



Reinado de Nossa Senhora do Rosário: a constituição de uma religiosidade mítica afrodescendente no Brasil

Nossa Senhora do Rosário's Reign: the establishment of a mythical afro-descendent religion in Brazil

Vânia Noronha *

Resumo

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário (também conhecido como Congado), manifestação católica, típica dos negros, festa popular e importante no Estado de Minas Gerais funda-se em uma narrativa mítica em torno da Santa de mesmo nome e constitui o imaginário de seus devotos. Compreender como esta religiosidade mítica foi constituída no Brasil é o objetivo desse artigo. Os dados são partes integrantes de tese de doutoramento que adotou a teoria da complexidade (Morin), a psicologia profunda (Jung, Campbell, Bachelard), a antropologia do imaginário (Durand) e a antropologia da festa (Duvignaud) com seus principais expoentes em diálogo com outros autores, como referenciais teóricos. A *mithopoiésis* (Ferreira Santos) aqui entendida como a elaboração de sentidos dada pelos congadeiros à sua própria vida orientada pelo fundo mítico de Nossa Senhora do Rosário, se tornou a metodologia mais adequada para o estudo. Os resultados encontrados possibilitaram a construção de novos conhecimentos sobre as comunidades afrodescendentes, ampliando a nossa compreensão sobre a sociedade brasileira, e sobre nós mesmos.

Palavras-chave: congado; mito; imaginário; festa.

Abstract

Nossa Senhora do Rosário's Reign (also known as Congado), Catholic manifestation, typically of black people, popular and important party in the State of Minas Gerais is founded on a mythical narrative about the Saint of the same name and establishes the imagination of its devotees. Understanding how this mythical religion was established in Brazil is the purpose of this article. The data is part of the doctoral thesis which adopted the theory of complexity (Morin), depth psychology (Jung, Campbell, Bachelard), anthropology of the imaginary (Durand) and anthropology of the party (Duvignaud) with their main representatives in dialogue with other authors, as theoretical reference. The *mithopoiésis* (Ferreira Santos) here is understood as the elaboration of senses given by the Congadeiros to their own lives, guided by the mythical background of Nossa Senhora do Rosário has become the most appropriate methodology for the study. The results allowed the construction of new knowledge about the afro-descendent communities, enlarging our understanding of the Brazilian society, and ourselves.

Key words: *congado*; myth; imaginary; party.

Artigo recebido em 22 de fevereiro de 2011 e aprovado em 08 de junho de 2011.

* Graduada em Educação Física (UFMG). Mestrado em Educação (UFMG) e Doutorado em Educação (USP). Professora do curso de Educação Física da PUC Minas. País de origem: Brasil. E-mail: vaninhanoronha@yahoo.com.br

1 Introdução

Este trabalho foca o Reinado de Nossa Senhora do Rosário (também conhecido como Congado), manifestação católica, típica dos negros, popular e importante no Estado de Minas Gerais, que se funda em uma narrativa mítica em torno da Santa de mesmo nome e constitui o imaginário de seus devotos.

O Reinado (também chamado de reisado, Congado ou congadas) é o termo mais abrangente, que define um ciclo anual de festas em devoção a Nossa Senhora do Rosário e aos Santos Pretos, principalmente, São Benedito e Santa Efigênia. Envolve a realização de novenas, levantamento de mastros e bandeiras, procissões, cortejos solenes, coroações de reis e rainhas, cumprimento de promessas, leilões, cantos, danças, banquetes coletivos. Os festejos apresentam uma estrutura organizacional complexa, onde é possível identificar aspectos simbólicos e significantes, concretizados nos corpos de quem vive a manifestação representando o legado de nações africanas e seus reinos sagrados em nosso país. Mas como essa religiosidade se constituiu em nosso continente? O que as festas realizadas pelos congadeiros têm a nos dizer sobre esta religiosidade? Trazer elementos para a discussão dessas perguntas é a intenção deste artigo.

2 Um rastro de África no Brasil: mito, esquecimento e festa

Roger Bastide (1971) já dizia que poderíamos conviver com uma diversidade de religiões de origens africanas, aqui no Brasil, em função das numerosas etnias que para cá foram transportadas. Cada uma, a seu modo, contribuiu para a formação da religiosidade do povo brasileiro. Uma característica, em comum de todas elas, sem exceção, é que estavam ligadas às famílias, às linhagens.

O catolicismo já imperava em nosso país, quando aqui, chegaram os negros. A transmissão dos valores católicos para os africanos foi mais eficaz, segundo Bastide (1971), entre o povo banto (do Congo, Angola e Moçambique), devido às aproximações existentes nas práticas religiosas, relacionadas aos seus cultos aos ancestrais e mortos, à condenação ao suicídio e à idéia de que a concepção de um ser não ocorre sem a vontade de um

ancestral (que no catolicismo é Deus). Desse modo, os bantos foram mais permeáveis que as outras etnias à aceitação das irmandades (QUINTÃO, 2002).

As confrarias (irmandades) religiosas da Virgem do Rosário ou de São Benedito, segundo Bastide (1971), ofereciam aos bantos uma possibilidade de intermediação e adaptação à sua própria religiosidade, por dois motivos. Primeiro, a concepção de que os santos eram os intercessores entre os homens e Deus identificava-se com a idéia de que os ancestrais eram responsáveis por levar seus pedidos a Zumbi ou Zâmbi. Essa idéia vinha do entendimento de que a Virgem e os Santos viveram na terra antes de alcançarem o reino de Deus. Segundo, a existência de virgens e santos negros podia fazê-los pensar que estes tivessem sido ancestrais de suas raças, ainda que deslocados do familiar e vistos sob a perspectiva da esfera nacional (QUINTÃO, 2002, p. 88).

O Congo, Congado ou Congadas foi disseminado em várias regiões do Brasil, como Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Goiás, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, desde o início da colonização. O primeiro registro que se tem desta manifestação popular é uma carta datada de 1552, na qual o jesuíta Antônio Pires refere-se à participação dos negros em Pernambuco, já organizados em Confraria do Rosário (LUCAS, 2002).

Por ocasião do deslocamento de escravos das lavouras de café, para a extração de ouro em Minas Gerais, principalmente, na antiga capital Vila Rica, no século XVIII, a reza do rosário e a devoção a Nossa Senhora do Rosário e aos Santos Pretos se estruturou vinculada às Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras. A criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário data de 1711, num registro feito por André João Antonil, relatando o costume dos negros de criarem reis, juízes e juízas nas festas aos santos (MELLO E SOUZA, 2002).

Pode-se dizer que as irmandades serviram como ponto de concentração de reivindicações sociais, de construções das igrejas em homenagens aos santos e, principalmente, para assegurar aos africanos, habituados ao culto dos mortos, que cada um de seus membros, mulheres e filhos tivessem uma sepultura e enterros adequados. Este propósito foi referendado pelo Capitão Antônio Muniz (depoimento coletado por ALVES, 2008) ao afirmar que, naquela época, “quem não tinha irmandade, quando morria ele era jogado de qualquer jeito”. Segundo ele esse objetivo ainda é seguido pelas Irmandades.

Apoiada em Scarano, Quintão (2002) afirma que as irmandades negras, ao se pautarem nos modelos das associações dos brancos, inevitavelmente, assimilavam também, seus comportamentos e atitudes. Isso fez com que “as irmandades se tornassem uma forma de manifestação adesista, passiva e conformista das camadas inferiores” (p. 15), um modo de representar o “poder” entre os negros.

Em sua pesquisa histórica, Marina de Mello e Souza (2002) analisa a origem luso-afro-brasileira do Congado e a festa de coroação de rei congo, mostrando como essas manifestações culturais mestiças se constituíram a partir do encontro de culturas diferentes, num contexto de nítida dominação social. Segundo a autora, as coroações de rei congo ligavam-se à cristianização do reino do Congo, no final do século XV, ao espaço simbólico que esse país ocupava na África Centro-Occidental, às características particulares do tráfico de escravos, à formação de comunidades de africanos escravizados e seus descendentes no Brasil, ao tipo de catolicismo aqui praticado e às relações sociais travadas entre essas comunidades e seus senhores.

A cultura negra, no Brasil, há muito, é uma cultura híbrida. Entretanto, na literatura, ainda é comum o discurso sobre a adesão dos negros a um catolicismo pautado no modelo europeu, visível pela constituição de suas irmandades, pela coroação de seus reis e rainhas e, também, por alguns de seus rituais. Assim entendida, a manifestação do Congado (designação mais popularmente conhecida do que Reinado), muitas vezes, é vista como ideologia, como resistência do negro à história de escravidão de seus antepassados, que viveram em cativeiros e, apesar do sofrimento, sobreviveram. Uma ideologia presa a um passado mítico de uma África nostálgica, de algo que, se já existiu, certamente, não mais existe. Este *leitmotiv* é recorrente nas lutas da militância do movimento negro por melhores condições de vida para essa parcela da população, gerando políticas governamentais como, atualmente, as ações afirmativas. Porém, não é essa discussão que pretendo trilhar neste artigo. Minha proposta, tomando outro caminho, é perseguir as imagens presentes na narrativa mítica em louvor a Nossa Senhora do Rosário e aos santos negros, que possibilitaram a constituição de uma religiosidade mítica afrodescendente no Brasil, com a intenção de contribuir para um processo ontológico sobre a nossa sociedade e sobre nós mesmos.

Concordo com Duvignaud (1997) quando dialoga com Bastide (1971) e afirma que a estrutura dessas sociedades trazidas ao Brasil não reconstituiu o sistema mítico africano (principalmente, as formas da possessão do candomblé ou do *vudu*). Diz ele:

Desprendidos de sus bases, arrojados fuera de la vida independiente, encajados en el monocultivo del azucar y reducidos a la servidumbre, los africanos han salvado su existencia de hombres, no reconstituyendo una sociedad perdida, sino reinventado sus formas (DUVIGNAUD, 1997, p. 70).

A esse movimento de reconstituição Duvignaud dá o nome de *bricolage*, ou seja, os africanos perdidos deram novas formas às imagens do seu sistema mítico, apoderando-se de figuras, tomadas do catolicismo português, ou caribenho e, também, dos índios. Assim, eles criaram uma livre e poderosa invenção: um mundo africano, onde eles se reconhecem. “Los negros deportados reconstituyen el África fantasma con ayuda de figuras nuevas” (1997, p. 71). Em outras palavras, nos diz o Rei Perpétuo Francisco:

Os estudos que a gente foi buscar sobre a congada, porque na verdade a palavra certa é congada, começou em Pernambuco. As guardas, as marujadas e tudo, e hoje só restou em Pernambuco, apenas o maracatu. E veio para Minas, e Minas hoje, é o foco das congadas. E pelas histórias lá, soa de descendente de afro... De africanos, que tinham o rei congo, que é o rei Coriongo e a rainha, que eu não me lembro agora, nome bem exatos, porque são dialetos e os nomes, bem... né. E foi formado, assim em louvor a Nossa Senhora porque era os negros, no início estas coisas, eram assim para os brancos, eram escravos, e eles tinha até então os próprios santos de devoção deles que eram os orixás, lá da África, os santos da África. E quando eles chegaram ao Brasil e, o Brasil já tinha os Jesuítas, que já foi impondo (porque a verdade era esta) a religião, o catolicismo, aos negros. Então, os negros tinha, para eles se aliviarem das dores da chibata, eles fizeram... Eles se pegaram a Nossa Senhora, que veio a ser Nossa Senhora do Rosário. (Depoimento coletado por ALVES, 2008).

Nessa bricolagem, a vivência do mito de Nossa Senhora do Rosário foi uma das maneiras que o povo africano encontrou de expressar sua religiosidade. É nesta longa narrativa mítica que o congadeiro encontra todo o fundamento da manifestação. Uma das várias versões² orais sobre o mito de Nossa Senhora do Rosário conta que:

Lá na história de Nossa Senhora, lá no primórdio de tudo, quando Nossa Senhora apareceu no mar, os negros estavam ali e os brancos tentou tirar e não

² Ver outras versões do mito em Martins (1997), Gomes e Pereira (2000), Giovannini Junior (2005), Lucas e Luz (2006), além do filme *Salve Maria!* (2006).

conseguiram. E aqueles negros humildes pediram a seus senhores: “Ah, pelo amor de Deus, deixa nós pelo menos tentar, porque ela não vem.” Porque o branco foi lá e colocô ela na capela e ela voltou para a água. Aí os negros com aquela coisa e tal. Os branco falô: “Vai, então, sua imundice, vai tentar então, porque vocês não andam com nossas roupas e ela não veio, então com vocês ela vai ir? Faça o que vocês quiserem.” Então uma triagem de sete negros, seis negros e uma negra (essa é a história que eu sei), foram na beira do mar cantar para Nossa Senhora pra ver se ela acompanhava eles. Nunca que eles imaginavam que ela ia acompanhar eles. Eles queriam simplesmente fazer só uma homenagem. Então, eis aí a lenda: o congo bateu, eram só sete negros, não era uma guarda de congo que foi lá bater, eles bateram no ritmo do congo. Os tambor, fizeram os tambor, consagraram do jeito deles, as coisas, do jeito deles e bateram no ritmo de congo e cantaram no ritmo de congo. Cada negro era de uma legião, um negro era cativo de Moçambique, um negro era cativo de Congo, tem esses nomes na África. Tinha o negro cativo de Angola, o de não sei daonde, da Costa, cada qual com a sua tradição. Então, o negro do Congo bateu no tambor e falou: Vamos cantá. E cantou na linha dele tum tum tum, tum tum tum e cantou, na linha de congo. Ela [a santa] balanceou pra cá, balanceou para lá e veio um pouquinho. Eles emocionaram: Nossa Senhora envém. Aí o outro negro que ́tava com a mão no outro tambor: Vão bater, gente. E bateu no moçambique. Moçambique era serra abaixo [ritmo do tambor], não existia serra acima, era tum tum tum tum, tum tum tum tum, era uma coisa serena. Moçambique original é serra abaixo. Eles tentaram mais uma vez, ficaram emocionados e bateram e cantaram. Isso faz parte do fundamento, quem sabe o que eles cantaram num fala, isso é segredo de estado, isto é uma coisa trancada debaixo de tantas chaves. E cantaram, no ritmo de moçambique. Ela veio mais um pouquinho, chegou bem mais na areia. Essa é a lenda, eles ficaram bobo. O último negro, o mais sábio, o mais velho, falou: “Nós vamos bater agora no ritmo do candombe”, que era o ritmo deles original, da África. E bateram tucutucu tucutu tucutu tucutu, uma mistura do congo, do moçambique e do batuque deles. Então, cada tambor bateu do seu jeito, então, cada qual fazendo a sua própria homenagem. “Ocê, fulano, bate o seu ritmo do congo”, “ocê vai conservar seu ritmo e eu vou no meu ritmo”. O candombe é uma jogada dos 3 ritmos. Cada tambor bateu de um jeito, quando eles fizeram isso, então, ela veio. Ela veio homenagear as três raças, os três ritmos. Só quando eles conscientizaram disso, que não foi mais pra um, mais pro outro, não, os três ritmos. O congo é isso, ele vai abrir o caminho, o moçambique vai trazer a coroa. O pouquinho de congo que eu entendo é isso, ele vai pra abrir os caminhos igual ele fez com Nossa Senhora, ele bateu, ela veio um mocadinho, por isso que o moçambique bate e a coroa vem. (Depoimento coletado por ALVES, 2008).

Os devotos de Nossa Senhora do Rosário não só acreditam no mito, como dedicam a ela sua vida pessoal e religiosa. Todas as outras dimensões do cotidiano são orientadas por essa opção, ou seja, é a Santa, a Grande-Mãe, quem define seu *modus vivendi*. Também, a quem ele recorre em situações de necessidade, materiais e/ou espirituais, e em momentos de sofrimento, dor, alegria e júbilo.

Podemos afirmar que neste sistema mítico as imagens trazem elementos para melhor compreensão do esquecimento, da duração, das mudanças e permanências, do eufemismo na manifestação, que se aloca nos fantasmas, nos ancestrais do povo negro

que vive essa devoção, e que se tornam presença, por meio da oralidade, característica fundamental do Congado. Por isso é que Duvignaud (1997) destaca a criação a partir do esquecimento. Ele afirma que na memória coletiva africana:

(...) solo el olvido provoca a pesar de los pesares la innovación, porque las estructuras sociales, más fuertes que el recuerdo, llaman a reconstituir los modelos que devuelven al hombre el sentimiento de una totalidad em la fragmentación del esclavismo o la dispersión de la duración (p. 70).

Uma das maneiras mais fortes de expressão do mito é a religião, a outra, seguramente, a arte. O mito de Nossa Senhora do Rosário, hibridizado tanto na religião, como na arte (por seu aspecto dramático), é uma manifestação negra criada com base na ligação dos negros à terra, à agricultura, à vida nas aldeias, à Mãe-terra, à Grande Deusa, que é a própria Santa. Trata-se de um catolicismo que encontrou brechas em nossa religião ocidental - instituída, patriarcal, solar e diurna - para viver a Grande-Mãe Terra, instituinte, matriarcal, lunar e noturna, características herdadas do contexto africano.

Sem dúvida alguma, a figura matriz, nessa configuração do catolicismo negro, é a Grande-Mãe Nossa Senhora do Rosário e sua história se fundamenta nesta narrativa que é contada e recontada, diferentemente, em cada guarda. Mas é sempre a história de Nossa Senhora do Rosário, que nunca é a mesma, é sempre diferente de si mesma e, independente disso, continua a ser a mesma.

Esse modo de contar e recontar, sempre, diferentemente repostado, faz com que o conto originário deslize pelo tempo e pelo espaço, representando diversos acontecimentos, os quais podem ser associados a diferentes situações existenciais dos congadeiros. É essa história que faz com que o devoto nunca esqueça o seu passado, o qual, segundo Duvignaud (1997), é ele próprio, uma invenção, pois, segundo este autor, o passado não existe. Diz ele que provavelmente, “a memoria colectiva es tambien um mito, inventado para reconstruir uma evolución continua em la discontinuidad que rige la diseminación de las sociedades em la duración” (p. 72).

Assim, podemos pensar, a partir de Duvignaud, que o mito, a religião e até o símbolo são também esquecimento, foram criados para lembrar. Em contrapartida, a escritura e, cada vez mais, a imprensa, capazes de registrar e garantir a memória da ciência são armas poderosas na luta contra o esquecimento.

Desse modo, é fato que as irmandades negras, ao adotarem os modelos das associações dos brancos, aderem ao catolicismo europeu, mas, o que atua é o esquecimento, expresso no corpo rítmico, marcado pelo canto e pela dança. O mito permanece intacto, ao mesmo tempo em que se torna história e vira ideologia (LÉVI-STRAUSS, 1975). Tudo se dá num movimento, no qual o relato, que vai sendo esquecido, torna-se dramatizado, como se isso não fosse uma recontagem, e sim, uma atuação. Porém, o substrato basal, primordial - a presença da virgem hierodúlica, sagrada - se mantém. Recontar o mito, constantemente, é necessário, para que o grupo o reviva, fazendo com que os sujeitos, mesmo que tenham perdido as suas histórias, se mantenham unidos de forma coerente com ela.

Para Durand (2002) o esquecimento traz a “memória afetiva”, que significa a possibilidade de síntese, entre uma representação revivescente, lavada da sua afetividade existencial de origem e a afetividade presente. “A recordação mais funesta é desarmadilhada de sua virulência existencial e pode entrar assim num conjunto original, fruto de uma criação” (p. 402). Ao permitir a volta ao passado, a memória autoriza, em parte, a reparação dos ultrajes do tempo, por isso ela pertence ao “domínio do fantástico, dado que organiza esteticamente a recordação” (idem).

A memória permite um redobramento dos instantes e um desdobramento do presente. Como imagem, é essa magia que permite que um fragmento do vivido resuma e simbolize a totalidade do tempo reencontrado (2002, p. 403). Aqui esbarramos nas festas e seus rituais dedicados à Nossa Senhora do rosário e os Santos Pretos. Podemos dizer que estas são projeções lúdicas de todo um drama arquetípico, são atualizações mitológicas de um ciclo. Elas se constituem, ao mesmo tempo, num momento de negação de normas instituídas e de “alegre promessa vindoura da ordem ressuscitada” (DURAND, 2002, p. 312).

Para Durand (2002, p. 405) “o ritual tem o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança”, daí, sua função de nos colocar diante da angústia do tempo que passa e também da morte, destacando o seu caráter revigorante.

Roger Callois (1988), autor de concepções presentes na teoria clássica da festa também destaca essa função dos rituais no imaginário. Para ele, é a festa que nos coloca diante da noção da finitude, da morte, do tempo que esgota, extenua, nos faz envelhecer e

desgasta. A festa renova a natureza e a sociedade ao apresentar-se como uma atualização dos primeiros tempos do universo, como a recriação do mundo. Isso é, em outras palavras, sua função revigorante. Assim, a festa oculta a morte, ao mesmo tempo em que desvenda sua ação dissolvente e aterradora. Ao fazer nascer um universo artificial, como o da festa, o homem se destrói e se conserva simultaneamente (DUVIGNAUD, 1983).

Eliade (2002) comenta a capacidade de regeneração no tempo que as festas proporcionam. Elas se passam num tempo sagrado incitando nos homens “o desejo de abolir o tempo profano já passado e de instaurar um tempo novo” (p. 322). Para ele, encontramos-nos, assim, diante um desejo e uma esperança de “regenerar o tempo na sua totalidade, de poder viver, ‘viver humanamente’, ‘historicamente’, na eternidade, pela “transfiguração da duração em um instante eterno” (p. 331).

3 O poder do mito de Nossa Senhora do Rosário

Como vimos, é na narrativa mitopoiética, sobre a história de Nossa Senhora do Rosário, que o congadeiro encontra explicações para que possa viver a sua religiosidade, imbricada de códigos, arquétipos, símbolos e cosmovisões, legados dos africanos e também do catolicismo. O congadeiro se reconhece como católico, devoto de Nossa Senhora do Rosário e de outros santos negros, como São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês e São Elesbão.

Entretanto, quando vive seus cantos, danças e cerimônias do Reinado, não são, somente, às divindades católicas que o negro o faz, mas também “as nanãs das águas africanas, Zâmbi, o supremo Deus banto, os antepassados e toda a *gnosis* africana” (MARTINS, 1997, p. 21). Assim diz o Capitão Hélio:

Isto veio dos antigos lá, né? Aqueles negros africanos, que existia a escravidão ainda. **Nossa Senhora foi um milagre que existiu no meio dos negros.** O patrão batia muito nos escravos, nos empregados, acorrentava judiava, que não era possível. E eles adoravam a lua, as estrelas. “Mãezinha do céu, estrela do céu ilumina a todos nós.” E o patrão ia judiando com eles. Judiando, e eles pediam: “me dá uma luz”. Por Jesus eles falavam “Zâmbi, Zâmbi, mãezinha lá do céu” “Zâmbi, me ajuda”. Aí vem a história... (Depoimento coletado por ALVES, 2008. Grifo nosso).

Os congadeiros confirmam que de tanto implorar a Deus, o Pai, eles foram ouvidos e Nossa Senhora foi enviada para protegê-los. A força da narrativa pode ser sentida na fala do Capitão Dirceu, quando diz que “o Congado, pra mim, é uma vida, porque tudo que eu faço é pautado dentro da Irmandade”. Ele afirma que aprendeu a história dos negros com “os troncos”, com seus antepassados, e comenta que ela é o fundamento da sua (e também de todos congadeiros) religiosidade, que é passada de geração em geração pela oralidade. Ele continua:

É aquilo que eu falei no começo, quando a história é uma história escrita pode passar anos que é a mesma história, né? Quando é uma história oral, cada um, às vezes, conta de uma forma. Num lugar, eles conhecem de uma forma, mas o fundamento é um só: Nossa Senhora apareceu nas águas e apareceu pra um negro. O fundamento da história é esse! (Depoimento coletado por ALVES, 2008).

Podemos perceber, assim como o fez, um dos principais mitólogos e historiador da religião, o romeno Mircea Eliade (2006), que o mito designa uma “história verdadeira” e preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa. Ele fornece modelos para o comportamento humano e, por isso mesmo, confere significado e valor à existência. É uma realidade cultural, extremamente complexa, podendo ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares.

Os mitos se referem sempre a uma “criação”, narram como algo começou a existir. É por isso que eles constituem os paradigmas de todo ato humano significativo: conhecendo o mito, conhece-se a origem das coisas. Não se trata de um conhecimento exterior, abstrato, mas de um conhecimento que é vivido, ritualmente, quer narrado, cerimonialmente, ou efetuando o ritual, ao qual ele serve de justificação. De uma maneira, ou de outra, “vive-se” o mito, pois se fica imbuído da força sagrada e exaltante dos acontecimentos evocados, reatualizados.

Eliade (2006) diz, ainda, que viver os mitos é uma experiência, verdadeiramente, religiosa, pois está na ordem do extra-ordinário da vida cotidiana. Reatualiza acontecimentos fabulosos, exaltantes e significativos, que possibilitam assistir de novo às obras dos seres sobrenaturais. Daí a função da repetição, da oralidade, pois as personagens do mito tornam-se presentes e passam a ser seu contemporâneo. Assim, já não se vive o

tempo cronológico, mas o tempo primordial, *in illo tempore*, no qual o acontecimento teve lugar, pela primeira vez.

Os depoimentos das integrantes da Guarda de Moçambique 13 de Maio, a Rainha Conga Isabel e a Princesa Margarida corroboram o que diz Eliade:

Você sabe que cada um puxa a sardinha pro seu lado, né? (rsrsrsrs). Então como trata-se de lenda, **quem escuta acha que é lenda, quem conta tem certeza absoluta daquilo que tá contando. Agora, se foi verdade ou não foi, pra nós não interessa mais**, porque a certeza nossa que aquilo aconteceu é muito grande. (Depoimento coletado por ALVES, 2008. Grifos nosso).

Eliade (2006) nos lembra que “para o homem religioso, a existência real, autêntica, começa no momento em que recebe a comunicação dessa história primordial e assume as suas conseqüências” (p. 81). Há história é sempre divina, uma vez que as personagens são os Seres sobrenaturais e os Antepassados míticos, como na narração dos congadeiros.

Os relatos sobre a aparição da santa para os negros me fazem concordar com Vaz (2003), quando este afirma que:

O pensamento em ato no mito, em lugar de captar as verdades na sua natureza abstrata e despersonalizada, personifica-as e dramatiza-as em imagens. (...) Em lugar de pensar um conteúdo em abstrato, o pensamento mitificante desenrola-o na temporalidade de uma história com sentido. (...) Em vez de questão sobre a essência e a substância (o que é), apresenta uma pessoa que configura concretamente o sentido abstrato (respondendo a questão “quem é?”). **Contar uma história mítica não é transportar um fato ou uma idéia para um relato imaginário, mas manifestar um sentido por meio duma narrativa.** O mito é particularmente fecundo para dar mais sentido a tudo o que não é inteiramente redutível ao visível (a vida, a morte humanas, o nascimento, o sonho, o amor, o sofrimento, afetividade, a sexualidade, etc.). Através do mito, até os mínimos fragmentos de realidade se carregam de significações e nos dirige a palavra que transportam dentro de si (p. 412-23. Grifo nosso).

É interessante observar que cada grupo se apropria da narrativa mítica, com base em elementos aos quais o próprio grupo atribui os seus significantes. Convido Hollis (1997):

Todo mito é a dramatização daquelas energias invisíveis que fluem através do universo e por algum tempo habitam em nós. Enquanto grupo, contam a história humana completa e todo o drama cósmico. **Cada um expressa um fragmento do conjunto, uma parte de um capítulo. Cada um de nós vive um verso ou outro, movendo-nos de acordo com ritmos mais profundos que os que a consciência consegue atingir.** Sejamos gratos por essas imagens da mesma maneira que por sonhos, esses dinamismos nos dizem, em forma visível, o que o

invisível esta operando, tanto na história como dentro de nós (p. 177. Grifo nosso).

Segundo Martins (1997), o mito de Nossa Senhora do Rosário deriva-se de uma narrativa fundadora tecida pelo cruzamento do texto católico, com repertórios textuais de arquivos ágrafos africanos, que, ao serem disseminados pela tradição oral, transmutam-se num texto terceiro. Ou seja, a fala dos congadeiros, base da matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que encenam o mito e que por ela são constituídos, também, não é um único texto. Várias são as roupagens dadas ao texto mitopoiético nessa oralitura, sendo possível percebermos elementos diferenciados em destaque, numa *gnosis* comum, compartilhada e reconhecida pelos diferentes grupos, que se dá pelo aparecimento da imagem da Santa e se materializa nos fundamentos ritualísticos e nas cerimônias sagradas. Diz Campbell (2002, p. 40) que um sistema de símbolos mitológicos somente atua se operar na esfera de uma comunidade de pessoas, que tenham experiências, essencialmente, análogas ou que partilhem do mesmo domínio de experiências de vida.

Também Martins (1997) recolhe, em seu estudo, narrativas sobre o mito de origem do Congado e do “núcleo comum através do qual se processa essa reengenharia de saberes e poderes na estrutura dos Reinados negros” (p. 56). A autora destaca, para suas análises, três elementos: a *descrição da repressão* vivida pelo escravo; a *reversão simbólica dessa situação*, uma vez que é o negro, e não o branco, que retira a Santa das águas (em alguns relatos “ela” aparece na pedra); e a *instituição de uma hierarquia entre os grupos*. Concordo e considero pertinentes suas análises, porém, quero enfatizar que meu olhar se dá, a partir do imaginário mítico presente na manifestação.

Para isso, são consideradas a diacronia presente, no desenrolar discursivo da narração e, a sincronia percebida, no interior do mito, com a ajuda da repetição das seqüências, dos grupos de relações evidenciadas e a comparativa com outros pares (DURAND, 2002). Ainda Durand nos mostra como a repetição possui uma função na estrutura sincrônica, a de tornar manifesta a estrutura do mito, exatamente, por ser eterno recomeço de uma cosmogonia e, com isso, remédio contra o tempo e a morte, por conter em si “um princípio de defesa e de conservação que comunica ao rito” (p. 361). A estrutura sincrônica é, com efeito, o regime noturno (DURAND, 2002) em sua estrutura musical, pois “o mito é uma repetição rítmica com pequenas variantes, de uma criação. Mais do

contar, como faz a história, o papel do mito parece ser o de repetir, como faz a música” (DURAND, 2002). É por esse duplo caráter discursivo e redundante que todo mito comporta estruturas sintéticas (noturnas).

O mito de Nossa Senhora do Rosário introduz, pelo seu diacronismo, uma relação causal entre a Santa e os motivos, que a tornaram protetora dos negros, uma vez que os brancos tentam sua retirada das águas, antes deles, mas não é para o branco que ela aparece. A crença no mito é no transcendente e, o que importa é a mensagem trazida por algum elemento. Esse elemento não é uma pessoa terrena, pois se investe da deidade que traz a mensagem. É Hermes que pode se tornar vários, na imagem do sujeito, ao qual ela aparece. Conforme as versões recolhidas: para “alguém”, os negros, um velho, uma criança, uma mulher, São Benedito. Lá no fundo (do rio ou do mar, numa ilha, numa loca de pedra), em forma humana, de luz, uma voz.

Para identificar Hermes, esforço-me, num exercício conjectural: ao admitir que para os negros da diáspora, sair de sua terra natal simbolizava a morte, podemos também pensar que a chegada em outras terras pudesse significar renascimento. Podemos afirmar, dialogando com Durand (2002) que “o tema da morte e da ressurreição é acrescentado para indicar a instabilidade do presente que morre e renasce perpetuamente” (p. 303); donde um drama alquímico se liga à figura de Hermes, o Filho, o substituto masculino da Deusa Mãe. A finalidade dessa alquimia seria “engendrar a luz”, “acelerar a história” e “dominar o tempo”. “Hermes é o princípio do devir”, “da sublimação do ser”, é hermafrodita, por isso, pode ser o masculino ou o feminino que vê a imagem, no mito. É o mensageiro que comunica aos outros o “milagre” e o “mistério” do ocorrido. É o filho da Grande-Mãe. Sua mensagem, mais importante do que quem seja o mensageiro, redobra (típico do regime noturno) e é transmitida de boca em boca, de lugar pra lugar, possibilitando a construção deste mundo imaginal, *in illo tempore*. Na imagem do Filho, a intenção de vencer a temporalidade é sobredeterminada pelos desejos de perpetuação da linguagem mítica, que é o fundo dessa narrativa dramática e cíclica, em cerimônias ou práticas iniciáticas, sacrificiais e orgiásticas. Todo ritual é hermesiano e também dionisíaco, pois traz o transcendente para o imanente e, dessa forma, (re)atualiza o mito.

Ainda na imagem da Santa que aparece para um mensageiro hermesiano, vejo os arquétipos do *senex* (velho) e *puer* (novo) que, para Hillman (1989), “não podem realmente

se separar” (p. 127), um depende do outro. O *senex*, é o ancestral africano, o “grande *anganga muquixe*”, portador das velhas sabedorias e dos mistérios, (“o último negro, o mais sábio, o mais velho” diz o Capitão Daniel) e o *puer* é o iniciado, aquele que, segurando o bastão de Hermes, dará continuidade à tradição, “até o dia que a Mamãe do Céu quiser” (Capitã Alice). É a harmonização dos contrários de que nos diz Durand (2002). A mensagem transmitida precisa movimentar-se do *senex* ao *puer*.

Mas, nesse imaginário mítico, indiscutivelmente, se destacam quatro imagens-chave, arquetípicas, presentes no regime noturno, encontradas na estrutura mística e também na sintética (DURAND, 2002). São elas: a **figura**, a **mulher sagrada**, a Virgem Hierodúlica, a Santa, a Grande-Mãe Nossa Senhora do Rosário - e seu **fundo**, a **água**, unidas numa *gestalt*, e, por isso mesmo, inseparáveis - além de duas outras figuras numinosas, também especialmente, emblemáticas do imaginário do congadeiro: o **tambor** e o **rosário** (regime dramático/sintético). Essas imagens e tantas outras que delas se desdobram, foram discutidas em meu trabalho de doutoramento que, diante o limite da publicação, poderão ser tratadas em outro artigo e contribuir para trazer, à cena, sombras sobre o real (CRAPANZANO, 2005) do contexto, aqui analisado.

Concluindo para começo de conversa...

Compreender como a devoção a Nossa Senhora do Rosário (e aos Santos Pretos) se tornou uma religiosidade mítica no Brasil e como ela foi constituída é fundamental para que possamos ampliar o olhar sobre o processo ontológico de nossa sociedade, em especial a mineira, que possui várias localidades, inclusive a capital, onde, ao longo de todo o ciclo anual, são presenciados inúmeros festejos em sua homenagem.

A festa é celebrada pelos congadeiros no espaço-tempo do mito e, assim, regenera o mundo real (CALLOIS, 1988). É, justamente, ao renascer, que o mundo para estes devotos tem a possibilidade de remoçar e de reencontrar a plenitude de vida e de robustez que lhes permitirão enfrentar a angústia da morte e o tempo que passa, durante um novo ciclo. É o caos reencontrado e de novo moldado, simbolicamente.

Como vimos, nas festas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário várias imagens míticas podem ser percebidas em seus rituais envolvendo as práticas iniciáticas, as

sacrificiais e as orgiásticas (ALVES, 2008) relativas aos Filhos do Rosário, o lado masculino da Grande-Mãe. Também estas poderão ser tratadas em momento oportuno.

Neste universo mítico há ainda muito que conhecer, o que coloca para os pesquisadores desafiante problematizações. Certamente outros diálogos poderão ser desenvolvidos, uma vez que tem aumentado o interesse dos pesquisadores pela manifestação. Comungo com Gomes e Pereira (2003) quando afirmam que a compreensão do Reinado (considerando toda a família congadeira: candombe, moçambique, congo, caboclo, marujada, catopé, vilão, segundo MARTINS, 1982) pode revelar vertentes da cultura afro-brasileira em diálogo com heranças africanas também em outros países da América Latina como Argentina, Uruguai, Peru e Cuba, onde se implantou o regime escravista e as populações de origem banto foram exploradas.

Referências

ALVES, Vânia de Fátima Noronha. **Os festejos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/MG: práticas simbólicas e educativas**. 2008. 251 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: Contribuições a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CAMPBELL, Joseph. **Isto és tu: Redimensionando a metáfora religiosa**. 4. ed. São Paulo: Landy, 2002.

CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombras sobre o real. **Revista Mana**, Rio de Janeiro v. 11, n. 2, out, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 10/08/ 2006.

DURAND, Gilbert. **Mito, símbolo e mitodologia**. Lisboa: Presença, 1983.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

DUVIGNAUD, Jean. **El sacrificio inutil**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. **Folguedos da Mata**: um registro do folclore da Zona da Mata. Leopoldina: Do Autor, 2005.
- GOMES, Núbia P. de M.; PEREIRA, Edmilson de A. **Ouro Preto da palavra**. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2003.
- HOLLIS, James. **Rastreamento os deuses**: o lugar do mito na vida moderna. São Paulo: Paulus, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário**: O congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- LUCAS, Glaura; LUZ, José Bonifácio (Coords.). **Cantando e dançando com os Arturos**. Belo Horizonte: Rona, 2006.
- MARTINS, Leda M. A Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Orga.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 61-86.
- MARTINS, Saul. **Folclore brasileiro**: Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 1982.
- SOUZA, Marina Mello. **Reis negros no Brasil escravista**: história da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Flor do não-esquecimento**: Cultura popular e processos de transformação. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- SALVE MARIA! Memória da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte: Reinados Negros e Irmandades do Rosário. (filme VHS e DVD). Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2006. Disponível em:
http://portalpbh.pbh.gov.br/pbh/ecp/comunidade.do?evento=portlet&pIdPlc=ecpTaxonomiaMenuPortal&app=fundacaocultura&tax=16753&lang=pt_BR&pg=5520&taxp=0&
Acesso em: 29/05/2010.
- QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades Negras**: outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume, 2002.
- VAZ, Armindo dos Santos. A força das imagens narrativas bíblicas da criação. In: ARAUJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). **Variações sobre o imaginário**: Domínios, teorizações e praticas hermenêuticas. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. p. 409-456.