa. E MENEZES, Maria Paula (ogs.), São Paulo. Editora Cortez, 2010.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades negras: Outro espaço de Luta e Resistência (São Paulo 1870-1890)**. Anna Blume São Paulo: FAPESp. 2002.

RATTS, Alex. Traços étnicos: **espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza, Museu do Ceará: SECULT, 2009.

_____. **Trajetos, lugares e territórios congadeiros: práticas socioespaciais, relações raciais e de gênero nas Congadas e Festas do Rosário em Goiás**. Relatório de pesquisa/CNPq. Goiânia, IESA/UFG, 2013.

_____. **Mito, memória e identidade negra nas congadas do Brasil Central.**

Comunicação apresentada no VIII Congresso Ibérico de Estudos Africanos. Madrid, Universidade Antónoma de Madrid, 14 a 16 de junho de 2012

REGINALDO, **O rosário dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista.** Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp. 2005.

_____. **“África em Portugal”: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII.** HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009, p 289-319.

REIS, João José. **Identidade e diversidade étnicas nas irmandades do tempo da escravidão.** Tempo, Rio de Janeiro, Relume Dumará, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, v2 n° 3 p7-33jun. 1997.

RODRIGUES, Ana Paula. **Corporeidade, cultura e territorialidades negras: a congada em Catalão-Goiás.** Dissertação de mestrado em Geografia. Goiânia: PPPGG/UFG, 2008.

RODRIGUES, Claudia. Morte Catolicismo e africanidades n a cidade do Rio de Janeiro setecentista. Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião. volume. 12, n. 12 (2010).

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito do Diamantino no século XVIII.** 2ed.São Paul: Companhia Editora Nacional, 1978.

SERPA, Élio C. e MAGALHÃES, Sônia Maria de. **História de Goiás: Memória e Poder.**(orgs.) Goiânia, Ed. da UCG, 2008.

SILVA, Anderson Ferreira. Goiânia: **Cidade á Noroeste. Da ocupação ao novo centro urbano.** Brasília. Universidade de Brasília (Dissertação de mestrado em Arquitetura e urbanismo). 2014.

SILVA, Martiniano José. **Sombra dos Quilombos.** Goiânia: Ed Barão de Itararé/Ed. Cultura. Goiânia, 1974.

SILVA, Mônica Martins da. **A Festa do Divino. Romanização e Tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Dissertação de mestrado – História, UFG, 2000.

_____ **A escrita do Folclore em Goiás.** Uma História de Intelectuais e instituições (1940-1980) Tese de Doutorado – História – UnB, 2008

SILVA NETTA, Helena M. **A congada como forma de resistência cultural e religiosa da etnia negra: o caso de Turvânia.** Anicuns, faculdade de Educação e Ciências Humanas, 2005.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros Católicos ou Catolicismo Negro? – Um estudo sobre a Construção da Identidade Negra no Congado Mineiro.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no rio de Janeiro, século XVIII.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2000.

SOUSA, Patrício Alves Pereira de. **Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos Congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa).** Dissertação de mestrado em Geografia. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SOUZA, Candice Vidal. **“Batismo cultural de Goiânia: um ritual da nacionalidade em tempos de marcha para o oeste”.** In: Goiânia: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002.

SOUZA Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e jornal MNU.** Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do rei do Congo.** Belo Horizonte. Editora UFMG, 2002.

_____ **Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX.** Revista de História da Universidade de São Paulo- USP. 152 (1º - 2005), 79-98.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum: estudos sobre a Cultura Popular tradicional.** São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

THORNTON, John K. **Religião e Vida Cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a1700.** In Diáspora Negra no Brasil. HEYWOOD, L. M. Org. Tradução: Ingrid de Castro,

Vampean Fregonez, Thaís Cristina Casson e Vera Lúcia Benedito. 1ª edição. São Paulo. Editora Contexto, 2009.

_____ **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Tradução Marisa Rocha Morta; Coordenação editorial Mary dei Priore; Revisão técnica, Márcio Scalercio. Rio de Janeiro, Editora Campus / Elsevier, 2004.

TURNER. Victor. **O processo ritual**. Petrópolis. Vozes, 1974.

VANSINA, Jean. **A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados**. In NIANE, Djibril Tamsir (org). História Geral da África IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

VENTURA, Gilvan da. et al. **As identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Editora da Universidade Federal do Espírito Santo (EDUFES), 2006 – 371 p.

VERGER, Pierre. **Uma Rainha africana mãe de santo em São Luiz**. Revista USp. jun/ago, n 152, 1990. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35735/38451>. acesso em 02/03/2015.

VIANA, Fernando. Goiânia, outros pioneiros e a cidade que não está nos livros. Goiânia. Diário da manhã 27/10/2015.

VIANA, Talita. **“Ei do nós, que viemos de outras terras, de outro mar”**: as origens das Festas de Coroação de Rei Negro e a Congada de Santa Efigênia da Vila de São José Tocantins. Trabalho apresentado no XII Simpósio da ABHR, 31/05 – 03/06 de 2011, Juiz de Fora (MG), 2011.

ANEXOS

ANEXO I - LISTA DE FONTES E DE ENTREVISTAS REALIZADAS

Adair Rodrigues dos Santos (Capitão do Terno Santa Efigenia) 18 de fevereiro de 2016.

Enriqueta Jesus dos Santos (Congada Rosa e Branco-Santa Helena) 08 de Maio de 2016

Gumercindo Cordeiro dos Santos (General da congada Rosa e Branco – Vila Santa Helena). Dia 12/de Maio de 2016

José Vicente (Rei da congada da Vila João Vaz) 16 de Abril de 2016.

Lidiane Rodrigues (Capitão do Terno de Santa Efigenia) 18 de março de 2016. Luiz

Carlos Gonçalves (capitão do Terno Vinho e Branco) 06 de janeiro de 2016. Maria

Divina Alves (Congada- Vila João Vaz) 19 de fevereiro de 2016.

Maria José Vicente de Paula (rainha da congada Vila Santa Helena) 13 de Maio de 2014. Onofre

Costa (Fundador da Irmandade 13 de Maio – Vila Mutirão) 04 de Fevereiro de 2015 Osório

Alves (Capitão do terno verde e Preto da Vila João Vaz) 25/11/2015

Thiago Chagas (Capitão do Terno Catupé Dourado) 09 de Maio de 2016

Valéria Eurípedes Souza Santos Oliveira (presidente da irmandade 13 de Maio –Vila Mutirão. 04 de Fevereiro de 2015 e 02 de Janeiro de 2016

Vera Lúcia de Fátima Alves (moradora da Vila João Vaz) dia 19 de fevereiro de 2016

Wilson Lima (Presidente da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz) dia 25 de novembro de 2015.

OUTRAS ENTREVISTAS

Dona Maria José Alves (Congada da Vila João Vaz) In. Acervo particular da pesquisadora Adriane Damascena. 2003.

Pedro Cassimiro Alves Neto (patrono das congadas em Goiás) In. Acervo particular da pesquisadora Adriane Damascena. 2003.

JORNAIS, REVISTAS E REGISTROS FOTOGRÁFICOS

Jornal *O popular*. Goiânia. De janeiro de Março de 1978 á dezembro de 2000. In CPDOC das Organizações Jaime Câmara.

Jornal *Diário da Manhã*. De janeiro de 1980 á dezembro de 2000. In CPDC do jornal Diário da Manhã.

Registros Fotográficos. De 1940 á 2000. In. Laboratório de Estudos de Gênero, Espacialidade e Relações raciais – Lagente/IESA/UFG, Trabalho de campo e acervos particulares dos ternos.

Revista Congada Tradição e Fé. Catalão, 2010. In. Acervo particular do Senhor Adair Rodrigues.

DOCUMENTOS

Ata de reuniões da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz. Livro brochura-capas dura. (1988- 2010) 236 pags. In Acervo Particular do Senhor Wilson Lima.

Boletim de ocorrência contra Silvestre de tal (Rei dos congos de cidade de Goiás). In. acervo particular Paulo Brito do Prado.

Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz. Mimeo (1988) 18pgs. In Acervo Particular do Senhor Wilson Lima

Estatuto da Irmandade 13 de Maio. Mimeo. 14 pgs. 1999. In Acervo particular da Senhora Valéria Eurípedes.

GOVERNO DE GOIÁS, Secretaria de Cultura. *Relação dos Discos gravados no Estado de Goiás*. Luiz Heitor e Renato Almeida, 1983. In Biblioteca da Universidade Federal de Goiás.

Relatório Final do Projeto: Trajetos, lugares e territórios congadeiros: práticas socioespaciais, relações raciais e de gênero nas Congadas e Festas do Rosário em Goiás. RATTTS, Alex et al, 2013. 38pgs. In: LAgente/IESA/UFG

Relatório Final do projeto: IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional: Inventário e documentação das Festas do Rosário e Congados no Estado de Goiás. Relatório Final. Goiânia. 2008. CD ROM.

SIQUEIRA, Edmilson. *Terno Verde e Preto da Vila João Vaz*. Mimeo. Goiânia – GO 1998. Relato. 3pgs. In acervo particular do senhor Wilson Lima.

DOCUMENTÁRIOS E CDS E BLOG.

Terno de congo 13 de Maio. CD. 23 faixas. Edição NAKABAYASHI, Leonardo. , Selo Mundo Melhor 2007.

A Festa de Nossa Senhora do Rosário da Vila João Vaz. Direção Sara Vitória e João Lino. Documentário, 2014.

As congadas da Vila João Vaz: <http://congadavilajoavaz.blogspot.com>