**A RAINHA DE CONGO: NARRATIVAS, PERFORMANCES E CIRCULARIDADE CULTURAL DOS NEGROS DA CIDADE DE FORTALEZA, CEARÁ, BRASIL (1870-1889).**

*Communication présentée lors du VI Congrès du CEISAL (Consejo Europeo de investigaciones sociales de América Latina.) 30/06 à 3/07/ 2010 à l´UTM de Toulouse (França).Publiée ensuite au Brésil sous la forme :*

*RIBARD, Franck.. A Rainha de Congo: narrativas, performances e circularidade cultural dos negros da cidade de Fortaleza, Ceará, Brasil (1870 - 1889). In: BRANDÃO, Gilda Vilela; MARTINS, Ana Claudia Aymoré; WOJSKI, Zygmunt. (Org.). Corpo, literatura e cultura. Espaços Latino-americanos da escravidão. Maceió: EDUFAL, 2011, p. 117-132.*

Prof. Dr. Franck Ribard\*

***RESUMO:*** *Abordando alguns gêneros da representação dos Reis de Congo em Fortaleza (Ceará), a minha atenção se volta para a circularidade cultural que existia nesta cidade, no final do século XIX, entre “territórios negros” tais quais: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (rituais de coroação dos Reis de Congo); os reisados de Congo (período natalino) e o maracatu (no carnaval) que emergiu nesta época. Nesta abordagem, através da observação de fontes diversas, o que me interessa é compreender o surgimento da figura eminente da “Rainha de Congo”. Analisando diferentes narrativas, aparece a afirmação progressiva do caráter central deste personagem no seio das manifestações abordadas, do seu estabelecimento como “corpo mítico”, mas também como “corpo político”, instituído pelo ritual de coroação que delimita, na véspera da abolição da escravidão e do advento da República, uma soberania simbólica, elemento central, até hoje, da expressão afro-cearense do maracatu.*

***PALAVRAS CHAVES:*** *negro, Ceará, memória, maracatu, rainha.*

***RESUMÉ****: Abordant certains genres de la représentation des Rois de Congo à Fortaleza (Ceará), mon attention se tourne vers la circularité culturelle qui existait dans cette ville, vers la fin du XIXéme siècle, entre des « territoires noirs » tels que : la Fraternité de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (rituels de couronnement des Rois de Congo) ; les reisados de Congo (période de Noël) et le maracatu (pendant le carnaval) qui apparait à cette époque. Dans cet abordage, à travers l´observation de différentes sources, mon intérêt est de comprendre l´apparition de la figure centrale de la « Reine de Congo ». Analysant différentes narratives, apparait l´affirmation progressive du caractère central de ce personnage au sein des manifestations abordées, de son établissement comme « corps mythique », mais aussi comme « corps politique », institué par le rituel de couronnement qui délimite, à la veille de l´abolition de l´esclavage et de l´avènement de la République, une souveraineté symbolique, élément central, jusqu´à aujourd´hui, de l´expression afro-cearense du maracatu.*

***MOTS-CLES****: noir, Ceará, mémoire, maracatu, reine.*

***ABSTRACT:*** *Approaching some representation´s genders of the Reis de Congo in Fortaleza (Ceará), my attention turns to the cultural circularity that existed in this city, in the late nineteenth century, between “black territories” like: Brotherhood of Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (Kings of Congo´s coronation rituals), Reisados de Congo (Christmas time) and the maracatu (during the carnival) which appears in this period. In this approach, observing differents sources, my interest is to understand the emergency of the eminent personage of the “Congo´s Queen”. Analysing differents narratives, a progressive affirmation of the central character of this personality appears in the middle of the studied expressions, like her establishment as a “mythical body”, and as a ”political body” too, instituted by the ritual of coronation which define, on the eve of slave abdication and republic declaration, a symbolic sovereignty, central element, until today, of the afro-cearense´s maracatu expression.*

***KEYWORDS:*** *black, Ceará, memory, maracatu, queen.*

Uma constância na história da sociedade colonial e imperial brasileira é a **dependência** em relação ao trabalho escravo que configurou uma sociedade marcada pela dicotomia escravo / livre e influenciada pelos aportes constantes dos contingentes africanos trazidos a força para recompor e garantir os estoques de mão de obra escrava, base fundamental do funcionamento da sociedade. A independência do país, em 1822, não desmentiu a situação, a escravidão sendo abolida oficialmente, depois de muitas lutas e revoltas, apenas nas vésperas do advento da república, em 1888. Se desde a década de 1970 e ainda mais 1980, em particular sob o impulso da História Social, a escravidão, o seu papel na economia brasileira e, sobretudo, as experiências sociais dos escravos foram objetos de estudos sistemáticos, pode-se dizer que as tendências historiográficas mais recentes deixam clara a necessidade de um enfoque histórico renovado sobre a importância das relações entre o Brasil e a África, das dinâmicas do «Atlântico Negro» (Gilroy, 2001), como elementos determinantes na formação social e cultural do Brasil.

Deste ponto de vista e baseado nas conquistas de pesquisas (Florentino, 1997; Alencastro, 2000; Reis, 2003) que, enfatizando a diversidade e a complexidade destas relações bilaterais africano-brasileiras, redefinem os termos da visão clássica e circular do «triângulo negreiro», me interessa salientar o caráter de **interdependência** entre as trajetórias históricas da costa ocidental africana e do Brasil[[1]](#footnote-1).

Em particular e aproximando-se do tema específico deste trabalho, esta colocação revela-se importante na perspectiva de compreender a virulência das vertentes, tradições, manifestações culturais, religiosas ou místicas genuinamente brasileiras que tomam como ponto de partida o culto, a ancestralidade, a reverência ou a memória, sempre re-atualizados, reinterpretados e re-significados, desta relação com a África, que magnificada, sonhada, inventada, inconsciente ou negada, se constitui como um traço e uma referência indeléveis.

Resta lembrar, próximo do bicentenário da **independência** política do Brasil, que a manutenção e a transmissão das matrizes e tradições afro-brasileiras sofreram (como, alias, ainda sofrem) da repressão e do estigma ligados à imagem do negro, escravo africano, escravo brasileiro (crioulo), forro ou liberto e mais tarde homem livre que remetiam a um continente associado, no imaginário social «eurocentrado» dominante, à barbaridade ou, no mínimo, ao atraso.

Este aspecto configura o caráter genuinamente brasileiro destas experiências negras, como permite entender as estratégias, os dispositivos e as adaptações constantes que foram necessárias para manter vivas tradições que, se chegaram até hoje através das dinâmicas da oralidade, tem o seu registro passado na escrita, sobretudo no olhar e na narrativa externos dos viajantes ou dos memorialistas.

São estes elementos, que permitiram situar a minha colocação dentro do tema geral do evento, que se apresentam como dados iniciais da problemática abordada na pesquisa que interessa certas dinâmicas culturais negras da cidade de Fortaleza (Estado do Ceará. Brasil) no final do século XIX.

Adentrando nestes universos, me interessa em particular discutir a importância de determinadas figuras simbólicas que permitem entender as dinâmicas de circularidade cultural (Bakhtin, 2002), de transmissão cultural e de manutenção da memória coletiva negra cearense.

Meu objetivo é de refletir sobre o deslocamento, operado pelos negros, dos rituais de coroação dos Reis de Congo do âmbito original da Irmandade do Rosário (culto católico a Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos realizado em outubro), para o ciclo natalino (apresentação dos autos de Reis de Congo no dia dos Reis, festa mais abrangente reunindo diferentes manifestações) e por fim para o período carnavalesco através da emergência, a partir dos anos 1880 do Maracatu. Vale ressaltar que me interessa de forma mais específica focalizar a analise sobre os significados ligados à perenidade das figuras da corte real, da calunga[[2]](#footnote-2) e do sentido da manutenção do poder simbólico representado por estas figuras nos diferentes espaços analisados. Em particular, abordo a questão da transmissão da memória, das loas[[3]](#footnote-3) e autos, das lógicas em ação no processo de resistência / afirmação identitária negro-cearense através da “performance”(Zumthor, 1987) e do caráter central da referência/reverência ao “corpo do Rei / Rainha” (Balandier, 1997).

A falta de documentação oficial ou de registros produzidos pelos negros, na época, faz das narrativas elaboradas pelos memorialistas que assistiram e descreveram as manifestações abordadas, uma documentação valiosa, mas cuja interpretação deve levar em consideração a natureza e a lógica de produção deste tipo de escrita onde as problemáticas da memória e do preconceito racial característica do período, surgem como constantes.

Como podemos ver, aparece como imprescindível uma breve contextualização histórica do período abordado, necessária à compreensão do processo estudado, tanto do ponto de vista dos termos gerais das relações interétnicas, das fontes utilizadas, como da possibilidade de apreender sentidos e significados, sempre desenvolvidos dentro de um contexto (Thompson, 2001).

**Abolição cearense ou a abolição do negro no Ceará**

O Estado do Ceará, auto proclamado “Terra da Luz” em referência ao pioneirismo na abolição da escravidão no Brasil[[4]](#footnote-4) e ao suposto humanismo, herdeiro do iluminismo, que ele teria demonstrado na ação gloriosa do movimento abolicionista, tem na memória e na celebração deste momento histórico um dos seus maiores símbolos da história oficial.

Muitas vezes associada, na historiografia clássica (Instituto Histórico, Antropológico e Geográfico do Ceará), à luta heróica do movimento abolicionista cearense, a abolição consagrou-se em versos, cerimônias e comemorações épicas como lugar-comum de uma visão histórica (Oliveira, 2001; Sousa, 2006) que não resiste a uma análise mais atenta.

Os termos do discurso abolicionista cearense abordam o negro apenas como “vitima” e objeto da luta emancipacionista de um movimento muito mais interessado no seu posicionamento político do que na própria condição do escravo ou do contingente negro.

Aliás, neste discurso, a negação do escravo como sujeito e o estigma que ele carrega estendem-se, de forma geral, ao negro, na medida em que estas duas categorias se confundem ou aparecem como sinônimas, apesar da realidade histórica revelando que a proporção de negros e pardos livres no Ceará sempre esteve bem superior aos escravos, particularmente após seca de 1877, quando do tráfico (ilegal) interprovincial (Sobrinho, 2005) de escravos para o sul cafeeiro[[5]](#footnote-5).

Neste sentido, no Ceará, a abolição precoce do elemento servil, em franco declínio a partir do final da década de 1870, decretou a “invisibilidade” do negro cearense muito mais do que a abolição da exploração escravocrata.

De fato e sem querer negar a importância simbólica da abolição da escravidão, a questão da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, já contextualizada pela representatividade muito reduzida do contingente escravo na década de 1880, traz a necessidade de avaliar os mecanismos que determinaram a perenidade das relações assimétricas existindo entre ex-escravos e ex-senhores.

A política pós-abolicionista de controle e de coerção em direção aos ex-escravos e aos chamados “vadios”[[6]](#footnote-6) não permite dúvidas quanto a importância, por parte dos segmentos privilegiados da população, de conservar a sua disposição uma mão de obra barata e que não tivesse muito recurso para mudar de situação. Desta forma, a estrutura das famílias fortalezenses do final do século XIX, percebida através de documentos como os Arrolamentos da População[[7]](#footnote-7), revela um dado interessante: a propensão clara da transformação do escravo em criado, muitas vezes permanecendo na mesma casa.

Acompanhando o controle da mão de obra, as últimas décadas do século XIX viram a acentuação do processo institucional de repressão contra as manifestações culturais negras fortalezenses que, no imaginário da elite, remetiam ao tempo da escravidão, associada ao atraso e à barbaridade e não condizendo com o projeto de civilização de uma sonhada Paris Tropical.

Assim, os antigos sambas, das ruas e das casas, os autos de Congos e os Bumba-meu-boi passaram a sofrer uma perseguição policial sistemática, obrigando os seus sujeitos a desempenhar estratégias de adaptação e de resistência à norma (Marques, 2008), como veremos mais adiante.

O processo de romanização da igreja católica[[8]](#footnote-8), buscando extirpar o peso dos leigos na instituição e voltando-se contra certas irmandades, aparece como outro aspecto importante das políticas que iriam atingir as manifestações e organizações negras fortalezenses neste período.

A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, cujo Termo de Compromisso de 1871[[9]](#footnote-9) já não contém mais as funções do Rei e da Rainha (de Congo), vê nas décadas de 1880 e 1890 a interdição do pedido de esmola em nome da Irmandade e a espoliação dos seus bens (casas...) através da separação do culto a Nossa Senhora do Rosário (igreja), da Irmandade, tradicionalmente responsável pelo culto (Rodrigues, 2005). Neste sentido, o advento da República e o re-ordenamento das relações entre a Igreja e o Estado, bem como do espaço urbano contribuíram para o desaparecimento da irmandade neste período.

**Deslocamentos e resistência festiva negra no período pós-abolição.**

Dentro dos elementos que permitem pensar os processos de adaptação e de resistência às novas tendências descritas, por parte dos negros, livres, ex-escravos e da população que se juntava a eles, surgem alguns momentos importantes, alguns deslocamentos diversos das manifestações abordadas que devemos apresentar, antes de poder interpretar as dinâmicas da festa afro-cearense, suas modalidades de expressão cultural e de celebração festiva neste final do século XIX.

Um primeiro deslocamento importante (décadas de 1870 e 1880) concerne a festa de coroação dos Reis de Congo, no âmbito da Irmandade, que acontecia tradicionalmente no mês de outubro (culto de N.S do Rosário) e que passa a incorporar o período do ciclo natalino[[10]](#footnote-10). O termo de compromisso da Irmandade de 1871, na sua seção «Das festividades» já dava indícios desta mudança de calendário que iria se sistematizar.

Art 36. Na primeira dominga de Outubro de cada anno se fará, com a devida pompa e solemnidade, a festa de N. S. do Rozario; e quando por algum incoveniente não possa ter lugar nesse dia, a meza transferirá para a primeira oitava do natal, ouvindo o Parocho da freguesia[[11]](#footnote-11).

Assim, se a festa continuou a guardar um laço simbólico importante com a igreja do Rosário, aos poucos ela ganhou autonomia num período do ano marcado pela presença de outros autos populares como os fandangos, pastoris, bois, reisados, Congos...

João Brígido, figura marcante do final do século XIX, intelectual, escritor e jornalista, descreve nas suas memórias a abrangência desta manifestação que congregava os negros da cidade:

Os negros eram autonomos, uma vez por anno, - dia de Reis. Um dos mais influentes envergava o manto, punha corôa e tomava o sceptro, exercendo a realeza de papelão.

A rainha e a côrte o seguião á egreja do Rosario, e havia rufos de caixa, e repiques de sino. O vigario, com o clero, vinha receber a comitiva, à porta da egreja, de hysope e caldeirinha.

Nesse dia, a pragmatica concedia muitas regalias aos pretos, e não era uso apanharem. Ao contrario, o Rei do Rosario tinha até a prerrogativa, concedida pela justiça, de soltar um preso!

O dia de Reis era um dia de gala e *batúques*, dançava-se *o carréga-em-baixo* todo o santo dia, ao bater d'uma caixa, ao rufar d'um pandeiro. Comia-se muito dôce *de fôlha*, bebia-se *aluá*, e apparecia tambem algum vinho para os homens, para as damas – *alicôr*.

Havia reunião solemne da confraria, apparecendo enfeitados machos e femeas. Presidia o rei, e assentavão-se todos em cadeiras de espaldar com tampos de sóla, bordada, às vezes, bem bonitas. A negraria *rababú* ocupava bancos de madeira, formando côrte ás damas aderessadas de collares de contas vermelhas, grandes brincos de pedras verdes e azúes, em metal dourado, annéis de tambáque, e outros enfeites, entre os quaes sobresahião as fitas das quaes um carretel custava meia pataca!

Era um dia de autonomia para os pretos, o da festa do Rosario; mas, às vezes, esta lhes dava na cabeça (Brígido, 1899, p 119-120).

Mesmo sem fazer referência, de maneira direta, ao cortejo e à cerimônia de coroação dos reis, momentos fortes da festa, Brigido deixa clara a importância do casal real que era eleito no seio da irmandade e remetia, simbolicamente, aos antigos reis católicos do Reino de Congo, aliados africanos da monarquia portuguesa. Chegando a abolição da escravidão (1884 no Ceará) e o fim da monarquia no Brasil (1889), a festa dos reis de Congo, considerada por muitos de «outro tempo», desapareceu enquanto tal, os seus símbolos sendo re-instrumentalizados em outras formas, gêneros festivos e linguagens.

Os jornais da época, por exemplo, permitem identificar o sucesso dos autos de Congo, outro antigo folguedo popular “colocando em cena”, nas praças e nas ruas, a narrativa das guerras /embaixadas dos reis e príncipes católicos do antigo Reino do Congo com a Rainha Ginga[[12]](#footnote-12) (Angola) e a sua tendência de se apresentar, cada vez mais, em recintos fechados, cobrando ingressos.

Anúncios

Congos

Alerta rapasiada!

Cabeças falantes!

- Raymundo Gurgulho –

A voz de trovão

Joaquim Xavier

Nas fúrias de imperador

O director deste brinquedo dará uma representação em beneficio da caixa – MONUMENTO SAMPAIO.

Promete a maior novidade.

Preços e horas do costume. [[13]](#footnote-13)

A busca de legitimidade por parte destes Congos, nestes tempos conturbados para os folguedos negros, fica patente nos empreendimentos do famoso negro Joaquim Xavier ou Xavier do braço cortado, antigo procurador da Irmandade do Rosário e diretor de Congos que, através das apresentações do seu Congo buscava arrecadar fundos para o projeto cívico e patriótico de erguer uma estatua à memória do General Sampaio (herói da guerra do Paraguai)[[14]](#footnote-14).

Infelizmente, não posso aqui reproduzir e analisar a totalidade destes autos, bastante longos e ricos em episódios que foram transcritos ou descritos por memorialistas como Gustavo Barroso (1949), Otacílio Azevedo (1992) ou JoãoNogueira (1980). Prefiro privilegiar observações que se referem a elementos pertinentes em relação à problemática trabalhada.

Os autos de Congo consistiam numa representação dramatizada, teatralizada de episódios históricos africanos, baseada numa narrativa, com partes cantadas, fazendo intervir vários personagens interpretados por atores. Apesar de remeter à história africana e de constituir uma tradição antiga, os autos de Congo devem ser percebidos como uma visão romanceada, re-significada dentro do contexto histórico e da performance, deste continente e dos eventos encenados. Neste sentido, a interpretação dos atores e a dimensão simbólica da ação dos personagens revestiam uma importância certa do ponto de vista da produção de significados.

Assim, além das referências introdutórias concernentes o quotidiano dos negros no período[[15]](#footnote-15), que revelam o processo criativo de re-formulação e de re-contextualização da base narrativa, a presença do Rei de Congo e dos seus filhos revela-se central na ação dos autos, aparecendo também a figura importante da Rainha Ginga, representada por seu embaixador.

O enredo básico apresentava as desavenças e o conflito bélico realizado entre o Reino de Congo e as forças da Rainha Ginga, que terminavam com a vitória desta última e a derrota do Rei de Congo. A força e o prestigio da Rainha surgem como elementos claros na expressão dos personagens. Na fala do Embaixador desta:

Minha Rainha é grande Rei,

É um gigante de figura:

Cada golpe que ela dá

Um leva pra sepultura.

Minha Rainha é grande Rei,

Com ela não se vai falar,

É Rainha de Matamba

Imperatriz de Cabinda (Barroso, 1949, p 208).

A prevalência da figura da Rainha está confirmada pelo surgimento dos maracatus (1880/1890), oriundos certamente dos antigos cortejos de negros (Barroso, 1989) que se deslocavam e que acompanhavam o desfile dos Reis de Congo da igreja do Rosário, lugar da coroação, até a casa alugada («Paço» significando «Palácio») onde acontecia o baile em homenagem a estes. No jornal O Libertador do 7/01/1889, encontra-se uma descrição deste roteiro, apresentado já como uma coisa do passado:

Ao uso de tirar os Reis no 6 de Janeiro, junte-se-lhe que este era o grande dia dos pretos, de saudosa memória. O Rei e a Rainha d´elles iam à missa ao Rosário. D´ ahi, ao Paço, uma casa alugada para o festejo, com todos os seus súbditos, que era toda a negrada captiva da cidade. Branco ia para a cosinha, se queria comer. As mulatas punham sapato Luiz XV e vestido de princeza.

A noite grande baile. Para os pretos plebeus, maracatu e samba. Iam ao Paço dançar os congos e o bumba meu boi[[16]](#footnote-16).

Neste relato anônimo, é interessante notar a justaposição de gêneros como Congo, Bumba-meu-boi, samba e maracatu na festa dos reis de Congo que enfatizam a natureza do substrato cultural negro fortalezense e permite compreender certas dinâmicas da circularidade entre estas manifestações.

O Maracatu configura-se, então, como uma manifestação que se inscreve, desde no inicio, na lógica de celebração, proteção e respeito da soberania dos Reis de Congo entronizados nos rituais de coroação. Com o desaparecimento da irmandade e dos rituais de coroação no seu seio, foi operado outro deslocamento que nos permite identificar a presença destes maracatus nas manifestações do entrudo[[17]](#footnote-17) onde emerge, em particular, o papel central da Rainha na estrutura da corte real.

Assim, Gustavo Barroso, nas suas memórias do final do século XIX, descreve os maracatus do Outeiro e do Morro do Moinho, bairros próximos do centro da cidade:

O que eu gosto no carnaval é não ir ao colégio e ficar o dia inteiro brincando na calçada do nosso sobrado a ver passar os mascarados. Às vezes, dou um pulo ao Passeio Público e apanho na Caio Prado um bocado dos confetti jogados na batalha da véspera, com o qual faço outras batalhas em casa. Deram-me uma máscara de palhaço que ponho à cara e falo fanhoso, fazendo medo aos meninos menores do que eu. É uma forma de vingar-me do pavor que me fazem os maracatus do Outeiro ou do morro do Moinho, quando descem pela cidade. São duas filas de negros cobertos de cocares escuros, com saiotes de penas pretas, dançando e cantando soturnamente ao som dos batuques e maracás, uma melopéia de macumba: ‘Teia, teia de engomá! Nossa rainha mode coroá! Vira de banda! Torna a revirá!’ Corro e vou esconder-me até não mais ouvir o som do ganzá e do batuque do maracatu. São as duas cousas que mais me apavoram: o maracatu e o corredor de entrada do nosso sobrado, à noite (Barroso, 1989, p 37).

Vale ressaltar, além do olhar de estranheza e de medo do autor provocado pela visão do maracatu, a transcrição de versos cantados que, como em outros escritos da época, indagam a mistura de palavras africanas inseridas numa base de português popular. Sem pretender traduzir literalmente tais versos, cujo sentido exato certamente escapava da memória dos negros - sem por isso prejudicar a «eficácia» de tais formulas- e cuja transcrição pode ter sofrido alterações, é possível inferir que se tratava de palavras antigas, oriundas dos rituais de coroação da Rainha e celebrando com tambores («engomá»[[18]](#footnote-18)) a entronização desta última[[19]](#footnote-19). O ritmo da evolução dos negros do maracatu “dançando e cantando soturnamente ao som dos batuques e maracás” enfatiza, por sua vez, o caráter cerimonial do desfile[[20]](#footnote-20), lembrando a descrição feita por Ki-Zerbo, sem citação de fontes, de outras manifestações, ocorridas na África em período bem anterior, provavelmente no século XVI e que envolviam o manicongo (Rei do Congo), quando:

...depois de os nobres haverem prestado juramento, o rei levantava-se e, com os grandes do país, entregava-se a uma dança reservada, cujo ritmo, dizem as testemunhas, era cheio de pompa, de gravidade e de graça. Marcavam o passo com uma espécie de castanholas que acompanhavam a cadência (Ki-Zerbo, 1972, p 235).

**Alguns elementos de interpretação.**

Através destas poucas referências sobre os deslocamentos das formas culturais e a circularidade evidente dos sujeitos entre os territórios negros, privilegiei a importância da manutenção perene da “corte festiva” (Souza, 2002), das figuras da rainha, do rei e também de elementos simbólicos importantes como a Calunga. Interessante perceber em particular a capacidade dos negros cearenses de re-elaborar, adaptar e deslocar os seus territórios culturais e simbólicos num contexto de reformulação do espaço urbano e de cristalização de um discurso identitário dominante enfatizando a idéia de um Ceará « branco » no máximo «caboclo».

Da mesma forma, vislumbra-se a capacidade constante de re-instrumentalização e de re-significação das figuras e símbolos identitários que, adaptando-se ao contexto e garantindo a presença dos mecanismos de transmissão da memória coletiva, transitaram entre espaços tais quais: o espaço sagrado da celebração católica dentro da irmandade, o momento mais polimorfo do ciclo natalino e o espaço profano da “brincadeira” (entrudo).

Esta plasticidade evidente desdobrava-se em modalidades de referência e de narrativas que conjugavam, de maneiras diferentes e produzindo sentidos e significados diversos e renovados, a força e a necessidade do ser negro de se situar num continuum, numa conexão simbólica geradora do sentimento de pertença, talvez de identidade.

Analisando, por exemplo, a entronização e o papel social dos Reis de Congo na Irmandade do Rosário[[21]](#footnote-21), identifico uma lógica que situa a realeza encarnada (o rei não protagoniza o Rei, o rei é o Rei!) como reminiscência dos Reis do Congo católicos (Dom João I, Afonso I...) e da sua aliança histórica com a monarquia portuguesa, da qual se originou a própria monarquia brasileira.

Nos autos de Congo, diferentemente, encontramos interpretações e representações, por atores[[22]](#footnote-22), dos personagens históricos das guerras congo-angolesas para um publico pagante (“espetacularização”) através da narrativa dos autos. Neste caso, vemos que se tratava de uma referencia explícita, mas indireta porque na encenação, à um tempo histórico preciso[[23]](#footnote-23) onde, além da presença dos reis católicos do reino do Congo, emergia a figura fundamental da rainha Ginga (representada por seu embaixador), ícone da luta de resistência nativa contra os empreendimentos portugueses na África.

No maracatu, dentro do espaço profano do entrudo (final do século XIX), fez-se presente a manutenção da estrutura da corte real com uma ênfase específica na figura da rainha[[24]](#footnote-24) que encarnava a nobreza e a força espiritual africana (certamente associada à Rainha Ginga, mas não só). Do desfile dos componentes com a marca do rosto tisnado, é possivel inferir que a expressão do maracatu, dentro de um espaço de interação generalizada mais “permissivo” – o espaço da «brincadeira» - investiu na afirmação de uma diferença, de um espaço próprio remetendo à ancestralidade, motivo de uma manifestação da resistência cultural e identitária do negro baseada, mais uma vez, na idéia de uma “outra” soberania, pautada na ligação com a África, mas legitimada pelas certas formas emprestadas das realezas européias e católicas.

**Concluindo provisoriamente.**

A manutenção da força simbólica da realeza encarnada (ou encenada) como mecanismo de transmissão da memória/identidade coletiva abre, no contexto analítico do período sucintamente abordado, em direção à percepção da importância do significado simbólico de um poder que se fez cada vez presente, em particular nos rituais de entronização/coroação.

A reflexão sobre a centralidade destes rituais nas diferentes manifestações abordadas pode, em certa medida, ser enriquecida pela analise de outros rituais, presentes nas cerimônias de investidura dos antigos Reis do Congo africanos, estudados por Balandier, e que correspondiam ao estabelecimento do corpo do rei enquanto corpo político, mas também, através da iniciação única que representa o ritual e a marcação simbólica, um corpo místico remetendo as origens e a ancestralidade[[25]](#footnote-25).

Assim, citando Balandier: “O chefe coroado estabelece um laço entre a comunidade dos vivos e os ancestrais que regem o destino dos homens e a riqueza das culturas” (1965, p 196).

Na mesma ordem de idéia, a presença constante da calunga, símbolo fundamental da cosmogonia banto - até na interpretação da experiência da travessia (grande Calunga) por parte dos escravos - pôde continuar, no contexto cearense, representando a conexão com o “outro lado”, inscrita na idéia original de linha divisória ou superfície que separava o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (Slenes, 1991-1992). Deste ponto de vista, a calunga instituía também o laço fundamental com os ancestrais e concentrava a força mística e espiritual, cristalizada na boneca, entidade e objeto ritualizado, depositária do sagrado e da sua transmissão (Silva, 2002).

Alberto da Costa e Silva, analisando a importância da calunga no contexto da África banta e das suas implicações relativas às noções abordadas, ressalta:

A calunga tornou-se assim, e desde há bastante tempo – a contar do fim do século XIII -, fonte de poder político e de uma organização social fundada na terra, num sítio preciso e não apenas numa situação de parentesco. Muito embora tenha sido depois suplantada, em quase toda parte, por novos símbolos da centralização estatal, persistiu como emblema dominante no baixo Lui e ligada ao nome de numerosos ancestrais e fundadores de reinos, bem como aos títulos de vários sobas. [...] A boneca com o seu nome atravessou o Atlântico e sobrevive nos maracatus brasileiros (Silva, 1996, p. 489-480).

A «boneca preta» como conhecida popularmente no contexto brasileiro[[26]](#footnote-26) e, sobretudo os princípios associados a ela, atravessaram o Atlântico, continuando a ocupar um lugar de destaque nos universos simbólicos reconstituídos e nas novas experiências dos negros de tradição banta, nos Congos e maracatus fortalezenses do final do século XIX, bem como nos maracatus atuais. A loa «Boneca Preta*»*, escrita e gravada em Fortaleza por Raimundo Feitosa, em 1942 e retomada como tema no cortejo do Maracatu Az de Ouro, em 1997 (Costa, 2009), pode ilustrar este continuum cultural e esta convergência entre os dois folguedos estudados:

Boneca preta do maracatu

Boneca preta do maracatu,

Boneca, preta do maracatu,

Boneca preta do maracatu

Ela vem de Luanda

De saia rodada

Pisou no terreiro,

Caiu na Congada

Boneca preta do maracatu,

Boneca, preta do maracatu,

Boneca preta do maracatu

Boneca preta do maracatu[[27]](#footnote-27)*.*

De forma mais ampla, destaca-se o caráter extremamente dinâmico das figuras simbólicas capazes de transcender os espaços/tempos e de carregar-se de referências múltiplas segundo os contextos. Assim, dependendo do momento histórico, a corte festiva e mais especificamente o casal real pôde fazer referência de maneira mais ou menos explícita a personagens como: a Rainha Ginga, N.S. do Rosário, a monarquia européia, os reis congos católicos, casal original e mítico representado pelo Senhor Congo e a Mãe primitiva que teria fundado o Reino do Congo (Balandier, 1965), os Reis Mago, a Princesa Isabel, N.S. da Assunção, Dona Beatriz Kimpa...

Trata-se de um fenômeno fundamental de cristalização ou de superposição de figuras diversas, revelando diferentes temporalidades, características, universos, inscritas na mesma figura simbólica, no mesmo corpo, nas mesmas estruturas ritualísticas, mesmo se a dinâmica dos sistemas simbólicos pôde se dar independentemente de uma compreensão e leitura plenamente consciente.

Mesmo assim, a re-configuração das figuras simbólicas, das suas posturas, expressões e dos autos que as contextualizavam, operava na perspectiva da produção de significados e de uma “legibilidade” pertinentes num determinado contexto sócio-histórico, político e em relação a determinados objetivos, interesses e elementos em jogo do ponto de vista dos sujeitos. Esta dinâmica garantia a “eficácia” e o “funcionamento a pleno” do dispositivo, a coroação instituindo um território simbólico soberano no mesmo tempo em que fazia do corpo da rainha um corpo político e um corpo místico depositário da força do grupo e da sua ancestralidade.

A presença, até hoje, do ritual de coroação da Rainha do maracatu e da calunga atestam da vitalidade desta estrutura simbólica e do seu papel central nos mecanismos de transmissão da cultura e de manutenção da memória afrodescendente.

**REFERÊNCIAS**

ALENCASTRO, Luiz Felipe de, O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Arquivo Público do Estado de Ceará (APEC). Fundo Palácio Episcopal. Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Capital, 1871.Ala 3, Estante 47, caixa 2.

AZEVEDO, Otacílio, Fortaleza Descalça. 2. ed., Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1992.

BARROSO, Gustavo. Ao som da viola. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

-Memórias de Gustavo Barroso. Fortaleza: Governo do Estado do Ceará, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. 5 ed., São Paulo: Annablume, 2002.

BALANDIER, Georges. O Contorno: Poder e Modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

*-*La vie quotidienne au Royaume de Kongo, Du XVIe au XVIIIe siècle. Paris : Hachette, 1965.

Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Núcleo de Microfilmagem, Jornal O Cearense, Fortaleza**,** 8/01/1890.

Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Núcleo de Microfilmagem, Jornal O Libertador, Fortaleza, 07/01/1889.

BRIGIDO, João. O Ceará (Lado comico) – Ad ridendum. Algumas chronicas e episódios. Fortaleza: Louis C. Cholowiecki, 1899.

COSTA, Gilson Brandão. A Festa é de Maracatu. Cultura e Performance no maracatu cearense (1980-2002). Fortaleza, 2009. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Universidade Federal do Ceará.

FEITOSA, Raimundo Alves. Boneca preta. In: ALENCAR, Calé; CARIRY, Rosembergue (prod.)Maracatus e Batuques*.* (CD, Coleção Memória do Povo Cearense – v. 5). Fortaleza: Cariri Discos e Equatorial, 2001.

FLORENTINO, Manolo. Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro.São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro.São Paulo: Editora 34, 2001.

KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra - I*.* Viseu: Publicações Europa-América, 1972.

MARQUES, Janote Pires. Festas de negros em Fortaleza. Territórios, sociabilidades e reelaborações (1871-1900). Fortaleza, 2008. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Universidade Federal do Ceará.

MONTENEGRO, João Alfredo de Sousa. O trono e o altar. As vicissitudes do tradicionalismo no Ceará (1817-1978). Fortaleza: BNB, 1992.

OLIVEIRA, Almir Leal de. O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará - Memória, Representações e Pensamento Social (1887-1914). São Paulo, 2001. Tese (Doutorado) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica.

REIS, João José. Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês.São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RODRIGUES, Moisés Silva. No tempo das irmandades: cultura, identidade e resistência nas irmandades religiosas do Ceará (1864-1900). São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica.

SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança. A África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

-A manilha e o libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP, São Paulo, n.º 12, 1991-1992.

SOBRINHO, José Hilário Ferreira. Catirina, minha nega, teu sinhô ta te querendo vendê, pero Rio de Janeiro, pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá: O Ceará no tráfico interprovincial 1850-1881. Fortaleza, 2005. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Universidade Federal do Ceará.

SOUSA, Antonio Vilamarque Carnaúba de. Da “Negrada Negada” a Negritude Fragmentada: O Movimento Negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). Fortaleza, 2006. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Universidade Federal do Ceará.

SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: EDUFMG, 2002.

THOMPSON, Eduard P. As peculariedades dos ingleses e outros artigos. NEGRO, Luigi e SILVA, Sérgio (org.). Campinas : Ed. da Unicamp, 2001.

ZUMTHOR, Paul. La lettre et la voix. Paris : Ed. Du Seuil, 1987.

1. \* Departamento de História da Universidade Federal do Ceará (UFC)

   Esta constatação pode ser considerada como um dos pontos de partida da luta que permitiu a implementação da Lei 10639 de 2003 que coloca como obrigatório o ensino, em todos os níveis de escolaridade, da história e da cultura africanas e afro-brasileiras no Brasil. [↑](#footnote-ref-1)
2. Símbolo poderoso remetendo à força e à identidade do grupo, à ancestralidade e que se apresenta na forma de uma boneca preta ricamente ornamentada. [↑](#footnote-ref-2)
3. Canções, composições dos maracatus. [↑](#footnote-ref-3)
4. No Ceará, a abolição da escravidão aconteceu oficialmente em 1884 (25 de março), quatro anos antes da abolição geral, ao nível nacional, promulgada pela Princesa Isabel. [↑](#footnote-ref-4)
5. Neste dispositivo discursivo, encontramos uma das bases argumentativas das visões historicamente dominantes que enfatizaram o caráter irrelevante e irrisório da presença e da contribuição das matrizes afro-brasileiras na formação social cearense, desenvolvendo o seguinte raciocino: a escravidão cearense tendo sido pouca, em comparação à Bahia ou Pernambuco, por conta da economia pecuarista dominante no Ceará, o negro foi insignificante. Argumentação que se articula com o discurso e o projeto liberal das elites políticas, de uma “Terra da Luz” civilizada, quer dizer voltada para o continente europeu e a raça branca. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ver por exemplo as Leis e Códigos de Postura contra a vadiagem ou regulamentando as atividades de criado, as matrículas de criado. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ver, no Arquivo Pública do Estado do Ceará (APEC), o Arrolamento da População de Fortaleza, 1887. [↑](#footnote-ref-7)
8. A criação, em 1864, do Seminário Diocesano de Fortaleza, marcada pela atuação dos padres lazaristas e que significou, para a igreja cearense, a “emancipação” da influencia do Seminário de Olinda, de orientação mais liberal e a preeminência das Conferências Vicentinas mais direitamente ligada a Roma, pode ser definida como um marco inicial das tendências descritas. Ver, João Alfredo de Montenegro (1992). [↑](#footnote-ref-8)
9. Arquivo Público do Estado de Ceará (APEC). Fundo Palácio Episcopal. Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Capital (1871). [↑](#footnote-ref-9)
10. Que tinha na festa dos Reis, 6 de Janeiro, como momento crucial. [↑](#footnote-ref-10)
11. Arquivo Público do Estado de Ceará (APEC). Fundo Palácio Episcopal. Compromisso da Irmandade da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Capital(1871). [↑](#footnote-ref-11)
12. Celebre personagem histórico, que por sua bravura e coragem na oposição aos empreendimentos portugueses na África banta do século XVII, permeou o imaginário europeu da época, sendo no mesmo tempo transformada numa figura lendária da memória africana no Brasil. Sobre o assunto, ver, entre muitos outros, Alberto da Costa e Silva (1996). [↑](#footnote-ref-12)
13. Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel (BPGMP), Núcleo de Microfilmagem, Jornal O Cearense, Fortaleza,8/01/ 1890. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ver os jornais O libertador e O Cearense de 1889 e 1890 e João NOGUEIRA (1980). [↑](#footnote-ref-14)
15. A ligação simbólica dos autos de Congo com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos aparece logo na abertura da apresentação, com os versos:« Ô Pretinhos dos Congos/ Pra onde é que vão?/(O Coro, bailando):Nós vamo pro Rosário/Festejá a Maria/Oh, festeja, oh, festeja/Com muita alegria!» (Nogueira, 1980, p 129). Para uma analise mais detalhada dos autos de Congo, ver Janote Pires Marques (2008, pp. 123-147). [↑](#footnote-ref-15)
16. BPGMP, Núcleo de Microfilmagem, Jornal O Libertador, Fortaleza, 07/01/1889. [↑](#footnote-ref-16)
17. Antes do advento do “Grande Carnaval”, dito cívico e civilizado, dominado pelo desfile da elite no corso, onde o maracatu não tinha o seu lugar, até o seu re-aparecimento em 1936. [↑](#footnote-ref-17)
18. Tambor real do Reino de Congo no sec. XVII segundo Marina de Mello e Souza (2002, p 89). [↑](#footnote-ref-18)
19. Numa versão um pouco diferente, o memorialista João Nogueira, concluindo a sua descrição do desfile do maracatu: « Outro grupo que aparecia uma vez ou outra era o dos Maracatus. Formados só de homens vestidos de mulher, saias brancas e cabeções de renda, traziam o corpo e o rosto pintados de negro. À simples vista pareciam africanos. Não dançavam, andavam lentamente, pelas ruas. Assim, vimos passar, algumas vezes, esses precursores das famosas Marretas. Acompanhados de reco-reco e de maracás, cantavam: ‘*Aruenda tenda cadê ioiô. A nossa rainha já se coroou*’» (grifos meus). (Nogueira, 1980, p143-144). [↑](#footnote-ref-19)
20. Até hoje, o maracatu fortalezense se distingue dos seus congêneres pernambucanos por conta da sua batida lenta e pomposa. [↑](#footnote-ref-20)
21. Regidos pelos Termos de Compromisso da Irmandade. [↑](#footnote-ref-21)
22. Negros, alguns deles famosos e cujo nome estava presente nos anúncios, em jornais, das representações. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cuja memória, transmitida pela manutenção de narrativas orais organizadas em corpus organizados (na tradição cristã são chamados de “autos”), aparece como elemento fundamental da afirmação da relação simbólica com o passado africano e, no caso, do papel dos Reis de Congo como defensores do catolicismo. [↑](#footnote-ref-23)
24. Até hoje em fortaleza, a Rainha do maracatu predomina totalmente o desfile, sendo inclusive a única a ser coroada num ritual próprio. Do lado dela, o Rei, por sua vez, dá a impressão de fazer figuração ou, como já ouvi, por parte de “brincantes” (participantes do maracatu) de “fazer companhia para a Rainha”. [↑](#footnote-ref-24)
25. Não se trata aqui de presumir uma eventual permanência ou conservação dos rituais do Reino de Congo no âmbito da cultura afro-cearense, mas muito mais de especular sobre a possibilidade da manutenção, no processo histórico, de lógicas e princípios remetendo a um universo original, de referência. [↑](#footnote-ref-25)
26. Presente em outras manifestações populares como o maracatu pernambucano e o tambor de crioula maranhense. [↑](#footnote-ref-26)
27. FEITOSA, Raimundo Alves. Boneca preta. In: ALENCAR, Calé; CARIRY, Rosembergue (prod.)Maracatus e Batuques*.* (CD, Coleção Memória do Povo Cearense – v. 5). Fortaleza: Cariri Discos e Equatorial, 2001. [↑](#footnote-ref-27)