

A TRAJETÓRIA DA FIGURA DO REI DO CONGO

Raimundo Lázaro da Cruz¹

Resumo

Este artigo centra-se na trajetória da “figura do rei do Congo”, que têm sua origem na instituição sociopolítica africana no Reino do Congo, já existente na África, pela constituição de reinos ou impérios, antes da chegada dos portugueses, sendo a figura deste rei introduzida na metrópole portuguesa, por volta do século XV, por uma formulação teatral de uma embaixada congoleza. Neste contexto, tinham por atores a comunidade africana reunida em Lisboa, à volta da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, que possuía o beneplácito das autoridades. A documentação, embora rara nos séculos XVI e XVII, aparecem com freqüência no século XVIII e, já então simultaneamente em Portugal e no Brasil, sendo esta reprodução teatral inserida pela autoridade da Igreja Católica como a instituição que legitima o poder deste rei. Esta figura do rei do Congo chega em território brasileiro e ocupa seu novo cenário de ação, até o século XIX como mediador e, no século XX, é encontrada representada em variadas instituições, exemplificada neste espaço em Minas Gerais e em Pernambuco.

Palavras-chave: Rei do Congo. Cultura afro-pernambucana. Religião afro-brasileira. Maracatu. África.

1 INTRODUÇÃO

Ao cruzar, em 1483, a barra do Congo, na primeira expedição europeia chegada a essa extremidade do mundo, os portugueses encontram o Reino do Congo e, inicia-se, dessa forma, um dramático capítulo da presença europeia no continente africano.

Na África Centro-ocidental, cada aldeia tinha seu chefe, que, muitas vezes, pertencia a uma organização política e social maior, como parte de uma confederação de aldeias ou de um reino estruturado em torno de uma capital e um rei, a quem todos obedeciam e enviavam tributos. A forma básica de organização

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Especialista em Educação Especial pela UNICAP. Licenciado em Psicologia pela Faculdade de Ciências Humanas de Olinda. Professor da Escola de Ensino Superior de Relações Públicas de PE – ESURP; professor de Idiomas: Língua Alemã no SENAC e na Rede de Ensino Público de Pernambuco.

social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno dos seus ancestrais e suas regras de casamentos, era a união de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme as normas da tradição.

Müller (1999) destaca:

O rei era considerado como representante de um Deus Supremo aqui na terra, alta divindade e recebia também ofertas correspondentes ao seu grau de respeito e importância. Adequadamente, vê-se nele a força da vida, da fertilidade do país, da vegetação, do gado e dos seres humanos. Ele torna-se responsável pela sua vida, pelo caminho da prosperidade e salvação dos que estão colocados abaixo dele. O Poder da Autoridade tem atrás de si uma grande responsabilidade. Isto representa um fardo enorme. Ele tem, como personificação da garantia da salvação, manter-se vivo, forte, saudável. Isto significa também não possuir mácula física; portanto não pode ser cego, surdo ou mesmo deficiente. O que ele faz torna-se representativo pra o povo, sua existência é personificada, possuindo daí uma elevada responsabilidade, nunca permitindo deixar à vista indiscrições. Isto tem conseqüências desagradáveis para o rei. A publicação ainda descreve que a sociedade impõe uma multiplicidade de regras, o fazendo prisioneiro de seu povo. O Rei às vezes não pode deixar a residência ou levar algo que foi produzido para ele fora dos próprios usos do império. Por causa dessa grande força, da qual é portador, cuja radiação poderia ser perigosa para as pessoas comuns, evita-se que se toque nele, além dos seus parentes mais próximos e os altos dignitários. Por ser a realeza sagrada só raramente aparece em público e nas audiências coloca-se uma máscara ou senta-se atrás de uma cortina, permanecendo parcialmente invisível. Qualquer passo fora do círculo mágico traria perigo para a sua existência sagrada e colocando a sua segurança em perigo. Se o rei seguir estritamente às regras, são afiançadas fertilidade e vida a todos os seus súditos. Então choverá, terão colheitas abundantes e poderão permanecer livres das desgraças. O texto finaliza com a identificação da vitalidade e da força real dá-se através da posse de numerosas mulheres, filhos e uma riqueza visível. Para o rei, isso representa uma exigência social, ser tão próspero quanto possível. Ter domínio sob um exército de escravos e servidores e, levar uma vida de riqueza, uma vida de grandes possibilidades luxo e esplendor. Um brilho no qual possa irradiar o céu. Pois naturalmente ele é o micro-cosmo representado pelo império terrestre, que reflete o macro-cosmo, que é o céu. Dessa mesma relação está para o rei (micro-cosmo) em relação a Deus Supremo (macro-cosmo). A residência oficial do rei está dimensionada geograficamente como se fosse o centro do mundo, onde ardem as chamas do fogo eterno, que depois de sua morte será apagada².

² Der Herrscher [...] gilt wiederum als Repräsentant des himmlischen Hochgottes auf Erden und besitzt insofern auch die entsprechenden übergewöhnlichen Gaben. Dementsprechend sieht man in ihm den Träger der Lebens- und Fruchtbarkeitskräfte von Land, Vegetation, Vieh und Menschen; er bürgt mit seinem Leben und Wandel für das Wohlergehen, das „Heil“ der ihm Unterstellten. Die

Segundo Alencastro (2000) grande parte da aristocracia do Congo abraçou o cristianismo para usar o novo credo como estratégia contra as linhagens rivais, destacando *Nzinga Nkuwu*, o Manicongo (o rei), que torna-se católico e recebe o nome de Dom João I³. Aderindo, estrategicamente, à fé dos portugueses, as linhagens cristianizadas ganhavam vantagens e, inclusive, armas para o fortalecimento das lutas contra tais facções. Desse modo, venceram os então “animistas”. E, continua o autor explicitando que, o Congo passa a ter como capital a cidade denominada São Salvador e recebe o título de sede da diocese do Congo e Angola, em 1596. Nesse momento, diversos títulos hierárquicos tradicionais, representados pelos vocábulos congolezes, foram substituídos pelos títulos medievais lusitanos de “rei”, “duque”, “marquês”, “conde”, “barão”, “dom”, “dona”.

O autor complementa, ainda, dizendo que o assentamento do poder político, através do credo religioso, se apresenta como elemento constitutivo das monarquias. Reis de São Salvador do Congo também fizeram uso da hierarquia religiosa como alavanca externa do poder, atraindo o apoio dos Papas e, mais tarde, dos capuchinhos italianos, para contrapor hostilidades da Coroa portuguesa. O

herrschliche Autorität steht hinter der Verantwortung zurück. Das stellt eine enorme Belastung dar. Er muss, als die verkörperte Heilsgarantie seine Untertanen, allezeit vital. Stark und gesund sein, das heisst auch physischen Makel, also nicht etwa blind, taub oder sonstwie behindert. Was er tut. Geschieht repräsentativ für das Volk, dessen Existenz er verkörpert und verbüßt, besitzt daher eine überhöhte, zeichenhaft Bedeutung, darf niemals dem Belieben anheimgestellt bleiben. Das hat verschiedene, für den König nicht unbedingt angenehme Konsequenzen. Das Volk schreibt ihm eine Vielzahl peinlichst zu beachtender Verhaltens- und Vorsichtmassregel vor, die ihn im Grunde weniger zum Beherrscher als zum Gefangenen seines Volkes machen. Vielfach darf er weder seine Residenz verlassen noch etwas zu sich nehmen oder an Gebauchsgütern benutzen, was ausserhalb des eigenen Reiches hergestellt wurde. Seiner hohen Krafthaltigkeit wegen, deren Abstrahlung für andere nur gefährlich sein könnte, wird vermieden, dass irgend jemand ausser seinen engsten Angerörigen und höchsten Würdenträgern ihn berühren oder sener ansichtig werden kann – weshalb sich Sakralkönig nur selten in der Öffentlichkeit zeigen und bei Audienzen etwa einen Gesichtsschreier tragen oder hinter einem Vorhang sitzen und vollends unsichtbar bleiben. Jede Verfehlung, jeder Schritt über den magischen Zirkel seines sakralen Dasiens hinaus würde die ihm Anvertauten in Gefahr bringen. Nur wenn der König sich strikt an die Vorschriften hält, sind Fruchtbarkeit und Leben gesichert, glaubt man gewuss sein zu können, dass es ausreichend regnen., reichliche Ernten geben und man von Ungemach verschont bleiben wird. Ausweiss der königlichen Vitalität und Kraft bilden zahlreiche Frauen, Kinder und sichtbarer Reichtum. Für den König stellt es insofern geradezu ein soziales Erfordernis dar, so wohlhabend wie möglich zu sein, über ein Heer von Sklaven und Bediensteten zu gebieten, ein aufwendiges Leben zu führen, ja grössmöglichen Luxus und Prunk zu entfalten – dem Glanz femäss in dem die Hofhaltung der Götter im Himmel ertrahlt. Denn natürlich spiegelt das makrokosmisch irdische Reich das mikrokosmische wider, wie der König selbst für den Himmelgott steht. Insofern liegt das eigene Reich immer im Zentrum der Welt, gebührt ihm an sich die Oberhoheit über alle anderen ringsum. In seinem Mittelpunkt hat der König selbst seinen Amtssitz, lodert das ewige Feuer, das man lediglich nach dem Tod eines Herrschers verlöschen lässt.

³ Ao serem batizados, os *mani* (reis) do Congo, tomou para si os nomes da família real portuguesa, espelhando desta forma a corte de Portugal no Reino do Congo.

trabalho missionário, sempre paralelo à expansão comercial, permitiu aos congolezes diversos conhecimentos, inclusive ritos de entronização, que passam a ter os reis congolezes, nos quais os sacerdotes católicos tiveram um lugar de destaque.

Os portugueses, no comando de Dom Afonso, o rei de Portugal, finaliza o autor, transformaram, pelas mais diversas práticas, o próprio Rei do Congo em uma figura clerical, quase um profeta, conhecedor do evangelho e da política de Portugal. Assim, o Reino do Congo passou a ser um espelhamento da corte de Lisboa, ascendendo do culto à natureza à cristandade, todo o povo congolês assimilou as práticas de Portugal, como reza a historicidade europeia.

Nesse contexto, Ki-Zerbo (1999), registra que o rei *Mbanza* Congo perde o seu nome africano e recebe, através do batismo, o nome de Afonso I, passando o seu reinado a compor as mesmas hierarquias que existiam na corte portuguesa, com príncipes, infantes, duques, marqueses, condes, viscondes e barões, com direito a igrejas e escolas. O governador da Ilha de São Tomé, Fernando de Melo, depois de conseguir monopolizar o comércio desde a costa da Guiné até o sul do Congo, controlou também o comércio de Dom Afonso (rei do Congo), que perde a autoridade, passando aos traficantes de escravos o controle do Reino do Congo.

Conforme Cascudo (2001), pelos séculos XV e XVI, efetivamente, o Manicongo (mani = rei) era uma força natural de mando, com suas alternativas de maior ou menor amplitude e influência, disputado pela concorrência dos chefes militares, duques, marqueses e condes, pelo modelo de Portugal. A coroa, nos derradeiros tempos, cabia pela escolha dos Pares e a continuidade do novo soberano dependia da confirmação dos barões. Ainda em 1700, o duque de Bamba, o marquês de Pemba e o poderoso conde do Sonho (Sioh), atendendo à Carta-Régia de D. Pedro II de Portugal, elegeram Rei do Congo a D. Pedro V, fundando a dinastia d'Água Rosada.

2 OS AFRICANOS SUBSAARIANOS⁴ EM PORTUGAL

A diáspora imposta aos africanos pelo tráfico de escravos, de acordo com Souza (2002), levou-os não só às Américas, mas, antes disso, a Portugal e às Ilhas

⁴ Abaixo do Deserto do Saara, dita África negra.

Atlânticas, nas quais, a produção de açúcar foi primeiro implantada pelos lusitanos. Postos a trabalhar sob regime forçado nas lavouras e nos serviços domésticos foram introduzidos no cristianismo. Apesar da presença africana em Portugal ser muito menor do que nas Américas, continua a autora, não deixando quase traços físicos da população ou nas suas tradições culturais, os escravos africanos buscaram formas de inserção na nova sociedade, o que fizeram combinando elementos das culturas em contato.

Saunders, (*apud* SOUZA, 2002), estudou aspectos da vida de escravos e libertos africanos em Portugal, nos séculos XV e XVI, traçando um quadro bastante parecido com o da América portuguesa, entre os séculos XVII e XIX, na vida cotidiana dos afazeres e atribuições servis. O autor destaca, entretanto, que era a herança africana o que mais distinguia os escravos, presente nas formas de falar, na música e na dança que tocavam quando se reuniam. Segundo seus dados, em 1563, o corregedor de Colares, a 25 quilômetros de Lisboa, acabou com uma “festa de negros”, onde fora eleito um rei. No entanto, se as festas de negros eram cerceadas pelas autoridades administrativas, algumas vezes, eram permitidas no âmbito das instituições religiosas, que aceitavam que celebrassem a Virgem Maria, vestidos à sua moda, com danças e ritmos africanos executados até nas Igrejas.

Em Souza (2002), observa-se a tentativa de explicar a adesão de africanos ao cristianismo através das feições comuns às religiões africanas e à católica, como o hábito de rezar em conjunto, o culto aos santos (identificados às divindades africanas), a condução dos ritos por um sacerdote e as procissões com danças. Destaca, ainda, que talvez o principal fator que levava à ‘conversão’ era que este era o caminho para a aceitação social:

Foram os dominicanos que promoveram, durante a Idade Média a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a recitação do terço. A intensa ação evangelizadora dessa ordem religiosa é tida por quase todos os autores que estudaram a irmandade do Rosário, como fator de disseminação de tal invocação entre os africanos [...] a escolha da invocação remetia às características do rosário, elemento que ligava diretamente a Deus aquele que pedia [...] Essa capacidade de unir o devoto diretamente ao alvo de sua prece, remete a outra explicação para o êxito do culto a Nossa Senhora do Rosário entre os negros, que seria a possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana [...] (SOUZA, 2002).

Saunders, (*apud* SOUZA, 2002), destaca diversas explicações na tentativa de entender as razões da adesão dos africanos às irmandades do Rosário, que tem sua origem em Portugal e, posteriormente, estende-se a América portuguesa, nesse sentido, é provável que a organização dos africanos e seus descendentes em irmandades leigas, foi um dos padrões sociais comum em todo território brasileiro, desde os tempos coloniais.

No entanto, devem-se evidenciar, também, os interesses próprios dos africanos em encontrar novas formas de organização, de um novo modo de vida, diante da nova situação estabelecida. Assim, a possibilidade dessas irmandades terem servido de fachada para práticas religiosas africanas, encontra voz, segundo Souza (2002) em Pedro de Azevedo, ao dizer que: “Ao chegarem a Portugal, os africanos fundaram associações mais ou menos secretas, cada qual com seu próprio rei”. Ressaltando que, mesmo não havendo documentação comprobatória de tais afirmações, não pode ser descredenciado o seu mérito, visto que as proibições relativas aos rituais africanos implicavam riscos de favorecer ameaças à ordem instituída. Nesse sentido, as estruturas de dominação objetivavam romper as hierarquias étnicas, observando o controle sobre as atividades da comunidade negra.

Tinhorão, (*apud* SOUZA, 2002), busca explicar a coroação de reis do Congo através da percepção dos negros em Lisboa, da importância que o reino do Congo assumia para as relações políticas e comerciais de Portugal, pois a relação entre o Congo e Portugal, nos primeiros anos, foram formalizadas pelo interesse mútuo no comércio. Neste sentido, os africanos buscaram frisar sua identificação com o reino africano para, assim, se afirmarem na sociedade que os oprimia. Os autos festivos de coroação de reis do Congo poderiam ter sido aceitos e realizados pela comunidade africana, em tradução teatral pelo “reconhecimento da importância do reino do Congo pelo poder real português”, e gozavam da aprovação e mesmo estímulo das autoridades, que neles viam uma forma de controle social e “abrandamento das contradições de classe”.

Tinhorão (1988), nos coloca a par de um termo de acordo de cooperação e comércio, baseado na bilateralidade usual entre soberanos cristãos, sendo estes o Manicongo Muemba Nzinga, que tomou por batismo o nome de cristão de Afonso I. Dom Manoel, que para atingir os objetivos comerciais, chegou a organizar em 1512,

uma embaixada de representantes do reino do Congo com a finalidade de apresentar ao Papa Júlio II o mani Afonso I, declarando espetacularmente a sua conversão e a do seu povo ao cristianismo, através de Portugal, e sua obediência a Roma. No entanto, essa teatralização não foi encenada, mas o importante é que os portugueses, na esfera das autoridades, davam reconhecimento do Congo negro no mundo cristão.

Do ponto de vista do negro congolês, levado para Portugal como escravo, Tinhorão (1988), declara que ao perceberem a repercussão dessas notícias reveladoras e a existência de entendimento praticamente de Estado para Estado, entre o rei português e os mani do Congo, este ato devia contribuir para um reforço da sua posição em face da sociedade. Assim, embora a sua origem tribal fosse a mais variada possível, a importância conferida por D. Manuel, e depois por D. João III, ao vasto Reino do Congo, forçosamente terá levado os escravos de Lisboa, oriundos das nações africanas ligadas politicamente ao chamado Manicongo, principalmente, aqueles que, na sua terra, chegaram a ter posição de destaque, a buscar, de alguma forma, o reconhecimento da sua superioridade sobre os demais.

A existência desse entendimento de Estado para Estado, entre o rei português e os mani do Congo, foi promovido sob a forma de uma espécie de espetáculo que traduzia teatralmente o reconhecimento da importância do Reino do Congo pelo poder real português era representado por um auto festivo em que africanos escravos reproduziam em Lisboa, as embaixadas tribais, realizadas originalmente no terreiro ou paço residencial dos reis do Congo, na África, para a escolha do seu rei suserano. Com a diferença apenas de que, agora, na sua distante versão teatral, o rei do Congo recebia uma coroa de lata (e não de barrete religioso original, o *impu*) e, das mãos de um padre, em lugar do chefe religioso africano, o Mani *Vunda* (TINHORÃO, 1988).

Assim, discorrem o autor, certas características históricas dessa tradicional comemoração da coroação de reis do Congo que, pelo menos em Lisboa e na cidade do Porto, chegaram, documentadamente, até as últimas décadas do século XIX, e permitiram uma reconstituição dos fatos e motivos da festa com boa aproximação da verdade histórica. Em relação à Espanha, Tinhorão expõe que, ainda no século XV, os reis católicos Fernando e Isabel, em despacho de 11 de novembro de 1478, já concediam a um negro de nome Juan de Valladolid, o título de

Mayoral, o que lhe dava a responsabilidade sobre os negros cativos e forros de Servilha, sujeitos pelo mesmo documento às suas decisões.

A partir desses fatos expostos, nada mais natural considerar, de acordo com Tinhorão (1988), o *status* político especial de que o Congo gozava em relação ao poder real português, realizando as encenações das festas da realeza daquele reino, tendo por atores a comunidade africana reunida em Lisboa, à volta da Confraria de Nossa Senhora do Rosário, gozando do beneplácito das autoridades. A documentação, embora rara nos séculos XVI e XVII, aparece, com freqüência, no século XVIII, e, já então, simultaneamente em Portugal e no Brasil.

3 A FIGURA DO REI DO CONGO NO VELHO E NO NOVO MUNDO

É relevante ressaltar que a eleição de reis negros esteve presente na constituição das novas comunidades no contexto da diáspora africana e da escravidão em muitas áreas do mundo. John Thornton, (*apud* SOUZA, 2002), baseado em relatos e documentos referentes aos primeiros tempos da colonização espanhola, aponta o costume das nações africanas terem o seu próprio rei ou governador, especificamente as nações congo, wolof, sape e barbesi. De acordo com esse autor, no começo da década de 1540, reparou que cada nação africana da ilha (Haiti), tinha seu próprio rei ou governador. E continua: em 1658, os funerais eram momentos de socialização, com o encontro de membros de uma mesma nação.

Roger Bastide, (*apud* Souza, 2002), destaca uma carta de 1753, do governador da ilha da Martinica, que falava de procissões dirigidas por um rei e uma rainha, seguidos pela família real e pelos ministros da corte, que, por frequentemente terminarem em desordem, foram suprimidas. Segundo Bastide, também na Jamaica, na Colômbia, na Venezuela, no Peru, no Uruguai e na Argentina, os negros tinham suas sociedades com reis e rainhas eleitos, servindo essas associações como centros para a manutenção de cultos africanos e, que também, combinavam ações de solidariedade relacionadas à morte ou a conquistas da liberdade; comemoração de datas religiosas com danças e música; atividades religiosas com maior ou menor presença de elementos africanos, sendo comum a possessão por espíritos.

Bastide (2002) continua, explicitando que, a partir dos relatos de Vicent Fidel López, e apesar do pequeno número de escravos africanos na sociedade argentina também existiu reis negros, pelo menos na primeira metade do século XIX. As primeiras nações conhecidas eram as do congo, moçambiques, mandingas e benguelas, cada uma com um rei, uma rainha, um presidente, um tesoureiro e um censor branco que devia verificar a contabilidade. Nos dias de festas, essas associações iam às ruas com seus estandartes, instrumentos de músicas africanas, dançando e cantando em suas línguas nativas. Se existiram até mesmo em Buenos Aires, onde era pequeno o número de africanos e a sua influência deixou poucas marcas, em Cuba se deu o contrário.

Segundo Fernando Ortiz, (*apud* SOUZA, 2002), a força e a presença das associações étnicas africanas foram intensas em Cuba, e a base da religiosidade afro-cubana se faz presente até hoje. Cabildos era o nome, pelo qual estas associações que agrupavam africanos de mesma etnia, eram conhecidas em Cuba. Além das festas, os cabildos cumpriam funções de apoio aos associados, socorrendo os enfermos, ajudando nos enterros, libertando os velhos. Com datação do século XVI e os últimos do século XIX, cada cabildo tinha seu rei, a quem também chamavam capataz ou capitão. Havia outros cargos de caráter cerimonial, entre os quais o do encarregado da bandeira. A grande festa dessa associação acontecia no dia de reis, 6 de janeiro.

De acordo com Alice Morse Earle, *citada por* Souza (2002), em Nova York, nos tempos da colônia, realizava-se uma festa chamada *Pinkster Day*, que acontecia também em Maryland e na Pensilvânia. Era comemorada durante uma semana entre os negros, com danças originais do Congo. Havia um chefe, o velho rei Charley, do qual diziam os mais velhos terem sido príncipe em sua terra natal. As mesmas festividades eram celebradas em Albany, foi descrita pelo Eights, segundo o qual Charley, o rei, era um “homem da Guiné”, de Angola, sendo lei o seu desejo. Os instrumentos e passos de dança africanos e frases em sua língua natal chocavam os espectadores brancos, que, entretanto, corriam para assistir ao divertimento negro.

4 O REI DO CONGO NO BRASIL

A socialização procura garantir um consenso perdurável no tocante aos traços mais importantes do mundo social. À medida que têm êxito, servem para atenuar ameaças, por esse o contexto da figura do rei do Congo em território brasileiro. O controle social procura conter as resistências individuais ou de grupo, dentro de limites toleráveis, que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social.

Koster (2002), em suas crônicas de viagem pelo Nordeste, nas primeiras décadas do século XIX, descreve a festa anual de Nossa Senhora do Rosário, na Ilha de Itamaracá, em Pernambuco, dirigida pelos negros, elegendo, nessa mesma época, o Rei de Congo:

Aos negros do Congo permitiram a eleição do Rei e da Rainha entre os indivíduos dessa nação. Os escolhidos para esses cargos podem ser escravos ou negros livres. Esses soberanos exercem uma espécie de falsa jurisdição sobre seus vassallos, da qual muito zombam os brancos, mas é nos dias de festa em que exibem sua superioridade e poder sobre seus companheiros. Os negros dessa nação mostram muito respeito para com seus soberanos (KOSTER, 2002).

Também, segundo Pio (1935), no ano de 1852, no dia 10 do mês de outubro, ocorreu, como em todos os anos, a concorrida festa da Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de Santo Antônio, na cidade do Recife. Esse festejo foi um dos mais importantes que marcaram a proximidade do 'natal recifense'. Naquela data, "as nações africanas saíam em grupos compactos, cada uma trazendo o seu governador à frente, vestido a militar e acobertado por uma imensa *umbrela*":

Os governadores que seguiam à frente faziam parte do que chamamos de 'hierarquia do Rei do Congo'. Tais Governadores de Pretos comandam tanto grupos étnicos quanto profissionais (podendo haver interfaces entre etnia e ofício, ou seja, determinado grupo étnico controlando uma profissão qualquer) e estão subordinados diretamente ao soberano. Percebemos claramente a representatividade das patentes negras. Apesar da sua anunciada informalidade e proibição, o exercício de poder, com os Governadores de Pretos em grande destaque, à frente aos seus subordinados, se manteve com densa efetividade. Quanto à caracterização militar, além da disciplina, pode ser provavelmente uma referência ao tradicional Terço dos Henriques, outra importante instância de poder dos homens pretos consorciada ao reinado e às irmandades (PIO, 1935).

Arrais (2004) diz das irmandades como um campo de conflito, por estarem sujeitas aos dois ramos da autoridade civil e religiosa. Somente a autorização civil de nada servia às irmandades, pois eram no domínio da fé, na manifestação católica dos rituais públicos que essas organizações encontravam o sentido de sua existência, porque era nesse campo que se esforçavam para conquistar um prestígio necessário a sua prosperidade.

A realização das festas religiosas, conforme Quintão (2002) traduzia a preocupação da Igreja Católica em atrair os africanos e seus descendentes. Por isso, aceitavam os seus costumes desde que pudessem adaptar-se ao catolicismo, recebendo uma nova interpretação. É o caso da tradição africana que, em alguns lugares do Brasil, fixava-se pela sucessão hereditária dos reis, substituída nas irmandades pelo sistema eletivo. Os reis passaram a ser eleitos pelos seus membros, o que lhes possibilitava maior obediência de seus súditos. Toda a organização dessa festa ficava sob a responsabilidade das irmandades, cabendo ao sacerdote apenas responder pela parte religiosa da cerimônia.

Nesse conflito, foi justamente fora das irmandades que o espírito religioso pareceu renovar-se. A perda da vitalidade dessas irmandades correspondeu à emergência de outro gênero de associação, inteiramente leiga, gozando de uma natureza exclusivamente civil, originada fora das circunscrições da Igreja, conforme apresenta Arrais (2004).

O fenômeno social do rei do Congo ao longo da história do negro no Brasil seguiu caminhos diversificados após a abolição da escravatura, neste contexto, reelaborados, sem que perdessem suas características identitárias. Assim, Gomes (2000) observa a assimilação em Minas Gerais dos cultos afro-brasileiros pelo catolicismo, norteados as diferenças de organização social, inclusive no que diz respeito à figura do rei do Congo: “A religiosidade do negro em Minas Gerais particularizou-se por causa da influência exercida pelas irmandades nas inclinações espirituais e materiais dos indivíduos”.

Uma das características das irmandades de negros era a eleição de reis e rainhas como forma de manutenção de antigas tradições culturais africanas. Cabia, também, a essas irmandades, em muitas ocasiões auxiliadas pelos senhores e outras confrarias, organizarem a festa de sua padroeira. Segundo Gomes (2000), o negro assumiu, no interior do catolicismo, uma postura ambivalente: aceitou os

modelos cristãos, mas regidos, até inconscientemente, pelas matrizes de seus antepassados da África. A manutenção de uma religiosidade africana em Minas Gerais, por um processo de resistência, que não rompeu a face do catolicismo, ao contrário, organizou-se nos meandros dos cultos católicos, diferente do perfil delineado pelo rei do Congo em Pernambuco, que se ancorou na religião de matriz africana.

As festividades religiosas em Minas Gerais, na atualidade, que dizem respeito à coroação do rei do Congo, estão inseridas nos limites dos cultos católicos. Souza (2002) nos lembra que, com a perda de importância das irmandades e o maior controle da Igreja sobre as formas de exercício de fé, as festas de rei do Congo ficaram restritas a alguns grupos que mantiveram padrões tradicionais de sociabilidade e religiosidade, principalmente, em cidades pequenas, nas quais os processos de desenvolvimento não chegaram com a força que tiveram nos centros econômicos do país:

A congada é uma festa de devoção, um ritual sagrado, embora o profano a ela se associe. O registro mais antigo da ocorrência em Minas Gerais pertence a André João Antonil, que por lá esteve de 1705 a 1706. Em sua obra publicada em 1711, deu notícias do costume dos negros de criarem reis, juizes e juizas, por ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (MARTINS, 1991).

A fraternidade de Nossa Senhora do Rosário e dos Santos pretos, entre os quais São Benedito e Santa Efigênia, é constituída, em Minas, por oito “guardas” ou folgedos a saber: “candombe, moçambique, congo, vilão, marujos, catopês, cavaleiros de São Jorge e caboclinhos” (MARTINS, 1991). Conforme reza a tradição, partiram do “candombe” todas as “guardas”. Mas é importante frisar que essas manifestações nasceram em diferentes épocas, sendo o congo o mais velho dos festejos.

Dentre todas, Martins (1997) destaca, no entanto, o Congo e Moçambique. Nas festividades, a guarda de Moçambique é o que conduz as majestades, as coroas e os coroados, e o que representa o poder espiritual maior nos rituais reencenados anualmente. Poder esse que emana dos tambores sagrados e que guia o rito comunitário. Os Congos são os que iniciam os cortejos e abrem os caminhos, rompendo, com suas espadas e/ou longos bastões coloridos, os obstáculos, representam o espírito guerreiro.

Martins (1997) referenda que, durante as celebrações, os reis e as rainhas são os líderes do cerimonial, numa estrutura de poder embasada em posições hierárquicas rígidas. Atualmente, de acordo com Martins (1997), algumas comunidades apresentam um grande séqüito composto por rei e rainha congos, reis perpétuos, rainha de Santa Efigênia, rainha de Nossa Senhora das Mercês, rei de São Benedito, reis festeiros, além de príncipes e princesas. No passado, entretanto, apenas os pares de reis congos e reis festeiros eram comuns no Império dos congados. Com exceção dos reis festeiros, substituídos a cada ano, todas as demais majestades são vitalícias e de linhagem tradicional do congado. Assim:

Nessa hierarquia, destacam-se o rei congo e a rainha conga, as majestades mais importantes e as coroas mais veneradas. Enquanto os outros reis e rainhas representam Nossa Senhora do Rosário e outros santos do panteão católico, os reis congos simbolizam, além dessa representação, as nações negras africanas. Essa ascendência é traduzida pelo papel ímpar e singular que desempenham nos rituais e funções, e pelo poder com que sua coroa e paramentos são investidos [...] Outros reis e rainhas podem ser até brancos, mas os reis congos devem ser negros (MARTINS, 1997).

Esta organização social distinta, os reinados negros, segundo Martins (1997), podem ser lidos como um microssistema que opera no interior do macrossistema, dramatizando um modo de reelaboração secular e religioso diverso, inscrito no cotidiano das comunidades, expressão de uma cosmovisão e de uma vivência do sagrado singulares. A sintaxe que organiza os ritos e toda a representação simbólica deriva-se da narrativa fundadora, tecida pelo cruzamento do texto católico com repertórios textuais de arquivos ágrafos africanos, reencenados como um texto terceiro pela tradição oral.

Em Pernambuco, desde o século XIX, de acordo com Guillen (2007), as posturas municipais da cidade do Recife insistiam em proibir os batuques dos negros, enquanto eles teimavam em mantê-los, revelando que, entre proibições, conflitos e batidas policiais, as práticas culturais de origem africana, fossem elas batuques religiosos ou festivos, encontravam, nos interstícios sociais, espaços para negociação e manutenção dessas práticas.

O maracatu-nação tradicional ou de baque-virado tem como seguidores, em sua grande maioria, os fiéis do culto afro-brasileiro, da nação nagô. A boneca usada nos cortejos, chama-se calunga, e mesmo sendo um elemento de origem banto, no maracatu-nação tradicional representa o próprio orixá, protetor da agremiação,

recebendo os axés e a veneração do grupo, continuando uma tradição afro-angolana, em que a boneca é a representação do poder local, através dos ancestrais, de acordo com Costa e Silva (1996). A Calunga, também chamada de boneca, liga-se ao cortejo das nações africanas, do qual se originou o maracatu no Recife, a partir da primeira metade do século XIX, segundo esclarece o autor: "Mantendo-se em segredo, os vínculos entre grupos ambundos, num segredo auxiliado pela ignorância dos senhores de escravos, tinham os chefes vendidos [escravos] de mostrar a fonte do seu poder - e já agora também penhor de unidade do grupo ao Brasil -, a calunga". As bonecas recebem nomes próprios e tratamento de divindade: Dona Clara, Dona Isabel, Dona Emília, Dona Leopoldina, Dona Joventina, etc.

A música vocal denomina-se toada e inclui versos com procedência africana. Seu início e fim são determinados pelo som de um apito. O tirador de loas⁵ é o cantador das toadas, a cujo comando os integrantes respondem ou repetem. O instrumental, cuja execução se denomina toque, é constituído pelo gonguê, tarol, caixa de guerra e zabumbas.

É formado pelas seguintes figuras: rei, rainha, dama de honra da rainha, dama de honra do rei, príncipe, princesa, ministro, embaixador, duque, duquesa, conde, condessa, vassallos, damas de paço (que portam as calungas durante o desfile do maracatu), porta-estandarte, escravo sustentando a umbrela ou pálio (chapéu-de-sol que protege o casal real e que está sempre em movimento), figuras de animais, guarda-coroa, corneteiro, baliza, secretário, lanceiros, brasabundo (uma espécie de guarda-costas do grupo), batuqueiros (percussionistas), caboclos de penas e baianas.

Do ponto de vista da organização do grupo, vale ressaltar que tanto o rei como a rainha têm que estar ligados ao dirigente de terreiro de candomblé ou xangô, segundo Real (1990). Os demais integrantes podem ou não ser filiados ao terreiro. Além da boneca, outras figuras são usadas como símbolos dos grupos, como por exemplo, o elefante no Maracatu Elefante e o leão, no Leão Coroado.

Neste contexto, muitos maracatus-nação tradicionais, como outras agremiações, nasceram na década de 30, do século XX, no Estado Novo. Os terreiros de candomblé ou xangôs camuflavam-se em ensaios de folguedos

⁵ Homem que é responsável pelos cânticos entoados no desfile do maracatu.

carnavalescos, sendo os rituais religiosos realizados em cômodos escondidos. Muitas sedes de agremiações de clubes de frevo e maracatus foram fundadas no intuito de resguardar as tradições da religião africana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, para se entender a História do Brasil, principalmente das camadas populares, não é possível desconsiderar a “tradição” africana. No entanto, não se pode fazer uma transposição mecânica e simples de tradições africanas para o Brasil, levando em conta o fato de ser a África, dinâmica e diversa em todos os sentidos. Essas tradições foram aqui resignificadas, mas ainda assim continuam a operar numa outra lógica, que não a ocidental.

As raízes africanas, ligadas diretamente à exaltação dos reis e chefes tribais, têm, em seu arcabouço, a influência cultural portuguesa. Para tanto, compreender esse fenômeno social e religioso da instituição do rei do Congo é percorrer uma parte da História da África e a contribuição da cultura banto na civilização brasileira.

Quando as coroações dos reis do Congo perderam a sua razão de ser, deixando de ser aquela ‘autoridade’, diante da nova ordem social, buscando a preservação identitária, a tradição ganha as ruas do Recife, através do cortejo do rei do Congo, agora transmutado para a instituição do maracatu-nação tradicional, que passaram a desfilar nos dias dedicados aos Santos Reis, Nossa Senhora do Rosário e durante o período carnavalesco. O novo cortejo obedecia à mesma formação do séquito dos Reis Negros, dispendo de hierarquia e comando, mas agora incorporada a um novo vínculo religioso dos terreiros de xangô.

O maracatu-nação tradicional, na sua encenação carnavalesca, guarda lembranças de gerações passadas, unidas por um laço de parentesco simbólico e social. A coroação dos reis do Congo, para além de uma figura política, é uma figura que retrata e resgata uma procedência. Das congadas e dos maracatus, a figura do rei constrói, no imaginário de gerações, a identidade do povo afro-brasileiro.

THE KING OF CONGO'S FIGURE TRAJECTORY

Abstract

This paper focuses on the trajectory of the "figure of the King of Congo", which have its origin in the African socio-political institution in the Kingdom of Congo, existing in Africa centuries ago. The establishment of kingdoms or empires, before the arrival of the Portuguese, and the figure of this king introduced the Portuguese metropolis in fifteenth century, for a formulation of a theatrical Congolese embassy. In this context the actors had the African community gathered in Lisbon around the Confraternity of Our Lady of the Rosary, which had the blessing of the authorities. The documentation, though rare in the sixteenth and seventeenth centuries, appear frequently in the eighteenth century and in Portugal and Brazil, that inserted theatrical play by the authority of the Catholic Church as the institution that legitimizes the power of the king. This figure comes from the king of Congo in Brazilian territory and occupies its new scene of action, until the nineteenth century as a mediator and in the twentieth century is found represented in various institutions exemplified in this space in Minas Gerais and Pernambuco.

Keywords: King of Congo. African-Pernambuco culture. African-Brazilian religion. Maracatu. Africa.

REFERÊNCIAS

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- ARRAIS, Raimundo P. A. **O pântano e o riacho: a formação do espaço público no Recife do século XIX**. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África**. São Paulo: Global, 2001.
- COSTA e SILVA, Alberto da. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1996.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Negras raízes mineiras: os Arturos**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-nação entre os modernistas e a tradição: discutindo mediações culturais no Recife dos anos 1930 e 1940. *In*: LIMA, Ivaldo Marciano de França ; GUILLEN, Isabel Cristina Martins (org.). **Cultura afro-**

descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós. Recife: Bagaço, 2007, p. 147-178.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. 11. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2002.

MARTINS, Saul. **Folclore em Minas Gerais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1991.

MARTINS, Ieda Maria. **Afrografias da memória:** o reinado no jatobá. São Paulo: perspectiva: Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997 .

MÜLLER, Klaus E. ; RITZ-MÜLLER, Ute. **Soul of Africa:** magie eines kontinents. Köln/Deutschland: Könermann Verlagsgesellschaft mbH, 1999. p, 82-83.

PIO, Fernando. **Meu Recife de outrora**. Recife: Casa Mozart, 1935.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irandades negras:** outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890). São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

REAL, Katarina. **O folclore no carnaval do Recife**. 2. ed. Recife: Fundaj; Massangana, 1990.

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

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal:** uma presença silenciosa. 2. ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1988.