

Parte II

Diversidade: Moçambiques e Congos nas Gerais

Diz Augusto Lima Junior, [o reinado do Rosário] *é uma das coisas mais tocantes de nossa História social. [Os escravos] Levavam o rosário ao pescoço e depois dos terríveis trabalhos do dia reuniam-se em torno de um “tirador de rezas”, e ouvia-se então, no interior das senzalas, o sussurrar das preces dos cativos*¹.

5

Registros de Liberdade em uma Sociedade Escravocrata

O mundo escravocrata em que se viram os africanos desembarcados no Brasil em tudo diferia do seu mundo de origem. Desceram no porto sem sapatos nem outros pertences, mas não deixaram de trazer consigo uma bagagem cultural e espiritual muito significativa, força oriunda de seus antepassados, que lhes ditavam outra ordem em um regime de temporalidade totalmente outro em relação ao que conheciam e que desenhava o horizonte de expectativas muito restrito que a experiência da escravidão no outro lado do Atlântico possibilitava.

François Hartog² retoma as considerações de Reinhart Koselleck³ para compreender a história como uma engrenagem movida pela tensão entre a experiência presente e o horizonte de expectativa, por isso a compreende como a expressão de um modo de produzir a relação entre passado, presente e futuro, que conforma um regime de historicidade construído pela relação entre os agentes sociais..

Para este autor, o regime de historicidade pode ser observado nas diferentes sociedades, ao atrair o olhar para as ordens do tempo que

“...são de tal forma imperiosas, que nos rendemos a elas mesmo sem dar-mos conta: sem querer, ou mesmo não querendo, sem saber, ou sabendo, de tal maneira elas se nos impõem. Ordens com as quais nos chocamos na tentativa de contradizê-las. As relações que uma sociedade estabelece com o tempo

¹ Augusto LIMA Jr. “História de Nossa Senhora em Minas Gerais”. p.60. Apud. Waldemar de Almeida BARBOSA. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1972. p.165.

² Cf. HARTOG, François. Régime d’Historicité. Présentisme et Expériences du temps. Seuil : Librairie du XXI^e siècle, 2003.

³ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Puc-Rio /Contraponto, 2006.

parecem ser, com efeito, pouco passíveis de discussão ou nada negociáveis.”⁴

O destino comum dos traficados forneceu às várias tradições culturais dos desembarcados no Brasil no período escravista, instrumentos para a construção de uma memória coletiva marcada pelo que pode ser considerado como o regime de historicidade africano. A edificação de um passado cheio de adequações, mitos fundadores, esquecimentos e lembranças, que sustentaram suas identidades nas novas terras apresenta símbolos que resistiram às situações da diáspora, e que combinam a referência comum à África de origem com as especificidades das várias tradições africanas e com as novas experiências vividas como escravos na colônia portuguesa e no Império do Brasil.

Os significados desses signos de identidade permitem o entendimento das situações do povoamento, das marcas do tráfico e das relações sociais africanas. No caso do reinado do Congo, as experiências vividas pelos escravos, ex-escravos e seus descendentes criaram diversas nações – Moçambiques, Congos, Catupés, Marinheiros e Vilões – e essas possibilitam enxergar a importância das circunstâncias do povoamento do sudoeste de Minas Gerais e as configurações sociais e étnicas do reino do Congo na África Central como referências presentes nesta manifestação cultural. A identificação desses agrupamentos no congado, seja por parentesco seja por semelhanças e diferenças de tradições, retoma uma rede de solidariedade entre as famílias dada, entre outros motivos, pela preservação de elos longínquos, reveladores da ordem do tempo da comunidade de origem.

A representação das Casas dos mfumus na África Central como quartéis dos capitães de terno, que acolhem os dançadores e seus familiares, aconselham e, muitas vezes, administram suas vidas, esclarece a necessidade da manutenção dos laços de pertencimento das famílias espalhadas pelo Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, remete a situações vivenciadas em diversos momentos históricos, e apontam para as circunstâncias do povoamento da região nos séculos XVIII e XIX.

No século XIX, as associações religiosas, tais como as Irmandades do Rosário, desempenhavam a função de mediadoras entre os limites indiscutíveis de cada um dos regimes de temporalidade que convivem no festejo. Se, por um lado, a sociedade de súditos de reis africanos incomodava o universo da ordem, por outro, era impossível mantê-lo sem ela. O espaço de sociabilidade de escravos e libertos que se constituiu em

⁴ HARTOG, François., op.cit., p.II (tradução minha)

torno dos reis Congos negociava, através de brechas muito estreitas, com o *mundo do governo* da sociedade escravista. Através delas os congadeiros construía uma via própria em que as expressões do seu próprio regime de temporalidade pudessem subsistir.

Na primeira metade do século XIX, os que imprimiam direção ao Império do Brasil construía os alicerces da ordem imperial. A monarquia constitucional se projetava no território imperial, que ainda estava sendo delimitado e constituía-se como um dos elementos da nacionalidade brasileira. A visibilidade almejada de uma nação de vastas fronteiras, de grandes riquezas naturais e geograficamente privilegiada em relação ao comércio com outros países do mundo era desejo dos cidadãos.

Ma década de 1860, já consolidada sua afirmação como país independente, o Império do Brasil tinha projetos ambiciosos, como se verifica na introdução do *Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil*:

“...e tal é a vantagem de sua posição geográfica que podemos afoitamente afirmar, que uma esquadra brasileira que cruzasse entre o cabo de Santo-Agostinho e o cabo ocidental da África, em tendo forças suficientes, interceptaria dentro de pouco tempo o comércio marítimo da Europa com as demais partes do mundo.”⁵

Enquanto os construtores do Império pensaram o Brasil como um Estado de características geográficas privilegiadas, internamente era necessário concretizar o projeto dessa Nação. Assim, províncias, cidades, vilas e freguesias do Império do Brasil herdaram as funções principais de fisco e de ordenação social que a coroa portuguesa havia implementado.

Desde 1790, o crescimento econômico de Minas Gerais se fundamentava no abastecimento do mercado interno e não mais na extração do ouro, preservando a relação da região com o litoral brasileiro e, principalmente, com o Rio de Janeiro. Com a independência, os colonos e colonizadores fizeram-se brasileiros, mas, na imagem forjada por Ilmar Rohloff de Mattos, recunhavam uma moeda baseada na agricultura mercantil e escravista⁶. O poder centralizado defendido pelos Saquaremas não podia abrir mão da escravidão, o liberalismo brasileiro contava com o apoio das monoculturas escravocratas e, por isso, quando as condições do cenário internacional obrigaram o Império a enfrentar a questão da cessação do tráfico de escravos, a partir da década de 1840, as medidas ordenadas ao fim do tráfico negroiro eram apresentadas como ação da

⁵ SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. **Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brasil**. 1º tomo. Paris, 1863. p.5.

⁶ MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 2004. pp. 29-31.

Coroa, “face iluminada da classe senhorial”⁷. O tráfico Atlântico foi suprimido lentamente e o tráfico interno estimulado. Segundo Ilmar Rohloff de Mattos eliminava-se a “exterioridade do mercado de trabalho como condição para a preservação do mundo do trabalho”⁸.

A análise das origens dos escravos e dos trajetos de migração para os Sertões de Minas Gerais explicita parte dessa política Imperial. Mas é preciso observar que, oriundos de outras províncias, do centro aurífero ou ainda da própria África, esses escravos são homens e mulheres que fizeram do oeste do Rio São Francisco – terras de quilombos no século XVIII – a morada das expressões de suas próprias ordens do tempo. Estigmatizados por serem escravos ou, uma vez libertos, como pertencentes ao mundo da desordem criam, nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, a expressão de um horizonte de expectativa de recriação de suas identidades.

5.1. Africanos e Crioulos nos Sertões do oeste do Rio São Francisco

A queda da extração de ouro como a principal atividade econômica da capitania de Minas Gerais nos tempos coloniais, não significou para a região, nas primeiras décadas do Império, uma interrupção do comércio interno e externo com outras partes do Estado Imperial e fornecedores do comércio internacional.

O geógrafo Luis Lourenço, ao analisar o povoamento da região do sudoeste de Minas, explica o deslocamento do eixo de concentração populacional do centro aurífero para outras regiões da capitania, como adequação as transformações do mercado no fim do século XVIII. O autor denomina esse processo como *diáspora mineira* e afirma que entre 1776 a 1829 houve a dispersão de 5.573 habitantes da região central de Minas para as fronteiras da capitania⁹. Esses mineiros povoadores das Gerais serão chamados de *generalistas*. Os generalistas eram diferentes dos bandeirantes, pois traziam suas famílias e suas propriedades, estabelecendo-se na área. Incluíam-se nessa categoria os capitães do mato que através das ações de captura de escravos fugidos e destruição de quilombos acumulavam bens móveis e imóveis para a empreitada da ocupação ordenada das terras.

⁷ Idem. p.239.

⁸ Idem. Ibidem., loc. cit.

⁹ LOURENÇO, Luís A B. **A Oeste das Minas. Escravos, índio e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)** Uberlândia: EDUFU, 2002. p.70.

Na perspectiva da história demográfica, 1738 e 1739 são anos em que a população escrava da capitania atingiu seu número mais elevado¹⁰. A população escrava representava entre 40% a 50% de todos os habitantes de Minas na segunda metade do século XVIII. Em 1786, segundo este autor, as porcentagens populacionais por categoria em Minas eram de 22,2% de brancos, 31,8% mulatos e negros livres e 46% mulatos e negros escravos¹¹. Somando-se o número de negros livres ao de escravos, observa-se que, entre os anos 1785 a 1794, 50% da população de Minas era constituído por população de origem africana¹².

Em 1807, o total da população da região de Paracatu era de 46.165 habitantes¹³. Na introdução do *Dicionário Histórico Geográfico Descritivo do Império do Brasil*,¹⁴ escrita em 1841, lê-se: “em 1816, a comarca de Paracatu [chegava a] 60 mil habitantes por comprovação do aumento ininterrupto da população local criou-se sucessivamente Araxá, [em 1832] Uberaba, [em 1835] Farinha Podre, Separados e Patrocínio [em 1841].”¹⁵ Verifica-se que, em um curto período de nove anos, a população praticamente duplicou em relação aos números apresentados para 1807 e o crescente número de moradores constituía os primeiros arraiais, vilas e freguesias do atual Triângulo Mineiro e, por consequência, Araxá e Desemboque tornam-se julgados desta comarca¹⁶. Em 1833, a comarca de Paracatu apresentava 39,8% da população de brancos, 31,7% de negros e mulatos livres e 28,4% de escravos¹⁷. Nota-se uma concentração de escravos e libertos nessa área da província, que somente nos fins do século XIX será modificada. No censo de 1872, a população provincial de 197.176 era formada de 42,2% de brancos, 40,4% de mulatos e negros livres, 15,2% de escravos¹⁸. Enquanto em toda a província, em 1876, as porcentagens eram de 40,8% de brancos, 39,5% de mulatos e negros livres, 18,2% de negros e mulatos escravos, e 1,6% de caboclos.

¹⁰ Dados elaborados a partir de inventários de propriedade de 1715 até 1888 nas vilas de Diamantina, Ouro Preto, Mariana, São João d’El Rei e São José d’El Rei ¹⁰ e de censos de população de outras localidades – o primeiro realizado pelo governo da capitania em 1776, e outros realizados pelas comarcas em 1786, 1808, 1831, 1833-1835, 1854-1855 e 1872¹⁰. In: Laird W BERGAD. **Escravidão e História Econômica**. Demografia de Minas Gerais, 1720-1888. Bauru: Edusc, 1999. p.147.

¹¹ Idem. Ibidem. p.153 e 156.

¹² Ibidem, p.199.

¹³ Idem. p.191.

¹⁴ SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit..

¹⁵ Idem. Ibidem. p87.

¹⁶ Como freguesias separadas da Comarca de Paracatu, só aparecem Desemboque e Araxá, a partir de 1816 e, em 1818, respectivamente, nas estimativas demográficas locais. Apud. BERGAD, Laird W., op. cit., p.321-332.

¹⁷ BERGAD, Laird W., op. cit., p.191.

¹⁸ Idem. Ibidem.

Mesmo que os dados apresentem uma diminuição da população escrava em relação ao século anterior e ao início do século XIX, na região, como também em toda a província, a relação entre a população de negros (escravos e livres) e de brancos ainda é de 60% para 40%. “O primeiro censo nacional brasileiro, realizado em 1872, revelou que a província de Minas Gerais tinha mais escravos do que qualquer outra região brasileira e que a população de escravos havia dobrado desde 1819.”¹⁹

O crescente aumento da população mineira, acompanhado pelo setor da escravaria no momento em que se dá a decadência da exploração do ouro na região central é explicada por Laird Bergad como resultado da própria reprodução entre os escravos mineiros e não por outras razões de cunho comercial²⁰. No entanto os números oriundos do tráfico negreiro contradizem a unicidade da explicação de Laird Bergad. Nessa perspectiva, somam-se à explicação pela reprodução dos escravos locais a importação de escravos oriundos das últimas levas de tráfico Atlântico e do tráfico interno, além da migração de escravos e homens livres de outras províncias.

A importação de escravos africanos ou crioulos para o interior, principalmente no sul e sudoeste de Minas Gerais absorvia, segundo Manolo Florentino, ainda por volta de 1820, de 40% a 60% dos escravos desembarcados no Rio de Janeiro para abastecimento da economia interna²¹. Tanto que dez anos antes da abolição a sociedade mineira e Paracatu, particularmente, mantinham um índice de escravos elevado, ainda na margem de 18% da população. Nesse sentido, os olhos da classe senhorial dessa região estavam voltados para o porto do Rio de Janeiro, capital do Império, grande centro comercial de escravos africanos ou crioulos, fosse por comércio interno, fosse por comércio Atlântico.

Desde fins do século XVIII, o porto do Rio de Janeiro tornara-se o porto de maior volume de importação de escravos, em razão das transformações no comércio

¹⁹ Ibidem p. 21 e pp. 150 -153.

²⁰ Laird Bergad propõe uma discussão com outros autores, tais como Almilcar Martins Filho, Roberto B. Martins, Douglas Cole Libby e Robert Slenes, que mostram a importação de escravos oriundos da África para Minas como um fator importante para o aumento demográfico e o aquecimento econômico da região. Os primeiros, apesar de acusarem a importação de africanos como causa do aumento de escravos em Minas, entendem a economia mineira baseada no comércio de subsistência da própria província e, assim, não conseguem resolver o problema de custo benefício, tendo como base o volume de rendimentos da província para custeio da importação, visto a distância dos portos a que a província se encontrava. Para Bergad, Robert Slenes amplia o quadro econômico, integrando a economia mineira ao comércio do Rio de Janeiro e de São Paulo. Assim, os rendimentos gerados pelas atividades destinadas à exportação ajudam a explicar a capacidade de Minas Gerais em importar escravos.

²¹ FLORENTINO, Manolo. **Em Costas Negras. Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro (século XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993. p.46.

mundial: o fim do comércio negreiro na América Britânica, as guerras napoleônicas, a mudança da coroa portuguesa para o Rio de Janeiro, a partir de 1808, e a relação entre os traficantes do Rio de Janeiro e os Angolanos, cujos laços se fortaleceram nas últimas décadas do tráfico. Nos quatro últimos meses do ano de 1852, o relatório do ministro da Justiça registrou 3.801 entradas no porto do Rio de Janeiro de “peças de ébano”, somente oriundos do comércio interno, 3.461 do Norte e 400 do Sul²².

Segundo Joseph Miller a exportação anual de escravos da costa ocidental para as Américas manteve um crescente desde 1650 até aproximadamente 1780, sendo os anos 1680 e 1780 os de maior crescimento, porém a diferença quantitativa é grande, no século XVII, quando o comércio sul-sul de escravos implicava na mobilidade de cerca de 13 a 14 mil homens e mulheres e, no século seguinte, cerca de 40 mil²³. Com a pressão britânica pelo fim do tráfico, há uma queda desse comércio, no entanto em 1820, a exportação de escravos da região Congo Angola ainda era de cerca de 38 mil escravos/ano. Mary Karasch confirma os números do comércio da costa centro africana para o Rio de Janeiro, ao apresentar de 23% a 32% de desembarcados oriundos de Cabinda e Mayumbe depois de 1817²⁴.

Não era apenas o litoral norte centro africano que sustentava esses números. Somente do porto de Benguela, ao sul da atual Angola, exportavam-se cerca 5 mil escravos em 1820, depois de ter chegado à marca de 7 mil em 1790²⁵. Se os portos de menor significado para o tráfico ganhavam tamanha amplitude comercial, o porto de Luanda, um dos mais movimentados desde o início da colonização portuguesa, registrava uma média de 10 mil escravos/ano embarcados para o Brasil durante os séculos XVIII e XIX e registrava um ápice de embarques entre os anos de 1780 e 1790, com uma média de 35 mil escravos/ano²⁶.

O autor Joseph Miller assinala que os números relativos aos escravos traficados para o Brasil não são precisos, pois a fiscalização das empresas que faziam o comércio negreiro era falha. Muitas empresas eram de fundo privado tanto brasileiro, como angolano e português e a coroa não tinha instrumentos de controle de todas as redes constituídas, principalmente depois da independência do Brasil e da interdição do

²² MATTOS, Ilmar Rohloff de., op.cit., p. 242

²³ MILLER, Joseph. **Way of Death**. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830). London: James Curry, 1998. p.232.

²⁴ KARASCH, Mary C. **Slave Life in Rio de Janeiro 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987. p.16-17.

²⁵ Idem. Ibidem.

²⁶ MILLER, Joseph. “The number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Angolan Slave trade”. In: **Social Science History**. 13, 4, (1989). pp.381-419.

tráfico Atlântico. Alguns anos, no entanto, permitem aproximações a números mais precisos, como é o caso dos anos 1723-70, quando a competição entre o mercado de Salvador e o do Rio de Janeiro para abastecer o mercado de Minas Gerais provocou uma demanda maior de fiscalização por parte do governo português. Para esse período há uma série de registros anuais sobre o comércio Atlântico entre os portos de Luanda, Loango, Rio de Janeiro e Salvador. O autor estima que cerca de 2.000 escravos por ano, entre 1710-30, embarcavam em Luanda e, através do porto do Rio de Janeiro, chegavam a Minas.

Estima-se para o século XIX, nas minas de ouro, 40% de escravos do Congo e 35% de Angola, o que soma 75% de africanos oriundos da África Central, de regiões de mesma raiz lingüística, a banto. Para Laird Bergad, outros 15% eram os conhecidos como africanos de Mina, provenientes do norte da África Ocidental²⁷. Porém deve acrescentar-se a esses dados a importação massiva de africanos da ilha de Moçambique, África Oriental²⁸. O comércio de escravos de Moçambique para o Brasil tornou-se tão importante, no início do século XIX, que “em 1839 juntamente com negreiros estabelecidos em Angola, os moçambicanos quiseram constituir com o Brasil a Federação Transoceânica independente de Portugal”²⁹. Segundo, Carlos Serra³⁰, até as últimas décadas do século XVIII, Moçambique não tinha no comércio escravo uma base econômica forte, o marfim e o ouro eram as principais matérias de exportação. A partir de 1790 são enviados, na maior parte por franceses, cerca de 5 mil escravos/ano para Madagascar, mas já nos anos de 1815 e 1820 cerca de 10 mil escravos saíam com destino ao Brasil e às ilhas francesas cerca de 7 mil. Isso explica o porquê de, na década de 1810, o governo português no Brasil reforçar suas rotas de comércio de pequenos negociantes que deixavam de procurar Luanda para ir a outros portos africanos, como Moçambique³¹.

Os Moçambiques fizeram parte das últimas levas de escravos africanos a chegar a Minas e não conheceram outro porto brasileiro que não o do Rio de Janeiro³². Os

²⁷ Segundo o autor, Laird W. Bergad, a compra dos africanos Mina foi muito valorizada nos primeiros anos de mineração chegando a 45% da população escrava entre 1720 e 1739. As porcentagens das origens dos africanos são feitas a partir de documentações portuárias e de inventários de propriedade e notas de compra de escravos. Laird W. Bergand., op. cit., p.229.

²⁸ KARASCH, Mary C., op. cit., p.11-25.

²⁹ SERRA, Carlos (org). **História de Moçambique**. Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200-1866). Maputo: Departamento de História, 1982.p.103.

³⁰ Idem. Ibidem. pp.99-103.

³¹ MILLER, Joseph. “The number, Origins, and Destinations of Slaves in the Eighteenth-Century Agolan Slave trade”. In: **Social Science History**. 13, 4, (1989).

³² MILLER, Joseph., op.cit. 1998, p.451.

congadeiros de Minas Gerais narram esse fato através do mito de Nossa Senhora do Rosário, quando referem que os Moçambiques foram os últimos a chegar para salvar a Santa. Já as Atas e Livros de despesa e receita das Irmandades do Rosário o assinalam nas inscrições de seus membros: entre eles é possível encontrar inúmeras referências portuárias de várias regiões da África Central como sobrenomes pessoais, mas há uma forte incidência de referências a membros provenientes de Moçambique, como é o caso do juiz de Araxá Jozá Mossambiqueiro Gisidando Simão Ferreira Figueredo (livre em 1836) e da irmã de mesa da mesma irmandade (em 1839), Joaquim Benguela (escrava) do Major Antônio da Costa Pereira.

A decadência da economia aurífera não abalou o fluxo do comércio de escravos para da região Congo Angola para o Brasil, ou para Minas Gerais, como também a transferência da economia centro aurífera para os Sertões das Gerais não diminuiu a população africana ou de origem africana da província.

Se não há como confirmar o volume de traficados congos e angolas entre os moradores dos quilombos do Campo Grande nos fins do período colonial, no período imperial esses dados podem ser inferidos através dos documentos das Irmandades do Rosário dos arraiais, vilas e freguesias que formaram os julgados de Araxá e Desemboque.

5.2. Nomear os Sertões para Submeter o Campo Grande

Os ataques aos quilombos de Campo Grande duraram todo o século XVIII e início do XIX, quando, por fim, o Império brasileiro conseguiu mapear, combater e submeter os quilombos. A Introdução ao primeiro tomo do *Dicionário Geográfico Histórico e Descritivo do Império do Brazil*, publicado em 1863, contextualiza o estudo de que resulta o dicionário, no qual pode ser encontrado o registro demográfico, econômico e territorial das comarcas brasileiras. O que parecia claro naquele momento era que

“A importância política e comercial de uma nação depende necessariamente da bondade de suas instituições civis, das produções do seu solo e indústria, e primeiro que tudo de sua posição geográfica.”³³

Nessa afirmação, o glossário geográfico e histórico das comarcas do Império brasileiro alude às bases fundamentais para construção de uma nação. Primeiramente,

³³ SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. 1º tomo, op. cit., p.12.

ela sustenta-se nas suas instituições civis, ou seja, no Estado. A segunda preocupação do governo para consolidação da nação é a definição precisa do território. O desejo de definição dos limites desse território já aparece como realizado no *Atlas do Império do Brasil* de Candido Mendes, publicado em 1868,³⁴. No entanto, Ilmar Rohloff de Mattos explicita como, nesse momento, as fronteiras do Brasil ainda não estavam constituídas. A coroa brasileira negociava com as elites locais a melhor conformação do Estado, mas também delimitava fisicamente seu território.

O povoamento do sudoeste de Minas estará inserido nesse contexto no século XIX e seguiu uma lógica análoga no período colonial.

“A faixa territorial compreendida nos limites de Minas, Goiás, Mato Grosso tem estreita correlação com o deslocamento do eixo político, administrativo e econômico para o centro-sul, onde desde 1763 já se instalara, no Rio de Janeiro, a sede do vice-reinado.”³⁵

Isso significa que as transformações geopolíticas da região estão relacionadas ao grande fluxo econômico e demográfico em Minas, São Paulo e Rio de Janeiro e à promoção do ajuste entre esses poderes locais e regionais e as políticas de ação para ocupação do interior.

No fim do século XVIII e até meados do século XIX, as fronteiras geográficas da Província das Gerais passaram por intensas mudanças porque era preciso, “Paradoxalmente, dividir para integrar e consolidar a estrutura sócio-econômica”³⁶. No decorrer dos últimos anos da colônia, as províncias, comarcas, julgados, freguesias, vilas e arraiais do território que, no futuro, constituiria o Império do Brasil foram sendo delineados,. Entre 1808 e 1868, cinco subdivisões diferentes das comarcas podem ser encontradas nos mapas da época. Conforme a região era ocupada, a estrutura burocrática avançava e mais subdivisões se estabeleciam nas antigas comarcas.

O povoamento do sudoeste de Minas Gerais foi simultâneo à constituição das Irmandades do Rosário. Em 1815, têm-se registros paroquiais da provisão régia para a construção da capela em Vila de São Bento de Tamanduá³⁷; em 1836, realizaram-se as

³⁴ MENDES, Candido. **Atlas do Império do Brasil de 1868**. Rio de Janeiro: Arte & Histórico. Livros e Edições, 2000. (Edição fac-similar).

³⁵ GONÇALVES, Maria Figueiras e WENECK, A. Lúcia., op. cit., pp. 47-113.

³⁶ BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder. Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Editora Ática, 1986. p.144.

³⁷ Atual Divinópolis.

eleições dos reis Congos em Araxá; em 1876, houve abertura de cofre³⁸ em Uberlândia; em 1896, aprovou-se o novo Compromisso da Irmandade do Rosário de Uberaba.

A documentação da Assembléia Legislativa da Província evidencia a simultaneidade entre a ocupação do sudoeste de Minas e a consolidação das Irmandades do Rosário, além dos próprios decretos imperiais que garantiam a assistência e controle sobre as associações civis ou religiosas, tal como o Decreto número 2711 de 19 de dezembro de 1860³⁹, que registrou mais de 59 Irmandades de Nossa Senhora do Rosário na região.

No período colonial, a coroa portuguesa também teve olhos para a região, conhecida, então, como Campo Grande. Nesse momento, os Sertões das Gerais não eram habitados somente pelos índios bugres e caiapós, mas também por negros fugidos aquilombados. O foco da ação da coroa portuguesa, no século XVIII, foi direcionado para políticas de apoio aos capitães do mato, que, ao submeterem os quilombos, recebiam suas terras como sesmarias.

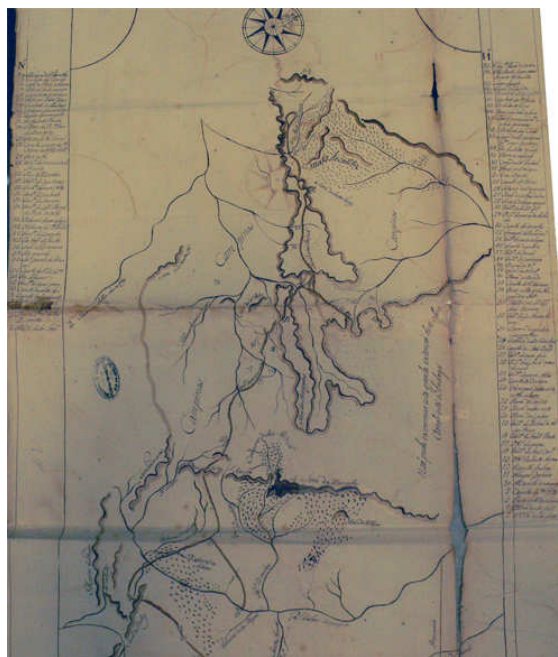


Figura 11 - Mapa da localização dos quilombos na região do Campo Grande, elaborado durante a expedição do capitão Pamplona em 1769.⁴⁰

³⁸ Abertura de Cofre corresponde ao momento em que se oficializa o caixa e livro de despesa e de receita da Irmandade.

³⁹ Microfilme Rolo 10. **Coleção Das Leis do Império Do Brasil**. Fash 01 Ano 1860. APM.p. 1125.

⁴⁰ MANUSCRITO. Conde de Valadares. Código 12/3671 doc. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. Ver também em GONÇALVES, Maria Figueiras e WENECK, A. Lúcia. “Transcrição da Expedição Quilombos do Campo Grande.” In: **Anais**. Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 108:47-113, 1988.

O mapa acima reproduzido é parte do *Diário de Campo* do Mestre de Campo, Regente e Guarda Mor Inácio Correia Pamplona, escrito em 1769 por ocasião de uma expedição contra os quilombos do Campo Grande. Nesse diário, encontra-se o registro de nove agrupamentos, alguns desabitados, outros com cerca de 200 *cochas* (casas) e, em sua maioria, compostos por um total de 80 a 100 casas⁴¹. Dentre esses agrupamentos os mais conhecidos são os quilombos de Ambrosio, São Gonçalo, Santos Fortes, Salitre, Samambaia e Perdição⁴².

No Brasil escravista, a lexia *quilombo* foi normalmente associada a um acampamento de escravos fugitivos, um refúgio de homens e mulheres que poderiam ser punidos segundo a legislação colonial e o Código Criminal do Império. Foi o Conselho Ultramarino que definiu, em 1740, a reunião de mais de 5 fugidos como um quilombo⁴³. Diferente desse entendimento de caráter oficial é aquele dos historiadores João José Reis e Flávio Gomes, que compreendem os quilombos dos séculos XVII, XVIII, XIX como organizações sociais em formação, assim como todas as demais organizações sociais que se estabeleceram na Colônia e Império.

Os quilombos não compunham necessariamente sociedades isoladas opostas ao sistema, tão pouco eram compostas apenas por escravos fugidos.

“As trocas culturais e as alianças sociais foram feitas intensamente entre os próprios africanos, oriundos de diversas regiões da África, além é claro, daquelas nascidas das relações que desenvolveram com os habitantes locais, negros mestiços aqui nascidos, brancos, índios.”⁴⁴

No entanto, mesmo que existissem relações de troca entre os quilombolas e a sociedade mais ampla, os próprios autores esclarecem que os senhores, o governo e a Igreja faziam tábula rasa das visões de mundo e das instituições ali vivenciadas. Em algo a política local e aquela da coroa portuguesa e, posteriormente, a do Império do Brasil estavam de acordo: esses núcleos africanos só poderiam existir enquanto fossem

⁴¹ MARTINS, José Tarcísio. **Quilombo do Campo Grande**. A História de Minas, roubada do Povo. São Paulo: Gazeta Maçônica, 1995.

⁴² O manuscrito de 1769 baseia-se em anotações próprias e de terceiros, normalmente responsáveis pelos povoados das proximidades. MANUSCRITO. Conde de Valadares., op. cit.

⁴³ LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004. p.551.

⁴⁴ GOMES, Flávio e REIS, João José (orgs.). “Introdução”. **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.12.

úteis, por exemplo, como ponto de abastecimento de água e alimento para os aventureiros.



Figura 12 - Julgados de Desemboque e Araxá, referidos no alvará de 4 de abril 1816⁴⁵.

O traçado cartográfico desse segundo mapa do atual Triângulo Mineiro representa, se comparado com o da expedição do capitão Inácio Pamplona, a ordenação imposta pelo governo da capitania de Minas aos povoamentos desordenados do sudoeste mineiro. Apenas 47 anos após a expedição de 1769, cujo chefe assinalou com o traço de sua pena as fronteiras naturais – rios e montanhas – entre os agrupamentos de negros, a mesma região está desenhada, ainda que de forma rudimentar, por fronteiras político-administrativas que separam um Julgado de outro, uma comarca de outra.

A mudança da lógica do traçado de um mapa para o outro estabelece uma distância temporal entre a produção de um e de outro, todavia, há um elemento comum entre ambos, que poderia ser resumido na fórmula ocupar para ordenar. No primeiro momento, o sudoeste de Minas era considerado desocupado mesmo se ali já existissem tribos indígenas e quilombos. A ocupação dessa área se deu, portanto, com a repressão e o ordenamento dos povoados de indígenas e de negros aquilombados.

No século XIX, as diretrizes governamentais começavam com a redefinição das comarcas, a criação das freguesias e a contagem da população local. Se, até então, a

⁴⁵ MENDONÇA, José. **História de Uberaba**. Uberaba: Edição Academia de Letras do Triângulo Mineiro. Bolsa de Publicações do Município de Uberaba, 1974.

capitania de Minas Gerais se dividia em 4 comarcas (Vila Rica, Rio das Mortes, Sabará e Serro-Frio⁴⁶), ao longo do século XIX, a configuração geopolítica se transformou.

Em 1815, parte da Comarca de Rio das Mortes tornou-se a Comarca de Paracatu, que abrangeu toda a região oeste do Rio São Francisco até Goiás. Essa divisão se deu por questões tais como a necessidade da diversificação econômica da Província e a ocupação formal dos territórios mais afastados da área central. Embora, desde 1714, na comarca de Rio das Mortes tenham sido descobertas jazidas de ouro e pedras preciosas, sua principal atividade econômica foi a pecuária. Por sua vez, na freguesia de Príncipe de Paracatu situada a oeste e que daria o nome a Comarca encontraram-se jazidas de ouro em 1740, tornando-se um novo centro aurífero tardio em relação ao centro minerador da capitania. O Julgado de Desemboque (a leste da Comarca) conheceu o auge da extração de ouro e de diamante em função, principalmente, da sua localização estratégica, entre as vilas de Ouro Preto (a leste) e Paracatu (a noroeste) e as duas vias de escoamento do sudoeste para o litoral, os antigos caminhos da Estrada Real (da cidade de Diamantina aos portos do Rio de Janeiro e de Parati) e a estrada de Anhangüera (de Goiás Velho a São Paulo).

Produtor também de minérios, Desemboque possibilitou, através de São Paulo, o escoamento do ouro e de pedras preciosas sem o imposto da coroa, durante toda a segunda metade do século XVIII. As picadas de Piuhim e Jacuí demarcavam o trajeto do ouro que escorria das mãos dos portugueses que controlavam São João D'El-Rei e Ouro Preto. De Goiás e Príncipe de Paracatu, passavam por Araxá e desviavam-se no mesmo entrecruzamento. Notadamente, a vila onde se faziam as trocas era Desemboque, onde o ouro era vendido aos comerciantes paulistas, que alí chegavam pela via Anhangüera.

Desemboque era, assim, o fim de um caminho cheio de perigos. Depois de vendido o ouro sem o quinto da coroa aos paulistas, se o faiscador fosse escravo já podia pensar em comprar sua alforria. Já na perspectiva da coroa portuguesa, a vila da lavagem do ouro foi alvo de uma ação de ocupação e ordenação burocrática para acabar com aquilo que, para ela, representava a desordem. A Carta Régia de 1816, assinada por D. João VI, anexava definitivamente a Minas Gerais o Julgado de Desemboque.

Os limites do Julgado de Araxá foram estabelecidos pelo Barão de Eschwege, nomeado para este fim pelo então Governador de Minas, que incentivara a ocupação,

⁴⁶ SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit., loc.cit.

precisamente nas redondezas da Serra do Salitre, Salitre, Serra Negra, Marrecas, pois, além das terras já estarem cultivadas pelos antigos quilombolas, possuíam muitos bebedouros de água salitrada, úteis para a criação de gado. Forma-se, assim, o arraial de Patrocínio no Julgado de Araxá⁴⁷.

O sudoeste de Minas Gerais, denominado inicialmente como Campo Grande, depois Sertões, hoje Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, foi habitado, até fins do século XVIII, por quilombolas e indígenas. Os quilombos de Campo Grande cederam a custo de muitas recapturas e de mortes às ordens, primeiramente da coroa portuguesa e, num segundo momento, da coroa do Brasil. No século XIX, nem ouro, nem quilombos impediam a povoação da região do sudoeste de Minas Gerais. A continuidade da política colonial de extermínio dos quilombos, controle da exploração de ouro e da política imperial de povoamento transformou o Campo Grande nos Sertões de Minas Gerais.

5.2.1. Quilombos do Campo Grande

Para melhor fazer entender o olhar da coroa para o interior do país, Ilmar Rohloff de Mattos cita José Bonifácio, que anuncia as estratégias de consolidação de um Estado poderoso, em 1815, na Acadêmica Real das Ciências de Lisboa: “Nação alguma é independente, rica e poderosa se o terreno onde mora anda inculto e baldio”⁴⁸. Após a independência, os dirigentes da recém criada nação brasileira pensavam na eliminação desses terrenos baldios e incultos.

Além disso, como afirmou o Conde de Assumar⁴⁹, havia, para cada branco, vinte ou trinta negros. Essa estimativa, formulada na convivência do aristocrata mineiro com seu habitat, é sintomática para entender as tensões sociais da região. Assegurar o fim dos quilombos do Campo Grande foi visto como pré-condição para as iniciativas de dominação dos núcleos de povoamento na região. Debelar focos de rebeliões, como as ocorridas no século XVIII, devia fazer parte da agenda de conquista e ordenação do território e dos que nele habitavam.

⁴⁷ LOURENÇO, Luís A B. **A Oeste das Minas. Escravos, índio e homens livres numa fronteira oitocentista Triângulo Mineiro (1750-1861)** Uberlândia: EDUFU, 2002. p.77- 85.

⁴⁸ MATTOS, Ilmar Rohloff de., op. cit. , p.34.

⁴⁹ Conde de Assumar foi o título dado por Dom Pedro II à Dom Pedro Miguel de Almeida Portugal e Vasconcelos, português que chegou ao Brasil em 1717 para assumir o cargo de Governador e Capitão Geral da Capitania de São Vicente, cuja área abrangia os atuais Estados de São Paulo e Minas Gerais. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_Assumar. Acessado em 6/05/2008.

Segundo Arthur Ramos, em 15 de abril de 1756, em Minas Gerais, deu-se a revolta da Quinta-feira Santa, em que os negros mataram “todos os homens brancos e mulatos, poupando apenas as mulheres e crianças”⁵⁰. Os brancos tinham, portanto, motivos para estarem alarmados. O medo de perder a vida, as propriedades ou seu *status* privilegiado e legitimado pelo estado foi direcionado para o apoio a campanhas contra os quilombos, e com o objetivo de findar os abrigos de negros, financiaram-se as expedições para o extermínio aos quilombos.

A política de captura de escravos fugidos em Minas acentuara-se desde o Regimento de dezembro de 1722. O Regimento premiava os capitães do mato por cabeça capturada, e o pagamento pelas peças recapturadas era de uma oitava de ouro por negro, de até vinte para um agrupamento de negros e também de outras vinte oitavas de ouro por cabeça se fossem “encontrados em seus quilombos organizados.”⁵¹

A elite, principalmente os proprietários de escravos, se organizava de modo a que a política de recompensas à captura fosse um bom negócio para ela e para o capitão do mato. O caçador de escravos também recebia pela devolução da peças ao antigo senhor:

“Ainda em 1739, Francisco da Costa Braga e outros moradores da Freguesia de São Miguel obtiveram autorização da comarca da Vila Rica da Rainha para investir contra um quilombo, com direito de cobrar 20 oitavas de tomadia, pelos negros aprisionados.”⁵²

Além do pagamento em espécie pelo trabalho, o capitão do mato recebia autorização para tomar posse da terra do quilombo. A captura dos escravos fugidos se dava com uma política complementar de ocupação física dos territórios dos quilombos para fins de povoação dirigida pelo Estado. Laura de Mello e Souza, ao analisar a vida de Inácio Correia Pamplona e sua relação com a expedição de 1769 aos Quilombos de Campo Grande, destaca que a doação de sesmarias era um dos objetivos da companhia. “A companhia partiu, e a 1^o de maio de 1767, Lobo da Silva assinou as primeiras vinte cartas de sesmarias expedidas aos colonizadores do oeste mineiro”⁵³ A autora entende a

⁵⁰ Arthur RAMOS. A aculturação negra no Brasil. Col. Brasileira, p.132. Apud. Waldemar de Almeida BARBOSA. **Negros e Quilombos em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1972. p.17.

⁵¹ BARBOSA, Waldemar de Almeida., op.cit., p58.

⁵² Códice 50, fl.33 v., Arquivo Publico Mineiro. Apud. BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit., p.61.

⁵³ SOUZA, Laura de Mello e. “Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas.” In: GOMES, Flávio e REIS, João José (orgs.). **Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.194.

segunda metade do século XVIII como um período de disputas de terras entre a população crescente e não o bandeirantismo como ocupação de terras despovoadas.

“A população aumentava, o ouro ficava escasso e o número crescente de pessoas buscava alternativas de sobrevivência, disputando com os negros fugidos as terras mais férteis e afastadas do núcleo minerador, até então deixadas de lado por causa da febre aurífera.”⁵⁴

Ocupar as terras devolutas possibilitou ao governo reprimir as sublevações de negros e, ao mesmo tempo, ordenar as terras do interior. A caça aos quilombos generalizou-se. Entre 1726 e 1728, as expedições foram aos quilombos da cabeceira do Rio Turvo e em 1732, os que foram aprisionados em um quilombo remanescente foram expostos no Pelourinho de Vila Rica e na Capela da Senhora da Boa Morte de Paraopeba. Em 1735, 1736, 1737 e 1738 foram destruídos os quilombos de Catas Altas, Baependi, Guarapiranga, Rio a Baixo, Ibituruna, São Caetano, os quatro primeiros localizados na comarca de Rio das Mortes, e os demais na comarca de Serro Frio.

Em 1741, o foco da ação do governo da capitania estava dirigido à Comarca de Rio das Mortes, onde o Quilombo do Ambrósio chamava a atenção das autoridades, pelas dimensões que ganhara. Em 1745, o governador das Minas escreveu ao governador de São Paulo para informar que, nas mesmas picadas, existia “um quilombo infestado de negros”⁵⁵, que contaria com cerca de seiscentos homens armados⁵⁶.

O primeiro ataque a esse quilombo foi em 1746, sob o comando do capitão do mato José Ribeiro Guimarães. Depois da primeira dispersão dos quilombolas, houve outra expedição em 1753 e mais uma em 1756, esta comandada por Francisco Ferreira Fontes. As picadas de Piuhim e Jacuí ficaram sobre a vigília dos capitães do mato. O temor à reorganização do Quilombo de Ambrósio deu início aos preparativos para um ataque que visava a controlar uma extensão territorial maior: todo o Campo Grande⁵⁷. O estudo de Tarcísio José Martins aponta vinte e sete quilombos na região⁵⁸: Gondu, Kalunga, Quebra Sê, Boa Vista, Paiol, Cascalho, Ambrósio⁵⁹, Ouro Fala, Pedras, Goiabeiras, Opeo, Boa Vista, Nova Angola, Pinhão, Caeté, Zondu, Cala Boca, Careca e outros nove localizados nos arredores de Patrocínio: São Gonçalo, Mammi, Ajudá,

⁵⁴ Idem. Ibidem. p.193.

⁵⁵ BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit. , p.63.

⁵⁶ Idem. Ibidem.

⁵⁷ Ibidem. pp.65-66.

⁵⁸ Hoje Alto São Francisco e Alto Paranaíba. Apud. MARTINS, José Tarcísio., op. cit. , pp.175-198.

⁵⁹ Hoje distrito da cidade de Cristais, perto de Formiga/MG.

Indaa, Pernaíba, Marcela e Ambrósio⁶⁰. Aparentemente, foi o capitão Inácio Correia Pamplona, chefe da expedição a Campo Grande em 1769, que conseguiu a erradicação da maioria destes quilombos. Bambuí foi o último remanescente, mas, sob um novo ataque em 1781, se desfez.

A conquista dos territórios aquilombados deu-se lentamente, pois muitas vezes os negros conseguiam fugir. Na expedição do capitão Manoel Alves de Sousa Moreira pelos rios Paranaíba e das Velhas, nos “76 ranchos [casas] que havia ali, prendeu 8 negros. Os demais, avisados pelos espias, fugiram”⁶¹. Na expedição à freguesia de Pintanguí, em 1766, embora tenha sido morto homem identificado como o rei do quilombo, aquele que governara o quilombo e fora tratado com respeito e obediência pelos negros da região, a quase totalidade dos negros escaparam⁶².

A ocupação das terras e o arrasamento dos quilombos, no entanto, não garantiam que o novo proprietário faria delas um povoado ou fazenda próspera. As terras do Tabuleiro, doação ao Capitão Mor Feliciano Cardoso de Camargo, também fundador de Tamanduá, Queluz e Barbacena⁶³, por exemplo, foram atacadas, depois de três anos da conquista efetivada em 1736, pelos índios caiapós⁶⁴.

Em 1780 havia cerca de 700 sesmarias no distrito aurífero⁶⁵. Esse número continuou a crescer e, até 1822, ainda eram comuns as doações de sesmarias. As últimas notícias de destruição de quilombos na área são de 1864, com o ataque ao agrupamento de quilombolas encontrado nas redondezas de Diamantina⁶⁶, quando a promoção da *expansão para dentro* dava-se, também, através das publicações dos atlas e dicionários descritivos do território nacional, que fixavam na letra e divulgavam as conquistas e avanços feitos sobre o território.

Em escala regional ou local, é possível verificar que, conforme os quilombos desapareciam, os braços burocráticos da coroa se estendiam. A extração aurífera tinha uma duração efêmera, visto o seu caráter de exploração por aluvião. A economia, então, se diversificava e a agricultura assim como o charque possibilitavam outras utilizações para as terras e a viabilização da ocupação e fixação de população que migrava do

⁶⁰ Hoje área rural do distrito de Ibiá/MG. A duplicidade do nome indica a existência de dois quilombos com mesmo nome em locais diferentes, conforme será indicado mais adiante.

⁶¹ Códice 6º, fl.119, Arquivo Público Mineiro. Apud. BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit., p.68.

⁶² Idem.

⁶³ SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de. 2º tomo, op.cit., p.87.

⁶⁴ NABUT, Jorge Alberto (coord). **Desemboque. Documento Histórico e Cultural**. Uberaba: Academia de Letras do Triângulo Mineiro, 1986. p.22.

⁶⁵ Cf. SAINT-ADOLPHE, J.C.R. Milliet de., op. cit.

⁶⁶ BARBOSA, Waldemar de Almeida., op. cit. p.76.

centro político da Capitania. Esse movimento criava um clima de disputas pelas terras, que posteriormente foi regulado pelo aparato burocrático. As vilas, as freguesias e os arraiais cresciam desordenadamente⁶⁷.

5.2.2. Irmandades do Rosário nos Sertões

Na segunda metade do século XVIII, outras atividades e instituições eram organizadas para dar suporte à crescente população, “como o comércio, a administração, as forças militares, a variada produção cultural e as associações leigas.”⁶⁸ Nesse processo, na sociedade escravocrata do sudoeste mineiro ocorreu, no início do século XIX, a criação das irmandades leigas, entre elas a do Rosário. Os religiosos se juntaram aos aventureiros e se faziam presentes nos povoados, que se estabeleciam sem planejamento ao longo das picadas que iam de São D’El Rei a Goiás.

A política colonial instalou um aparelho burocrático com fins de tributar e vigiar. Enquanto o governo respondia às questões do fisco, as irmandades respondiam às questões urbanas, uma vez que as irmandades leigas foram criadas para resolver as demandas sociais que o Estado não assumia. Segundo Caio Boschi, muitas vezes, as irmandades leigas constituíam-se antes do aparelho burocrático e militar, e conseqüentemente, tornavam-se as primeiras instituições de referência das localidades.

“Ainda do ponto de vista cronológico, as irmandades mineiras chegaram mesmo a se constituir anteriormente à instalação do aparelho burocrático e militar, o que permite aventar a hipótese de que a solidez e a permanência da vida urbana em Minas Gerais deveram-se mais a essas comunidades leigas que ao Estado português.”⁶⁹

Se a coroa se interessava pela gestão política e econômica, às irmandades ficava destinado o encargo da assistência social. As primeiras associações leigas serviam para assistir à pobreza e à velhice, abrir hospícios, criar seguro mútuo para os casos de morte de animais, apaziguar contendas entre seus integrantes, acompanhar no sepultamento, mandar rezar as missas pelas almas.

⁶⁷ BOCSHI, Caio César., op. cit., p.29.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Ibidem., p. 32.

No capítulo II do Compromisso da Irmandade do Rosário de Uberaba⁷⁰, que trata das obrigações dos irmãos, assinalam-se estas funções: celebrar missas aos domingos; manter o capelão; velar para que “qualquer ato religioso dentro ou fora da igreja, feito pelo reverendo, capelão ou outro qualquer sacerdote sem que a Irmandade obtenha previa licença do reverendo da freguesia ou quem suas vezes fizer”⁷¹ não ocorresse; convidar o padre para a missa de Nossa Senhora do Rosário; conseguir custeio através de esmolas, leilão ou donativos para as celebrações; não aplicar o dinheiro em divertimentos; não se apresentar em público com insígnias religiosas, a não ser nos atos de culto divino; “quando tiver meios, procurar socorrer seus irmãos pobres e indigentes por meio de mensalidades em dinheiro, pagamento de visitas médicas e remédio, fazendo-lhes os enterramentos, ministrando lhes sepultamento, mortalha e caixão”⁷² e, por cada irmão falecido, mandar rezar uma missa com maior ou menor pompa dependendo do cargo ocupado na Irmandade. Os irmãos que não estivessem quites com a Irmandade perderiam todos os direitos caso não fosse aprovada a suspensão de suas obrigações.

O funcionamento da Irmandade do Rosário de Uberaba, baseado nesse Compromisso que revogava o anterior, foi autorizado em 1896, pelo bispado de Goiás com vista do cônego promotor Ignácio Xavier da Silva, vigário geral da freguesia, e, sem grandes modificações o mesmo compromisso tem seu registro no livro de Compromissos de Irmandades da Secretária do Governo da Província em 30 de outubro de 1871⁷³, junto com outros Compromissos da Irmandade Nossa Senhora do Rosário das freguesias e vilas de Araxá, registrado em 1862, lavrado pelo bispado de Goiás em 1833⁷⁴, Formiga (1866)⁷⁵, Tamanduá (1868)⁷⁶. O registro na Secretaria do Governo da Província foi estabelecido após um ofício enviado às localidades em 1862 exigindo o cumprimento do Decreto de número 2711 de 19 de dezembro de 1860 das Associações Religiosas e Políticas e outras. Em relação às Irmandades esse decreto entrava em vigor “precedendo aprovação do Ordinário na parte espiritual, conforme art.11 da lei de 22 de

⁷⁰ COMPROMISSO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERABA DE 1893. Compilada em 1906. Uberaba: Cúria Diocesana de Uberaba. 1906.

⁷¹ Idem., fl.4 -7

⁷² Ibidem.

⁷³ Códice SG 848. APM.pp.70-73.

⁷⁴ Idem pp.94-103.

⁷⁵ Códice SP 954. APM

⁷⁶ Códice SG 487. APM. pp.248- 254.

setembro de 1828, salva a disposição de agosto de 1834, art.10 §10⁷⁷. Assim, o Império podia conhecer sua população dispersa e difusa que impunha limites à burocratização do Estado.

O compromisso, no qual o funcionamento das Irmandades Leigas estava incluído, as vinculava, mas não as submetia, à burocracia da igreja. Depois de autorizado, qualquer ato religioso fora ou dentro da igreja poderia ser executado sem prévia comunicação ao padre da freguesia. Em fins do século XVIII e início do XIX quando as irmandades se constituíram no sudoeste de Minas, as dioceses de Mariana e Goiás lançavam, por meio dos mesmos Compromissos, frágeis tentáculos sobre os arraiais, vilas e freguesias mais distantes. Mesmo que no centro aurífero essas Irmandades já sentissem, após a Independência, a pressão do Estado, o funcionamento das irmandades e sua relação com a Igreja deixava um espaço de articulação entre os irmãos com o aparelho do Estado, extremamente importante para a consolidação dos povoados onde a *expansão para dentro* ainda não se havia consolidado.

No fim do século XIX, quando o aparelho burocrático tanto estatal quanto eclesiástico já estava bem mais estruturado por toda Minas Gerais, a autorização de funcionamento das irmandades leigas ainda era o vínculo institucional mais expressivo que o poder da igreja exercia sobre os fiéis leigos.

Entre artesãos, comerciantes, mineradores, ourives, pintores, escravos, negros fugidos e libertos cada segmento social se organizava para gerir suas próprias necessidades no contexto da diversificação econômica, da consolidação dos povoados e, conseqüentemente, da proliferação das irmandades leigas.

“..., tais agremiações se constituíram aleatoriamente, isto é, sem que houvesse uma força comum a reunir os seus confrades, exceto o próprio espírito associacionista. A conseqüência natural foi que elas somente se solidificaram em determinados agrupamentos sociais onde existiam traços de afinidade mais precisos e estreitos; ‘verbi gratia’, entre profissionais domiciliados e estabelecidos numa mesma rua.”⁷⁸

Eram as iniciativas particulares que, no decorrer da formação dos núcleos urbanos, procuravam se associar a partir de suas diferentes matrizes culturais ou sociais.

⁷⁷Microfilme Rolo10., op.cit., A lei de agosto de 1834, conhecida como Ato Adicional porque fez adições e alterações à Constituição de 1824, determinou que o Poder Moderador não poderia ser exercido durante a Regência. Suprimiu também o Conselho de Estado. Os presidentes de província continuaram a ser designados pelo governo central, mas criaram-se Assembléias Provinciais com maiores poderes, em substituição aos antigos Conselhos Gerais.

⁷⁸BOCSHI, Caio César., op.cit., p.51.

Como Caio Boschi assinala, o que unia esses fiéis não era uma força externa, mas sim a própria disposição de se agruparem e se ajudarem em prol de causas comuns, oriundas de afinidades sociais precisas. Nas Irmandades do Rosário, os laços estreitos que mantinham a irmandade eram as expressões culturais que faziam os fiéis recordarem e referendarem as suas próprias procedências.

Assim, os africanos e seus descendentes, fossem livres ou escravos, mulatos ou negros, acabaram por reestruturar algumas formas de organização próprias de suas origens. No entanto, deveriam adaptar os seus modos de organização às possibilidades que as funções das irmandades leigas impunham dentro do sistema. As regras de sociabilidade foram, pois, resultados de negociações constantes, em que cada Irmandade do Rosário estabelecia suas máximas e as legitimavam sob o manto da Igreja.

Ainda no capítulo sobre as considerações finais do mesmo Compromisso está estabelecido que

“Artigo 5º) Poderá a Irmandade continuar com o costume antigo de esmola pelas causas da cidade, mais uma bandeira podendo levar um quadro de Nossa Senhora do Rosário para dar a benção a quem der esmola. Artigo 6º) Não competindo a Irmandade permitir ou proibir folguedos e festas populares, caso, a queiram, os Irmãos a farão a sua custa ou do povo que para estas mesmas queiram comemorar, especificadamente, contanto que não apareçam nem insígnias nem emblemas religiosos e tudo se faça em lugar distante da Igreja.”⁷⁹

As esmolas referidas no artigo 5º dizem respeito ao financiamento dos folguedos que são mencionados no artigo 6º e que ficavam limitados aos lugares distantes da igreja. Essa festa de *costume antigo* é a celebração do reinado do Rosário, ponto culminante da expressão cultural conhecida como o congado. A utilização dos espaços privilegiados dos centros urbanos é imprescindível para que sejam estabelecidos os limites de tolerância na convivência entre os grupos sociais nas vilas, formados pelos homens da boa sociedade, pelos escravos e libertos e pelos homens livres e pobres.

Quando Elizabeth Kiddy analisa as Irmandades do Rosário da região central de Minas Gerais, sublinha que a política de repressão a esses reinados é freqüente em todo Brasil, principalmente depois da Independência. No entanto, a autora apresenta a resistência dessa forma de organização social em irmandades leigas que ocorre em Minas Gerais, onde os “quimbites ou reinados continuaram legais desde que feitos à noite.” As autorizações dos Compromissos e festejos continuam a ser feitas. “Em 1860,

⁷⁹ COMPROMISSO., op. cit., fl.21-23.

a Catedral da cidade de Oliveira, MG [proximidades de Formiga], recebeu do Reinado do Rosário o requerimento com o pedido de autorização para a coroação no dia da festa do Rosário.”⁸⁰

A coroação era o momento em que a identidade africana e a reverência à África se tornavam públicas. Nessa ocasião, questões políticas e sociais se somavam aos ecos das músicas e às dramatizações do cotidiano desses negros. As Irmandades do Rosário eram instituições sólidas, onde se somavam às questões sociais de responsabilidade da Irmandade às questões de identidade cultural, dos laços fraternos que os uniam. As irmandades do Rosário traziam a afirmação de valores ancestrais africanos para o ambiente católico. O batuque e a dança, como forma de devoção a Virgem Maria, coroavam, ao lado dos reis e rainhas Congo, a *Santa* e a tornavam rainha dos negros.

Para o negro escravo, a Virgem do Rosário merecia a coroa, tal qual seus reis Congo, pois servia de mediação para assegurar as afinidades e os laços entre os irmãos, escravos e libertos e também entre esses e a sociedade mais ampla.

As Irmandades do Rosário legitimavam a gestão do dinheiro que conseguiam pelo trabalho algumas vezes clandestino, em serviços pequenos de ganho, ou na mineração. Duas léguas ao redor das lavras “eram proibidas lojas e vendas [...] nem se podia comprar diamantes em mãos de escravos, sob pena de confisco de todos os bens.”⁸¹ O escravo não tinha a opção de ficar com seu ganho. Assim, ao pagar sua inscrição ou ao fazer uma doação, transformava sua moeda clandestina em capital da Irmandade, que seria revertido a seu favor ou em benefício de um irmão “pobre ou indigente”⁸² ou, ainda, necessitado de cuidados médicos.

Desta forma, a legalização do dinheiro clandestino do minerador escravo era possível mediante a intervenção de uma diretoria constituída por membros da irmandade. Nela os títulos de juizes, tesoureiros, secretários, procuradores, forjavam um quadro de sujeitos responsáveis pela arrecadação de cômputos para a realização dos festejos do Rosário. Em 11 de junho de 1876, foram depositado “86 mil 740 moedas em papel e cobre” no cofre da Irmandade do Rosário de Uberabinha⁸³, estavam presentes o vigário, João da Cruz Dantas Barbosa, o tesoureiro José Theodoro Nobriga e

⁸⁰ KIDDY, Elizabeth W.. “Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas 1889-1960”. In: **Tempo**, nº. 12. Niterói: EDUFF. dezembro 2001. pp. 94-99.

⁸¹ Aires da Matta MACHADO Filho. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985. p.17.

⁸² COMPROMISSO.,op.cit., fl. 5.

⁸³ Antigo Sertão da Farinha Podre e atual Uberlândia.

o procurador Antônio Maximiano Ferreira Pinto⁸⁴. No dia 8 de setembro do mesmo ano, foi reaberto o cofre para a realização do “reinado e festejo de Nossa Senhora do Rosário”⁸⁵. Naquele ano, houve um total de 25 doadores, três anos depois o número de doadores aumentou para 60.

As Irmandades do Rosário foram uma das mediações entre o aparelho de estado e as necessidades sociais e culturais dos escravos e ex-escravos. Mesmo que a condição primeira do escravo fosse de propriedade, seus desejos eram livres, e seus atos procuravam realizá-los. Para isso se associavam a homens livres ou eram apadrinhados por eles. Por isso as diretorias das irmandades eram compostas por homens livres e por escravos. No dia do batismo de André, “filho de Romualda escrava de João Francisco de Souza e pai desconhecido, nascido em 4 de fevereiro de 1872, Januária e Joaquim” foram padrinhos do garoto. Os padrinhos de André eram escravos de Antônio Maximiano Ferreira Pinto⁸⁶, o procurador da Irmandade do Rosário. Mesmo que isso não se constitua como uma regra, na maioria das eleições de diretorias das Irmandades do Rosário, o rei e a rainha são escravos e o procurador é um homem de posse e influência na sociedade.

Por um lado, fazer parte das Irmandades do Rosário representava um requisito para a integração social ou um certificado de qualificação moral e boa conduta social. Por outro, assumir os papéis destinados aos mesários das Irmandades do Rosário era uma maneira de viver a experiência de liberdade, pois a exposição pública da capacidade do negro de se organizar num universo mais amplo que o da senzala tornava mais crível a capacidade de realização dos seus projetos. Quando conseguiam se mostrar organizados, lhes era conferido a possibilidade de uma relativa autonomia, expressão do “viver por si só”⁸⁷.

A irmandade deixava uma parcela significativa da população urbana, potencialmente ameaçadora da ordem, sob a custódia direta de um procurador que pertencia à boa sociedade e do padre da matriz. Trinta eram os eleitores da mesa, membros da Irmandade do Rosário de Araxá: metade da diretoria era constituída por escravos, e a outra metade, por negros livres. Em 1838, o rei eleito foi “Francisco

⁸⁴ LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE UBERLÂNDIA. Igreja Matriz de Santa Teresinha, Uberlândia/MG. 1876-1906. F.19.p.1.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ LIVRO DE BATISMO DE UBERLÂNDIA. Igreja da Matriz de Santa Teresinha, Uberlândia/MG. 1859 -1876. fl.103.

⁸⁷ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **As cores do Silêncio. Os significados de liberdade no sudoeste escravista Brasil século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. p.56.

Pereira escravo do Capitão José da Silva Botelho e a rainha Catharina escrava de Dona Cândida Antonia de Siô Jose”⁸⁸. A vila, em 1818, tinha 6.804 negros livres e escravos para uma população total de 7.700 pessoas⁸⁹. Ou seja, 6/7 da população estavam amparados pela instituição, o que a situava entre aquelas de importância para a organização social da cidade.

Assim, as Irmandades do Rosário, particularmente, no oeste de Minas Gérias, no século XIX, foram instituições importantes para a integração social dos escravos e ex-escravos das freguesias, vilas e arraiais. E, paradoxalmente, os africanos e seus descendentes conseguiram, a partir das brechas abertas pelas irmandades leigas no sistema escravocrata, fazer de uma instituição vinculada à igreja católica um lugar de expressão de sua identidade africana e de experiência da liberdade.

5.3. Reinado do Rosário como herança cultural dos quilombos

“No Brasil principalmente em Uberlândia, que é bem forte essa congada, (...) porque teve quilombo perto, teve quilombo de Ambrosio perto aqui. Patrimônio teve aquele quilombo lá, que não é quilombo é fazenda de escravo. E a negrada mesmo com a evolução dos tempo vem segurando essa cultura. A família inteira vem segurando essa congada; vai levando até onde dá. Tem retrato do meu bisavô lá no meio do congado.”⁹⁰

Como indica Flávio Lúcio, 1º capitão do terno de Congo rosário Santo, com o passar dos tempos a “negrada vai segurando essa cultura”. Ou seja, existe uma visão de mundo, uma expressão de resistência ao sistema que para o capitão do terno de Congo é parte de uma única cultura. O quilombo de Ambrósio e os escravos do quilombo da fazenda do Patrimônio⁹¹ são lembranças de uma ordem do tempo, herança de um

⁸⁸ LIVRO DE ATAS DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DE ARAXÁ. Igreja de São Domingos. Araxá/MG. 1836-1893. fl.4.

⁸⁹ BERGAD, Laird W., op. cit., p.322-332.

⁹⁰ LÚCIO, Flávio. Entrevista concedida a Larissa Oliveira Gabarra. Uberlândia/MG, 23/04/2008.

⁹¹ O quilombo Patrimônio, que Lúcio Flávio, significativamente, denomina de “fazenda de escravo” classificado como quilombo urbano, encontra-se entre “as principais estruturas sócio-históricas-territoriais de formação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas destacam-se: ocupação de fazendas falidas ou abandonadas, compra de propriedades por escravos alforriados, doações de terra por ex-escravos por proprietários de fazendas, pagamento por prestação de serviços em guerras oficiais, terrenos de ordem religiosa deixadas para ex-escravos, ocupações de terras no litoral brasileiro de controle da marinha do Brasil,(...)” In: André CYPRIANO (fotógrafo), Rafael Sanzio Araújo dos ANJOS (pesquisador). **Quilombolas**. Tradições e cultura da Resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.p.52. Seu território, hoje é um bairro da cidade de Uberlândia, habitado sobretudo por uma população negra, que acolhe três grupos de congado, dois de folia de Reis e a escola de samba, Tabajaras, a mais antiga da cidade. No início do século XIX era o brejo da fazenda de Leonídio Rebolsa, mais tarde as terras foram doadas à Igreja Nossa Senhora da Abadia do Patrimônio, que deu origem ao nome do bairro. No início século XX, o riacho foi ocupado pelo Charque Municipal. Mesmo com o mal cheio, a população

regime de historicidade que estaria ao mesmo tempo nos quilombos, na luta dos escravos das fazendas e nas manifestações culturais de matrizes africanas.

Segundo Rafael S. A. dos Anjos, geógrafo especializado em quilombolas,

“A cartografia quilombola revela que a um quilombo são associados sentimentos de resistência, comunidade, recriação, luta, África, grupo, ancestralidade, preservação, vida, descendência, raiz, união, harmonia, liberdade e força.”⁹²

De fato, esse lugar comum no qual, tanto os quilombo, como o congado se inserem é o de uma memória coletiva que cria uma idéia de África, que integra experiências passadas a uma identidade africana, construída através dos sentimentos de “resistência, comunidade, recriação, luta, África, grupo, ancestralidade, preservação, vida, descendência, raiz, união, harmonia, liberdade e força”. Todavia, em cada região e a partir de cada manifestação cultural, essa identidade africana é construída com um arsenal de elementos culturais, de referências ancestrais específicas. Os descendentes de africanos do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba têm língua, símbolos, nomes, portos de origem nas costas africanas, Angola, Congo e Moçambique, como referências do arsenal da memória coletiva dos congadeiros.

O quilombo do Ambrósio faz parte desse conjunto, primeiramente, porque é hoje pensado a partir da idéia de resistência étnica de uma comunidade capaz de se organizar e se reproduzir, no espaço geográfico em que seus ancestrais viveram em condições adversas, de uma forma particular. Em segundo lugar, existiu uma língua geral crioula na região⁹³, conhecida como Kalunga. Segundo Gastão Batinga, no século XIX essa língua difundiu-se, pois fornecia um código de comunicação entre os negros nos períodos de garimpo e nas atividades de criação de gado⁹⁴. A palavra de raiz lingüística banto, em quimbundu, umbundu, ou quiikongo, significa canal, rio ou mar entre os quiquongos, linha divisória ou superfície, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos⁹⁵. Além de ser um espaço geográfico que pertence ao universo da

manteve-se no entorno do Charque e somente, no fim do século XX, essa faixa territorial começou a estreitar-se, resultado da especulação imobiliária de dois outros bairros de classe média alta que se constroem ao redor.

⁹² Idem. Ibidem. p.51.

⁹³ Ainda hoje é possível agrupar cerca de 100 palavras crioulas, utilizadas por três conhecidos moradores de Patrocínio - Polidoro, Acássio e Inácio - região onde parte dos quilombos de Campo Grande se localizava.

⁹⁴ BATINGA, Gastão. **Aspectos da presença do negro no Triângulo Mineiro. Alto Paranaíba. Kalunga.** Uberlândia.MG: s.e. 1994.p.32

⁹⁵ Cf. SLENES, Robert. “*Malungo ngoma* vem!”: África coberta e redescoberta do [sic leia-se “no” Brasil]. In: **Revista Usp.** São Paulo: Ed.USP, v. 12, 1991-92, p. 48-67

memória de resistência ao sistema escravocrata, a comunidade falava uma língua crioula de origem lingüística banto, comum na África Central.

O próprio nome Ambrósio também tem seu radical na língua banto, tal como o porto de Ambriz ao norte do litoral do antigo reino do Congo. Existem duas referências ao quilombo de Ambrósio, que dizem respeito a duas localizações diferentes na área do Campo Grande, nas picadas que levam de São João d'El Rei a Goiás, uma no início da picada e outra, aproximadamente, a 150 km de distância. Um Ambrósio é reconhecido como patrimônio histórico pelo IPHAN, localizado no distrito de Ibiá/MG, e foi considerado por Carlos Magno Guimarães⁹⁶ como aquele destruído em 1746. Társo José Martins⁹⁷ crê que o quilombo do Ambrósio destruído em 1746 localizava-se, na verdade, nas proximidades de Formiga/Tamanduá, por ocasião da expedição sob o comando de Gomes Freire e que o quilombo do Ambrósio reconhecido pelo IPHAN foi destruído durante a expedição de Inácio Correia Pamplona, em 1769⁹⁸.

No fosso arqueológico do quilombo, hoje, protegido como área de preservação histórica⁹⁹, há uma região montanhosa e do alto do Morro do Espia era possível vigiar a picada de Piuhim. Assim, a chegada dos forasteiros desconhecidos era inviabilizada e a proteção aos conhecidos era propiciada desde longe pelos moradores que se encontravam ao pé da serra.

⁹⁶GUIMARÃES, Carlos Magno. "Mineração, quilombo e Palmares (Minas Gerais no século XVIII)".In: João José REIS e Flávio dos Santos GOMES. **Liberdade por um Fio**: História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.pp.139-165.

⁹⁷ MARTINS, Társo José. **Quilombo do Campo Grande**. A história de Minas, roubada do povo. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1995.p.162.

⁹⁸ MANUSCRITO. Conde de Valadares., op.cit.

⁹⁹ Os quilombolas faziam suas moradias de blocos de barro com a sustentação em amarração de cipó. Plantavam, para sua sobrevivência, mamona, milho, feijão, pimenta e café. A partir das escavações, das análises de carbono 14 e da localização dos resíduos minerais e vegetais, os historiadores e arqueólogos verificaram que havia uma divisão do espaço de acordo com as funções, que pode ser confirmada através do exame de algumas plantas de quilombos desenhadas pela expedição de 1769. Cf. Carlos Magno GUIMARAES e Juliana de Souza CARDOSO., op. cit., p. 35-58. e MANUSCRITO. Conde de Valadares., op.cit.



Figura 13 -Vista do morro do Espia para o terreno do Quilombo do Ambrósio, 2007. Patrimônio Histórico Nacional, reconhecido pelo IPHAN em 1989. Foto: Rui Assubuji.

O quilombo do Ambrósio, destruído mais de uma vez, abriga um modo de organização social centro-africano. A ambigüidade na localização de quilombos, vilas e Casas é identificada também pelos colonizadores da África Central, como afirma Linda Heywood e Jonh Thornton, em um estudo sobre os sistemas fiscais africanos como fonte histórica. Se por um lado, as mudanças de localização das vilas e Casas atrapalhavam os cálculos demográficos, estatísticas de crescimento urbano e estratégias de povoamento dos belgas, franceses e portugueses no período da colonização, por outro, possibilitam hoje entender a relação desses homens com suas terras natais¹⁰⁰.

Segundo Jan Vansina, o aumento da população nas vilas ou Casa dos povos da floresta da chuva, África Central, impõe a transposição das moradias que freqüentemente dividem-se ou movem-se de um lugar a outro¹⁰¹ e carregam consigo os elementos rituais, a ordenação e composição das instituições e cultos religiosos, apesar de serem autônomas em relação às originais. Há necessidade de transposição das moradias no momento de grande densidade populacional pois a economia agrícola de baixa provisão e solidária funciona bem com aproximadamente quatro pessoas por quilometro quadrado, por ser baseada no desenvolvimento de uma tecnologia que combina as funções pessoais com as técnicas necessárias para a manutenção da colheita

¹⁰⁰ HEYWOOD, Linda e THORNTON, John. African Fiscal Systems as sources for demographic history: The case of Central Angola, 1799-1920. **Journal of African History**, 29 (1988). Cambridge: University Press, 1988. pp.213-228.

¹⁰¹ Idem. Ibidem. p.99.

nas diferentes temporadas climáticas¹⁰². A produção agrícola abastece, na perspectiva de Vansina, 40% dos produtos consumidos pela população, o que torna essas comunidades, dependentes também das trocas alimentícias com outros produtos, que são entendidos como presentes entre as partes.

Segundo Linda Heywood e Jonh Thornthorn, as informações coletadas por Lázló Magyar, viajante que se instalou em Viye em 1849 e se casou com uma jovem filha de um aristocrata local¹⁰³, são primordiais para entender essa mobilidade, já que o viajante passou a ter acesso a informações sobre densidade populacional e localização das cidades, colhidas a longo prazo, no norte de Angola e Congo e pode observar que as Casas e vilas mudavam de um lugar para outro, e que essa mudança não significa a manutenção dos mesmos habitantes, mas sim do mesmo nome. Distante ou próxima da localização original, na nova moradia os elementos rituais resistem à mudança. Na verdade, uma nova Casa com um nome conhecido significa que um filho, parente próximo ou distante, por acreditar que a mudança para novas terras daria acesso a uma melhor colheita e caça, reestrutura as velhas referências na nova Casa e mantém o mesmo nome como expressão dessa relação.

A partir dessa tradição não é difícil imaginar que o Atlântico não foi um empecilho para a reconstrução de suas Casas nas novas terras, ainda que nos limites de uma família formada por membros de diferentes etnias. Isso poderia significar que, destruído o quilombo em 1746, os moradores mudaram-se de Formiga para Ibiá, quando em 1769 o quilombo de Ambrósio foi finalmente destruído. Nos moldes dos deslocamentos centro-africanos essa afirmação encerra uma relativa ambiguidade, pois a destruição do primeiro não necessariamente precisaria ocorrer para que o segundo começasse a existir, nem o chefe Ambrósio precisaria sobreviver ao primeiro ataque para que fosse construído outro quilombo com o mesmo nome. É possível que os dois quilombos de Ambrósio tenham existido simultaneamente.

Segundo Marina Mello e Souza, a autoridade dos reis na África Central dependia da capacidade que os chefes ou reis tinham de fazer, pacificamente ou pela guerra, que as pessoas abandonassem seus grupos étnicos e se submetessem como

¹⁰² VANSINA, Jan. **The Paths in the Rainforest**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990. p.83 e 93-94.

¹⁰³ HEYWOOD, Linda e THORTHON, John., loc.cit., p.214.

escravos ou dependentes das suas cortes, e passassem a lhes dever tributos¹⁰⁴. Ambrósio foi um desses chefes capazes de acumular riquezas, e por isso passível de ser referência de mais de uma localidade. Os dois quilombos de Ambrósio poderiam se comunicar e manter trocas de produtos agrícolas para a subsistência das comunidades através dos rios Perdição e Quebra-Anzol.

A flexibilidade na transposição de moradia, sem que se tornem nômades, é resultado de um funcionamento social baseado em relações que ultrapassam vida terrena, e cria uma segurança coletiva que ultrapassa as relações com a terra natal. Conforme Jan Vansina, toda dinâmica do presente é elaborada com o legado da tradição ancestral¹⁰⁵, isso significa que, no momento em que há uma crise da harmonia do grupo, a própria decisão de mudar faz parte do acordo com os ancestrais. Portanto, as Casas criam uma rede local de alianças e mantêm nomes correspondentes ao ancestral em comum, pelos quais se fazem reconhecer em outras localidades diferentes daquela de origem. Além das estruturas política, religiosa e econômica moverem-se junto com os habitantes, através deles mesmos, os ancestrais vigiam e aconselham o processo dessa transferência. A partir de relatos orais, é possível inferir que o *Pai Ambrósio* morreu nas proximidades de Ibiá¹⁰⁶ e depois de seu *desencarne* tornou-se mais um preto-véio, esse um rei, como é nomeada a entidade na escultura na ponta do bastão de comando do capitão Enildo, do terno Catupé Azul e Rosa.

¹⁰⁴ SOUZA Marina Mello e., op.cit. p.119. Cf. MILLER, Joseph., op.cit., 1998. e THORNTHON, John. **A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico. 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevie, 2004.

¹⁰⁵ VANSINA, Jan., op. cit., p.100.

¹⁰⁶ MARTINS, José Tarcísio., op. cit. ,p.169.



Figura 14 - Preto-Véio Rei (entidade presentificada na escultura).
Uberlândia, 2007. Foto: Larissa Oliveira e Gabarra

Acreditar na imortalidade da linhagem de Ambrósio faz parte da construção da memória do congadeiro do sudoeste de Minas. As histórias dos maiores reinos africanos foram escritas em árabe ou foram desenhadas na memória por meio das tradições orais. A memória do africano e de seus descendentes é treinada para guardar os mínimos detalhes sem a preocupação com a criação de uma cronologia linear. De acordo com Amadou Hambâté Ba¹⁰⁷, o que para o ocidental é excesso ou repetição, para o africano é um exercício de memória. Logo, para que a vida do rei Ambrósio fosse parte da história dos afro-brasileiros, foi preciso que a sua história fosse contada tantas vezes quantas necessárias, para que ganhasse autonomia e fosse vinculada a outras histórias, entre elas a do Congado e, por fim, se tornasse um mito.

Existe um conto infantil da região do Congo na África que fala da rainha Nkéngué. Tal conto é significativo por dois motivos. Em primeiro lugar, reafirma a maneira de registrar a história, nomeando lugares, fenômenos, que servem como mito fundador e, em segundo lugar, porque por meio dele se explica a criação de um grupo étnico ou uma linhagem familiar.

“Nkéngué, uma velha senhora, (...), vivia às margens de uma grande cidade, ela não tinha ninguém que a ajudasse, então, um dia ela resolveu ir à mata procurar alimento. Procurou [e dormiu]. Acordou e viu o buraco na árvore, então, tomou coragem e colocou sua mão ali e ali ela encontrou um

¹⁰⁷ HAMPATE BA, Amadou. **Amkoullel, O menino fula**. Tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Editora Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003. pp. 13 -15.

fruto,(...). Quando ela foi comê-lo, ele começou a crescer, crescer, ela viu uma cabeça, um braço e então ela tirou daquele fruto uma criança, depois outra e depois mais outra. A velha senhora que era sozinha, agora tinha três crianças (...) ela criou seus filhos e eles cresceram e tiveram outros filhos e outros e outros, e a família ficou tão grande que fizeram a sua cidade. Nkéngué agora é o nome da cidade.”¹⁰⁸

Por meio desse conto infantil, Gabriel Kinsa retoma a importância da oralidade na construção da história da África, e ensina às crianças como uma organização se constitui a partir da formação da família ampliada. Ambrósio ou Nkéngué sobreviveram às amarguras da sociedade da qual faziam parte e ao se arriscar à liberdade fora das senzalas ou na floresta, tornaram-se parte das histórias do seu povo. Compreende-se, portanto, que o mito em torno de seus nomes é uma construção que possibilita ao futuro uma imagem daquilo que se quer lembrado. O monumento¹⁰⁹ erguido em sua homenagem é a memória passada através dos tempos pelas gerações dessa mesma linhagem, ou das que a conheceram.

A lembrança de Ambrósio é um dos mitos que dá o suporte à construção da memória do reinado africano em Minas Gerais. Os africanos no Brasil e seus descendentes estavam desprovidos de um território físico que fosse seu, mesmo que tivessem, aparentemente, um conjunto de características referidas a identidade e memórias comuns. O território abstrato, suporte para as diferentes identidades dessas pessoas remete tanto aos quilombos do século XVIII, como às irmandades das vilas do século XIX. Fazer parte da Irmandade do Rosário é perpetuar a pertença a um reinado africano, que também estava representado no quilombo de Ambrósio. Nem os reis dos quilombos, nem os reis das Irmandades do Rosário reconstituíam suas linhagens originais. Os reinados eram compostos, primeiramente, por incorporações de africanos e seus descendentes, escravos ou livres, de vários grupos étnicos. Assim, formaram outro tipo de linhagem, em que a relação entre os membros é familiar, e o estrangeiro não é corpo estranho, é parte integrante. Nesse sentido, as linhagens africanas, no contexto da diáspora, são territórios abstratos, que construídos a partir de referências étnicas diferentes, criam suas próprias fronteiras culturais.

A construção da memória coletiva das nações africanas nos festejos do Rosário é feita da agregação de várias gerações e suas genealogias familiares que sobrepõem

¹⁰⁸ KINSA, Gabriel. “Nkéngué”. **Contes Berceuses Musiques Kongo**. Compactdisc. France: Sacem.G.K.081 BOKO.

¹⁰⁹ Cf. Jacques LE GOFF. “Documento/monumento”. Enciclopédia Einaudi, Vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

experiências, mitos e tradições centro-africanas no espaço de realização do congado. Se, num primeiro momento, o capitão Flávio Lúcio trata os quilombos como lugar privilegiado da resistência cultural africana, a seguir confere esse papel às Irmandades dos homens de cor. O estudo do trajeto de migração de algumas das linhagens dos membros da Irmandade do Rosário de Uberlândia aponta para a construção de um espaço de expressão cultural e de afirmação política que tem nas práticas dos seus antepassados, habitantes do Campo Grande, das regiões de Patrocínio e Formiga o suporte da tradição. Os quilombolas sobreviveram na memória daqueles que nas Irmandades do Rosário encontraram a opção de reacomodar seus costumes.

Assim, a preservação das culturas centro-africanas tratadas pelo capitão do terno de Congo como resistência negra é identificada, também, através do roteiro regional das festas anuais do Rosário. Esse roteiro marca lugares de memória, pois quando o capitão sai de Uberlândia em visita à festa de outra cidade, está, muitas vezes, homenageando sua própria linhagem, ao prestigiar a festa de seus parentes.

É possível constatar entre as famílias dos ternos de congado uma rede de comunicação e solidariedade que reporta a antigos deslocamentos das populações da região. A família Matinada, dançadores de Catupé, cria um novo terno em Uberlândia chamado Catupé e uma vez por ano, em agosto, voltam a Formiga para visitar o terno da cidade natal. A família Adão Ferreira e Inácio nasceu no Catupé de Patrocínio e homenageiam-no também, uma vez por ano, quando vão participar da festa do Rosário de Patrocínio. A continuidade dos elementos rituais, das marcas de identidade, no interior das Irmandades se dá através das nações dos ternos de congado, tais como Moçambique, Congo, Catupé e Marinheiro, dependendo das afinidades culturais e circunstâncias históricas.

5.4. Territórios culturais de famílias de procedência africana

Mesmo que ainda haja muitas lacunas na constituição das genealogias dessas famílias, quando se trata do passado de escravidão, o estudo do reinado do Rosário e das cidades de procedência dos Matinada, dos Adão Ferreira e Inácio ou dos Rosa converge para a região do leste do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, antigo oeste do rio São Francisco, conhecido como região do Campo Grande no século XVIII. Cruzeiro da Fortaleza, Ibiá, Salitre de Minas, São Benedito, Serra do Salitre, Formiga, Desemboque,

Sacramento, Araxá, Tamanduá são cidades importantes como referência dos antepassados africanos, evidenciadas pelas histórias dos pais e avós dos devotos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. As congruências entre as migrações, os ciclos de demanda de mão de obra e as fundações dos ternos de congado em Uberlândia dão pistas dessa relação entre os ciclos econômicos e as migrações de africanos e seus descendentes.

Zé Pedro, esposo de Dona Gessy Balbina da Silva, filha de Adão Ferreira chegou à cidade para trabalhar na Usina Ribeira em 1946. Os Inácio chegaram em 1975¹¹⁰ respondendo à oferta de emprego no setor industrial. Já a família dos Nascimento foram escravos dos primeiros donos de terra da cidade, os Pereira, desde 1853¹¹¹. Os Matinada chegaram em 1947¹¹² para o serviço de Charque, no matadouro Caiapó. E os Rosa foram lenheiros nas primeiras décadas do século XX¹¹³ na estação de Trem da Mogiana. As histórias de vida dessas famílias contam seu envolvimento com o congado nas cidades de origem. O tempo cronológico pauta também a constituição de grupos de tradição congadeira diferentes na cidade de Uberlândia. Segundo Dona Gessy,

“Saia, acompanhava, mas não era como era agora. É o Catupé da Sirlinha do [bairro] dona Zumira, foi do meu pai que fundou, lá em Salitre de Minas.”¹¹⁴

Filha de Joaquina Barbosa e Adão Ferreira, nascida na cidade de Salitre de Minas, distrito de Patrocínio, em 1933 foi a matriarca do terno de Mariheirão em Uberlândia, desde a década de 1960, quando seu filho mais velho, Luizão assumiu o terno onde foi capitão. Porém, seu pai junto com Antônio Inácio, casado, por volta de 1928, com Maria Rita Celestina eram os responsáveis pelo o terno de Catupé de Salitre de Minas. Antônio é pai de Walter nascido em Patrocínio em 30 de agosto de 1934, e como conta sua filha, Shirley, atual capitã do terno de Catupé Azul Claro de Uberlândia, *ele trouxe o terno de lá [Patrocínio] para cá [Uberlândia]*¹¹⁵. Tanto Luizão como Shirley assumiram as tradições das quais faziam parte familiarmente.

Os Matinada são uma família formada pelos nove filhos de Bendito Antônio da Silva e Maria Claudina de Jesus, casados por volta de 1920 em Formiga. João, o mais

¹¹⁰ RIBEIRO, Shirley C. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Patrocínio/MG, 2008.

¹¹¹ LIVRO DE BATISMO DA MATRIZ DE UBERLÂNDIA. Arquivo Diocesano de Uberlândia.

¹¹² MATINADA, Sebastião. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2000.

¹¹³ ROSA, Maria do Rosário. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2003.

¹¹⁴ FERREIRA, Gessy Adão. Entrevista concedida a Larissa Oliveira e Gabarra. Uberlândia/MG, 2002.

¹¹⁵ Shirley C. RIBEIRO., loc.cit.

velho, junto com o marido da irmã mais nova, Teolina, Lindolfo Euclides Silva, fundaram com Irene Rosa, mãe de santo do terreiro Coração de Jesus, o terno de Catupé do bairro Martins em Uberlândia. Os Matinada eram do Catupé de Formiga e Irene Rosa era filha do rei e da rainha congo de Santa Maria. O encontro dessas duas famílias, ambas de congadeiros, mas de tradições diferentes, recria a tradição do Catupé¹¹⁶.

A filha de Irene Rosa, Maria do Rosário conta:

“Quando acabou a escravidão, o senhor do meu avô chamava Francisco e o senhor da minha avó chamava coronel Ernesto. Então o Francisco ia abri escola pros filhos dos fazendeiro. Os pais do meu avô foram uns criado muito estimado pelo senhor: - Eu vou por o João na escola. E como faz pra registra ele? Não tinha, coitadinho, era batizado pra não fica pagão. Ai, ele inventou, ele chama João, a mãe dele chamava Rosa e o senhor dele chamava Francisco. - Ai nós vai faze assim: João Francisco Rosa. Aí colocou ele na escola, lá em Sacramento.”¹¹⁷

João Francisco Rosa não foi o único que recebeu o nome de seu senhor, costume que facilitava seu trânsito urbano e interurbano devido ao controle da coroa sobre os africanos livres ou escravos no Império¹¹⁸. A família Inácio pode ter a origem de seu nome em Inácio de Oliveira Campos¹¹⁹ fundador de Patrocínio, ou quem sabe do próprio capitão do mato Inácio Correia Pamplona. Fosse escravo de qualquer um dos Inácios, Walter Inácio soube nos momentos de liberdade refazer sua linhagem africana através das tradições congadeiras.

A identificação das diferentes tradições destes núcleos familiares e as relações estabelecidas entre eles refere-se à tradição de origem (parentesco simbólico, ou grupo de procedência) ou à ascendência (parentesco de sangue). Esses descendentes exercem poderes naquele universo, baseados na acumulação de conhecimentos, de competências em realizações coletivas. As memórias pessoais referem-se constantemente ao tempo da escravidão, suas falas sobre maus tratos, sobre castigos e mesmo sobre as diferentes funções dos escravos são muito presente. Algumas vezes, como é o caso do Sr. Geraldo Miguel, vulgo vovô Charqueada, seus relatos são tão detalhados que as referências à escravidão parecem contadas por quem a viveu. Ele é o mais velho congadeiro da cidade, tem 18 filhos e 9 deles são gungueiros do terno de Moçambique Pena Branca do

¹¹⁶ ROSA, Maria do Rosário. Entrevista citada.

¹¹⁷ ROSA, Maria do Rosário. Entrevista citada.

¹¹⁸ João José REIS. **Domingos Sodré**. Um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp.83-90.

¹¹⁹ Disponível em <http://www.patrocínio.mg.gov.br/hist6.htm>. Acessado em 20 dezembro de 2008.

bairro Patrimônio. Geraldo Miguel veio de Cruzeiro da Fortaleza para Uberlândia ainda muito jovem acompanhando seus tios Pedro Apricho e Tião Apricho, um de seus netos é capitão de terno de Congo do Geraldinho em Ibiá.

Os grupos de Moçambique, Catupé, Congo e Marinheiro constituem suas identidades a partir de um tempo e um espaço abstratos e distintos, cujas relações entre si e com a Irmandade do Rosário de Uberlândia possibilitam uma sincronização de diferentes tempos pretéritos.

Conforme o fluxo de migração das famílias congadeiras, outras cidades, que representam diferentes tradições no Congado de Uberlândia, aparecem para fazer parte da história da região. Os núcleos familiares tratados constituem uma amostragem das influências culturais que povoaram as terras de Minas. A história oral aponta o trajeto de povoamento do sudoeste do estado de Minas Gerais, que parte da região central, pelas picadas que ligavam São João Del'Rei a Goiás procurando novos leitos de rio para a exploração de ouro e terras férteis para a agricultura. Essa é a história do povoamento do Alto São Francisco (Formiga), depois o Alto Paranaíba (Salitre e Patrocínio) e por último Triângulo Mineiro (Uberlândia) diacronicamente situada do século XVIII ao XX.

Ao sincronizar os diferentes tempos, cuja distinção é possível através da tradição e do período de imigração, o congado de Uberlândia sobrepõe vários tempos históricos. Dessa forma, ao analisar a festa do Congado, é possível desfragmentar o tempo histórico e entender a constituição dessas tradições na região a partir da história dessas famílias. No entanto, esses diferentes tempos só ganham sentido na relação com o povoamento da região, com a maneira como se agrupam, como elegem os seus símbolos, quais suas visões de mundo. A construção e manutenção de uma tradição se criam a partir das memórias que alicerçam suas identidades, e fazem das referências históricas, mesmo que descontínuas, um lugar de pertencimento¹²⁰.

No início de seu povoamento, o oriente do Rio São Francisco era denominado de Campo Grande, topônimo que alude apenas à vastidão. Com o processo de *expansão para dentro* do Império, característico da primeira metade do século XIX, a mesma área passa a ser denominada de Sertões de Minas, eco, talvez da antiga acepção da palavra

¹²⁰ REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escalas**: a experiência da Micro Análise. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/Editora da UFRJ, 1998.p.37.

sertão, lexia derivada de *desertão*¹²¹. O novo topônimo acrescenta à noção de vastidão do território uma qualidade negativa que alude à necessidade de ordenar aquele território até então *deserto* daquilo que deveria unificar todo o território imperial: a unidade da ordem escravista.

É em função de sua incorporação à unidade da ordem que o Estado Imperial procurará intervir na vida daqueles sertões de Minas, ao conhecer e renomear o território para controlar e submeter os movimentos populacionais e o processo de multiplicação de pequenos núcleos urbanos que caracteriza a área na primeira metade do século XIX em função da redefinição das atividades econômicas da região. A presença da burocracia civil e militar do Estado e a ação da burocracia eclesiástica tão intimamente ligada à ordem imperial neste período deveriam amenizar as distâncias do antigo Campo Grande da capital do Império e incorporar os Sertões de Minas ao Império do Brasil.

O silêncio sobre a ordenação dos terrenos incultos de Campo Grande é quebrado pela persistência de uma memória alimentada pelos súditos do Reinado do Rosário. É nesse sentido que é possível supor uma congruência entre os antigos líderes dos quilombos e os reis de Congo das Irmandades. Ou seja, é no processo de afirmação da identidade dos praticantes do congado, que se encontra a referência a outros líderes africanos importantes para essa comunidade.

Os quilombos e as irmandades ajudam a conhecer a *ordem do tempo* própria a essa população. Primeiramente, a Irmandade do Rosário não era simplesmente um espaço de passividade e submissão da população negra e os quilombos não eram lugares isolados ou únicos de reconstrução da África no Brasil.

“Os quilombos se manifestam enquanto contradição básica do escravismo moderno – levando-se em conta também as especificidades conjunturais desse mesmo escravismo – e são formas de manifestação do conflito que envolve todas as classes, mas têm seu ponto de partida entre os senhores e escravos.”¹²²

A maneira como os quilombos se mantiveram e se organizaram para desenvolver relações com seu entorno, apresenta a impossibilidade de cristalizá-los no

¹²¹ Cf. MÄDER, Maria Elisa Noronha de Sá. **O vazio : o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII**. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História.1995

¹²² GUIMARAES, Carlos Magno. “Quilombos e Palmares. Minas Gerais no Século XVIII.” In: GOMES, Flávio; Reis, João José (orgs.). **Liberdade por um Fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p.139.

papel de contra-sistema ou, como alguns preferem, de construtores únicos de uma África no Brasil. As experiências de liberdade vividas pelos africanos e seus descendentes nos quilombos abriam uma brecha inaceitável no sistema escravista, na medida em que negavam seu princípio e fundamento, aquele segundo o qual só era admissível viver naquela sociedade na condição de proprietário em condições escravistas – esse era o estatuto básico do *mundo do governo* –, na condição de homens e mulheres livres e pobres submetidos à propriedade ou na condição de propriedade – esse era o estatuto dos escravizados, que constituíam o *mundo do trabalho*. Por essa razão, os homens livres e pobres não submetidos à lógica da propriedade escravista eram considerados como o *mundo da desordem*¹²³, por evidenciar, pelo simples fato de sua existência, que era possível viver sem ser proprietário, sem ser propriedade ou sem estar submetido à lógica da propriedade escravista. Nessa perspectiva, a lógica escravista deveria recobrir e ordenar todo o tecido social e todo o território do império, e o quilombo negava, por definição, este princípio. Ali, os que eram supostamente escravos viviam um tempo de liberdade e pretendiam fundar um regime de historicidade presidido por este valor. Para o Estado Imperial e seus agentes não poderia haver negociação possível com os moradores dos quilombos.

No cotidiano das vilas, em área em que o aparelho burocrático e a própria ocupação das terras regulamentadas pelo governo eram frágeis, a expressão da articulação da população escrava e liberta encontrava espaço na Irmandade do Rosário. Comandada por escravos, mas também por homens livres pobres, desenhava um lugar de resistência ao sistema escravocrata, pois se constituía em espaço de organização e negociação de escravos, representava uma brecha estreita e ambígua para a expressão de sua identidade e de suas memórias, e abrigava homens e mulheres *do mundo da desordem*. No entanto, essas irmandades não deixavam de estar inseridas no sistema por meio da subordinação à igreja. A formação plural e socialmente híbrida da diretoria da Irmandade propiciava a legalidade da associação.

De qualquer forma, a vivência dos escravos e forros nas irmandades do Rosário, que os fazia transitar, através das obrigações com a igreja, pela burocracia eclesiástica e provincial, coloca-os em uma posição social diferenciada do padrão do cativo, do escravo sem mobilidade, confinado nas senzalas, em um estatuto que o aproxima, mas

¹²³ Os conceitos de mundo do governo, mundo do trabalho e mundo da desordem para o entendimento da sociedade escravista no Brasil do século XIX são propostos e desenvolvidos por Ilmar Rohloff de Mattos em **O tempo Saquarema.**, op.cit.

também o diferencia do escravo fugido que habitava os quilombos.

A unidade cultural desse grupo de homens do Rosário cria uma força de ação na qual é possível identificar uma dimensão política capaz de formar agentes que barganhavam o tempo livre, conseguiam autorização para a ocupação dos espaços públicos das praças e dos espaços sagrados das igrejas, responsabilizavam-se pelas despesas de sepulturas e de construção das suas próprias capelas e igrejas, e também viabilizavam a compra da alforria dos irmãos escravos, através de doações feitas por outros irmãos. A liberdade relativa no exercício de manutenção de suas confrarias religiosas, nas manifestações públicas de sua fé e de seus traços culturais peculiares, assim como nas formas de arrecadação financeira permite considerar as irmandades do Rosário como algo além de instituições de ordenação e de subordinação de seus membros.

As adaptações dos costumes africanos ao sistema escravocrata no Brasil não significaram, necessariamente, uma perda de raízes culturais. As festas do Reinado do Congo tornavam públicos elementos de uma cultura pouco adequada ao padrão católico e formas culturais da sociedade dominante. A maneira como se submeteram ao catolicismo foi também uma maneira de se apropriarem dos instrumentos da Igreja e, portanto, de resistirem ao sistema escravista. Os reis do Congo no Brasil inventaram, em terra estrangeira, outro formato para a noção de poder político e militar africano, no qual os elementos culturais africanos se integravam a formas culturais ligadas ao universo europeu. O folguedo redefine a simbologia e o ritual católicos, ao fazer das irmandades uma organização capaz de *religar* tempos, espaços e experiências históricas, uma manifestação *religiosa*, portanto, em mais de um sentido, um ritual de hibridação de matrizes africana e cristã¹²⁴.

Para Koselleck ser moderno é romper com o tempo da profecia, no qual os acontecimentos são a epifania daquilo que já se sabe e o futuro é a sua consumação. A ordem do tempo que se abre com os tempos modernos é a do prognóstico, da ação política, da racionalidade que possibilita mudar o futuro¹²⁵. A ruptura dos regimes históricos não se consome num abismo que impossibilita a experiência simultânea daquilo que pode caracterizar dois regimes de historicidade no presente vivido. Na

¹²⁴ KIDDY, Elizabeth W.. "Who is the king of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings I Brazil." In: HEYWOOD, Linda M. (org.) **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Edited by Heywood Cambridge, 2002. p154-155.

¹²⁵ KOSELLECK, Reinhart., op.cit., p.14 e p. 32 - 33.

temporalidade que liga um regime de historicidade ao outro, é possível encontrar diferenças que coexistem.

Há indícios que permitem identificar, nas festas das Irmandades do Rosário da região estudada, a vigência de uma ordem do tempo em que as formas e as manifestações de uma cultura de matrizes africanas interagem e conciliam-se com ações e mediações vistas como modernas e ordenadas à construção do que o século XIX entendia como progresso e que não se rompem quando a unidade da ordem imperial se impõe como base de uma sociedade pretensamente moderna no Brasil. À medida que os africanos e os afro-descendentes recriavam suas culturas no Brasil, especificamente no sudoeste de Minas, incorporavam símbolos e estratégias de ação de um ou outro reino africano às práticas, ritos e símbolos das Irmandades, e inventavam um regime de historicidade próprio.

O regime de historicidade em que os elementos do congado fazem sentido não corresponde à ordem do tempo moderno, nem ao tempo das profecias. Esse tempo é o de uma construção feita no processo de reconhecimento da África que se inicia durante a travessia do Atlântico dos navios negreiros. É uma afirmação forte e que faz pensar no processo de formação e reconhecimento de identidades cujo transcorrer ocupou quatro séculos. Todavia, essa afirmação não é capaz senão de sugerir o complexo processo de relações que constroem uma identidade e uma memória africana no Brasil.

O ritual do congado inclui um mundo de pessoas invisíveis, ancestrais e espíritos encarnados tanto nas pessoas, como em objetos, animais e plantas. As experiências a ele ligadas vão muito além daquelas do universo do catolicismo ou mesmo da experiência de liberdade nos quilombos. São uma referência a um tempo definido pela experiência do africano traficada. A unidade existente nas experiências desses homens e mulheres que cruzaram o Atlântico afirma a atuação dos negros como sujeitos históricos, as diversidades étnicas, organizacionais e culturais centro-africanas são, portanto, afirmadas nos símbolos, ornamentos, ritmos e rituais específicos de cada terno que participa do congado ao mesmo tempo que a unidade de uma identidade africana é representada pelos reis congo. Por isso, os reinados do Congo evidenciam que os escravos que deles participavam eram homens e mulheres capazes de subverter as regras às quais a escravidão os submetia para reafirmar seus valores, suas identidades e suas próprias referências para si próprios e para a sociedade na qual viviam.