

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Ritual do maçambique: religiosidade e atualização da identidade  
étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS**

Mariana Balen Fernandes

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de  
Mestre em Antropologia Social

Orientador

Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre

2004

## **Resumo**

A questão étnica é freqüentemente alvo de inúmeras interpretações e discussões e traz consigo aspectos ligados ao modo de como somos percebidos por nós mesmos e pelo “outro”. A construção de uma identidade étnica afro-brasileira pode se dar a partir de algo externamente visível que opera no dia-a-dia de nossas relações sociais, a “cor”, mas este processo pode ser pensado para além desta “visibilidade”. O caráter étnico será aqui evidenciado no sentido de resgatar aspectos valorativos, tais como crenças e tradições, referentes a forma de vida de um grupo específico – os maçambiqueiros - e o modo como são atualizados tais elementos constitutivos desta identidade. Nesse sentido, o trabalho apresentado pretende enfatizar elementos significativos na elaboração e afirmação de uma identidade socialmente construída em termos étnicos, através da prática religiosa do “maçambique”, e verificar de que modo ele é expresso no contexto de uma comunidade negra cuja característica principal é pertencer ao grupo dos “rermanescentes de quilombo” da região de Morro Alto/RS .

**Palavras Chave :** identidade, etnia, religião.

## **Abstract**

Ethnic issues are quite often the subject of many interpretations and discussions. It brings about some aspects related to the way we are perceived by ourselves and by the “other”. The construction of an identity is carried out based on something which is extremely visible in our everyday lives, the color of skin, but this process can be thought far beyond this “visibility”. Ethnicity will be emphasized here to light up valorative aspects, such as beliefs and traditions, referring to the way of life of a specific group of people and the way how the constitutive elements of this identity are brought up to date. In this sense, the work presented here intends to stress the most significant elements in the construction and reinforcement of a socially-built identity based on ethnicity, in the religious practice of “maçambique”, and to verify how this is expressed in the context of a negro community, whose main characteristic is to belong to the “remainings of quilombos” group, in Morro Alto/ RS.

**Key words:** identity, ethnicity, religion.

## Índice de ilustrações

**Figura 1** (página 29): **Mapa de Morro Alto**. Nina Fujimoto. In.: Relatório Técnico de Identificação da Comunidade negra de Morro Alto. BARCELLOS, Daisy (org.), 2002.

**Figura 2** (página 53) : “Figura 13: Coleta de esmolas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário – Rio Grande do Sul”. In.: **Reis Negros no Brasil Escravista**. SOUZA, Marina de Mello. Belo Horizonte, 2002: 210.

**Figura 3** (página 54): “*Figura 8: A rainha Njinga cultuando os ossos de seu irmão, antigo ngola, depositados em uma caixa. Ao culto tradicional dos ancestrais, sobrepõe-se coroa europeizada*”. In.: **Reis Negros no Brasil Escravista**. SOUZA, Marina de Mello. Belo Horizonte, 2002:105.

**Figura 4** (página 59): Andor com a imagem de São Benedito. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 5** (página 60): Chegada da santa à igreja Caravaggio. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 6** (página 70): Igreja Caravaggio. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 7** (página 71): O mastro. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 8** (página 71): Capitães cruzando espadas. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 9** (página 72): Reis e pajens no maçambique de São Benedito. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 10** (página72): Pajens durante a *doação* das coroas no maçambique de São Benedito. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 11** (página72): Padre coroando os reis. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 12** ( página73): Dançantes nas ruas de Osório. Cíntia Müller, Osório, 2002.

**Figura 13** (página 73): Alferes e festeiro saindo da Igreja Caravaggio. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 14** (página 74): Maçambiqueiros no interior do salão paroquial. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 15** (página 75): Chegada da Imagem de Nossa Senhora do Rosário à Igreja Caravaggio. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 16** (página 78 ): Pagamento de promessa. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 17** (página 79): Pagamento de promessa: entrada dos maçambiqueiros na casa. Cíntia Müller, Osório, 2002.

**Figura 18** (página 79): Reverência aos reis durante pagamento de promessa. Cíntia Müller, Osório, 2002.

**Figura 19** (página 80): Mesa de doces. Mariana Balen Fernandes, Prainha, 2001.

**Figura 20** (página 80): Dança do maçambique. Mariana Balen Fernandes, Prainha, 2001.

**Figura 21** (página 83): Criança vestida de maçambiqueiro (pagamento de promessa) no interior da Igreja Caravaggio. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 22** (página 84): Varas de dançantes durante pagamento de promessa. Cíntia Müller, Prainha, 2001.

**Figura 23** (página 85): Massacraias. Mariana Balen Fernandes, Prainha, 2001.

**Figura 24** (página 86): Alferes da bandeira e capitães da espada. Mariana Balen Fernandes, Osório, 2002.

**Figura 25** (página 87): Tamboreiros. Cíntia Müller, Osório, 2002.

**Figura 26** (página 87): Tamboreiro no interior da Igreja de São Benedito. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 27** (página 88): Pajens e reis durante a coroação. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 28** (página 89): Rainha Jinga e Rei Congo. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 29** (página 91): Comunidade de Aguapés. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 30** (página 91): Festeiros. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

**Figura 31** (página 91): Padre recebendo o grupo os maçambiqueiros. César Schirmer dos Santos, Aguapés, 2003.

## Sumário

|   |           |
|---|-----------|
| <b>SUMÁRIO.....</b>   | <b>7</b>  |
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>9</b>  |
| MARCO TEÓRICO .....   | 14        |
| MÉTODO.....   | 20        |
| <b>CAPÍTULO 1 — MORRO ALTO E SUA HISTÓRIA .....</b>                                 | <b>26</b> |
| 1.1. ASPECTOS GEOGRÁFICOS.....  | 26        |
| 1.2. OCUPAÇÃO ATUAL: ASPECTOS INTERNOS E EXTERNOS .....                             | 32        |
| 1.2.1. <i>A população quilombola: características gerais e dados numéricos.....</i> | <i>32</i> |
| 1.2.2. <i>Territorialidade e Trabalho .....</i>                                     | <i>33</i> |
| 1.2.3. <i>A comida “forte” dos escravos .....</i>                                   | <i>36</i> |
| 1.3. CONTEXTO HISTÓRICO.....  | 42        |
| 1.3.1. <i>Herdeiros de Morro Alto.....</i>  | <i>46</i> |
| 1.3.2. <i>Os escravos negros no Sul do Brasil.....</i>                              | <i>48</i> |
| 1.3.3. <i>Confrarias, irmandades e cultos africanos .....</i>                       | <i>53</i> |
| <b>CAPÍTULO 2 — O RITUAL DO MAÇAMBIQUE .....</b>                                    | <b>58</b> |
| 2.1. MITOS DE ORIGEM DO MAÇAMBIQUE .....  | 63        |
| 2.2. DESCRIÇÃO GERAL DA FESTA (SEQUÊNCIA DO RITUAL) .....                           | 69        |
| 2.3. O PAGAMENTO DE PROMESSAS .....   | 78        |

|  |            |
|--|------------|
| 2.4. PERSONAGENS (OS ELEMENTOS DO RITUAL) .....  | 83         |
| <b><i>CAPÍTULO 3 — “O COMÉRCIO NEM FECHOU!!!” - CONFLITOS,<br/>NEGOCIAÇÕES E MUDANÇAS .....</i></b>                        | <b>92</b>  |
| <b>CAPÍTULO 4 — RESISTÊNCIA E ETNICIDADE NA PRÁTICA RELIGIOSA DO<br/>MAÇAMBIQUE DA COMUNIDADE NEGRA DE MORRO ALTO.....</b> | <b>104</b> |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>115</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>   | <b>120</b> |

## Introdução

Iniciaremos a apresentação deste trabalho a partir das primeiras impressões causadas a mim, enquanto estudante de antropologia e pesquisadora, quando da inserção em campo, em agosto de 2001, no interior de uma comunidade negra remanescente de quilombo. Mais que relatar experiências, seremos levados a refletir sobre determinados aspectos culturais e políticos relevantes para o grupo pesquisado levando-se em conta o contexto em que foi realizada a pesquisa.

Neste caso, nosso objeto de estudo parte de uma expressão religiosa católica presente na comunidade de Morro Alto. Trata-se do maçambique<sup>1</sup> realizado, segundo dizem seus participantes, “desde os tempo dos escravos” e que muito tem a nos dizer sobre os valores que configuram a especificidade do grupo pesquisado. O maçambique passa a ser um dos modos de manifestação de uma identidade étnica oriunda de determinado contexto histórico e político aliado aos valores culturais dessa comunidade negra.

O conhecimento acerca do maçambique só foi possível a partir das entrevistas, visitas e conversas informais, realizadas logo do início da pesquisa. Muitas foram as referências sobre as “festas do maçambique”, bem como aos “pagamentos de promessas”, dois modos tradicionais de manifestar o “louvor e devoção à Nossa Senhora do Rosário”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> O termo ênico “maçambique” é usado pela comunidade negra de Morro Alto e, diferentemente da nação africana, Moçambique, significa a distinção entre o local de origem (Moçambique) e da “dança” (maçambique) praticada e assim denominada pelo grupo pesquisado.

<sup>2</sup> Festas de maçambique e pagamentos de promessas são situações distintas de manifestação do ritual a serem tratadas mais detalhadamente no Capítulo II.

Quando fui convidada a fazer parte da equipe de pesquisadores contratados pelo Governo Estadual, através da Secretaria do Trabalho, Cidadania e Ação Social – STCAS, para atuarem junto à comunidade negra de Morro Alto, não poderia imaginar tamanha complexidade envolvendo a realidade deste grupo. Trata-se de uma reivindicação por parte das diversas comunidades negras existentes no Rio Grande do Sul que, apoiadas no Artigo 68 da Constituição Federal de 1988<sup>3</sup>, buscam o reconhecimento de suas terras. Destas, cinco receberam incentivo do Governo Federal para, assim, dar-se início à construção dos respectivos relatórios técnicos para, após, serem avaliados pelo Ministério da Cultura através da Fundação Cultural Palmares<sup>4</sup>, entidade solicitante. O trabalho de construção do *Relatório Técnico de Identificação*<sup>5</sup> pressupunha bem mais do que uma definição territorial da comunidade negra. A partir desta demanda, própria da comunidade, foi possível iniciar um trabalho de campo intensivo na busca de dados que pudessem satisfazer o propósito de oficialização das terras dos remanescentes de quilombo em Morro Alto/RS.

Neste caminho, muitas incertezas deixaram lugar para as histórias, trajetórias, mitos e ritos que foram surgindo à medida que o contato com os membros da comunidade tornava-se mais estreito. Cada pesquisador “abria redes” no interior do grupo como que buscando elementos para seus argumentos no momento da escrita de cada capítulo do *Relatório Técnico*.

Este foi o contexto inicial de minha inserção em campo, ou seja, um trabalho voltado para uma reivindicação política e que, ao mesmo tempo, serviu de incentivo e base

---

<sup>3</sup> “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os respectivos títulos.” (BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 5 de outubro de 1988. Publicado no DOU n. 191-A, de 5 de outubro de 1988.

<sup>4</sup> Atualmente as demandas referentes às questões envolvendo terras de quilombos estão sob responsabilidade do INCRA e da Fundação Cultural Palmares.

de dados para a escrita desta dissertação. Após dois anos de trabalho de campo com a comunidade negra de Morro Alto, muitos dos dados coletados serão aqui utilizados para a leitura desta dissertação de mestrado. Sem saber bem o que iria ser apresentado, inicialmente à minha inserção em campo, uma certeza havia: o olhar voltado à questão étnica, mais especificamente ligada à identidade social do grupo e seus modos de atualização.

Minha experiência com a pesquisa antropológica se deu enquanto bolsista de iniciação científica durante todo o curso de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A pesquisa desenvolvida pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Daisy Macedo de Barcellos (1996), da qual fazia parte, tratava da mesma temática aqui desenvolvida, ou seja, o negro na sociedade brasileira. A partir disto fui sendo, como diria minha ex-orientadora, *seduzida* pela antropologia, principalmente no que se refere à problemática acerca da população negra.

O que leva um grupo a classificar a si e ao “outro”? Em que momento isto pode ser percebido? Quando determinadas categorias surgem ou são acionadas? Quais representações os grupos fazem de si e como isto é expresso?

Estas e outras questões aparentemente óbvias quando analisadas sob um olhar distante de cada contexto são alvo deste trabalho que busca compreender a lógica de determinado grupo, que tem por característica principal fixar seus valores segundo uma base étnica. Especificamente, estudaremos os membros de uma comunidade afro-descendente que, ao longo do tempo, tentam, ainda, vencer o preconceito de uma sociedade que os exclui.

---

<sup>5</sup> Ver BARCELLOS, 2002.

Partindo, então, daquilo que os moradores destacavam como sendo importante e próprio da comunidade, pudemos travar um maior diálogo com a comunidade de modo a compreendermos muitos de seus aspectos subjetivos e práticos, tal como a religiosidade, expressa a partir do ritual do maçambique. Porém, mais do que uma expressão religiosa, é preciso entendermos o maçambique segundo elementos relativos ao contexto em que está inserido.

Um dos aspectos desenvolvidos nesta dissertação diz respeito justamente à questão do papel do maçambique enquanto modo de articular noções específicas do grupo — sua religiosidade, etnicidade, cosmovisão — aliado à problemática mais geral de servir como estratégia de atualização de fronteiras que configuram a identidade social da comunidade negra de Morro Alto, ou seja, a sua identidade étnica.

Analisar um ritual religioso, em parte, foi um desafio em minha trajetória enquanto pesquisadora uma vez que exige, além de toda atenção despendida para a *performance* e descrição do rito em si, o cuidado para observar ao máximo acontecimentos ocorridos simultaneamente durante os momentos de festividade e que configuram sua dinâmica, tais como diálogos de assuntos variados, preparo, organização, chegada/saída de pessoas no local, etc.

Deste modo, ao tratarmos de representações simbólicas acerca de determinada realidade social, esta só pode ser compreendida se levarmos em conta aspectos gerais relativos à coletividade inerentes ao contexto que a envolve.

Este mesmo cenário possibilita a emergência de elementos contidos na memória coletiva (HALBWACHS, 1990) do grupo, acionados a partir do meio externo, ou seja, a própria sociedade englobante. A busca por determinadas características que “marcam” ou definem a comunidade como sendo descendente de escravos africanos é possível de ser

observada tanto nas entrevistas, ao narrarem histórias passadas, familiares, etc., quanto nos elementos do ritual e nas narrativas sobre mitos relativos ao maçambique.

Portanto, o elemento a partir do qual nos propomos tematizar a questão da identidade étnica na comunidade de Morro Alto é a religiosidade expressa através do ritual do maçambique. Maçambique como um modo de inclusão de um grupo minoritário frente aos outros e perante os demais membros do grupo.

Os elementos expressos no ritual do maçambique permitem refletir sobre uma série de fatores que ainda hoje atuam no modo de ser da comunidade negra em questão. Para além da forma estética, o maçambique pressupõe determinadas relações e negociações para sua execução. Isto engloba conflitos internos — choque geracional, hierarquia de poder, etc. — bem como fatores externos — instituições diversas — que interferem na dinâmica social deste grupo.

A expressão pública de um ritual caracterizado como representação específica de determinado grupo exige do mesmo, no mínimo, a tentativa de inserção no sistema englobante da sociedade maior ao mesmo tempo que envolve mecanismos internos de reforço a uma identidade, no caso étnica, diante das possíveis situações em que ocorre o encontro dos diferentes grupos: brancos e negros, grupos católicos “não maçambiqueiros” e maçambiqueiros.

Diante do conflito entre diferentes grupos e mesmo no interior de um grupo específico, saber lidar com as situações de tensão e criar estratégias de negociação são aspectos fundamentais para a continuidade e permanência de ambas culturas e que não podem ser excluídos da análise proposta nesta pesquisa.

Sem querer levar a questão da identidade em uma direção fechada e “pura em si mesma”, é importante destacar a influência dos diferentes fatores que permitem constituir

uma identidade social. A comunidade em questão ilustra momentos da escravidão na história do Brasil e a luta em preservar traços de sua terra de origem, a África. Buscando alternativas de inserção pós-abolição, o negro (grupo ex-escravo) conta com a religiosidade como algo positivo neste processo onde o conflito interétnico se faz presente. Relações de poder e garantia da “ordem vigente” são o que orienta a nova realidade do negro no Brasil. A partir disto, pode-se pensar no maçambique como uma reminiscência desta busca por uma autonomia cultural sobre um sistema englobante de crenças (catolicismo) e político (sociedade “branca”) que coloca o negro em uma esfera inferior na escala social.

A prática ritual do maçambique está permeada por esta discussão acerca das possibilidades de inserção social de um grupo “excluído” a partir da construção da identidade social constituída a partir de elementos étnicos envolvendo africanidade/escravidão encontrados na história desta comunidade.

## **Marco teórico**

A abordagem acerca do conceito de identidade será o fio condutor que englobará grande parte das questões analisadas neste estudo. A identidade deve ser entendida como caminho para compreensão de mecanismos diversos construídos socialmente no decorrer da história. Sugere uma dinamicidade inerente à definição de tal conceito enquanto forma de comunicação entre grupos/indivíduos diferenciados em constante relação de troca.

Em trabalho realizado anteriormente, sobre o negro no futebol brasileiro<sup>6</sup>, abordei uma das formas de inserção deste grupo na sociedade frente ao preconceito racial existente desde o período escravista e, principalmente, pós-abolição. Este trabalho foi um dos motivadores para a continuidade do estudo sobre o negro no Rio Grande do Sul, pois ali já se percebia que ser negro, enquanto identidade social, implicava na construção de atributos internamente ao grupo negro e externamente a ele. Percebemos que, se por um lado, situacionalmente esses elementos atualizam-se facilmente pela cor, marca do talento futebolístico, havia outros, não trabalhados naquele contexto, e que no interior do grupo negro falavam mais da tradição e de um campo muito fluído que se legitima na “honra étnica” e que jogava mais com a descendência do que com a cor. Também em Barcellos (1996) esse aspecto foi salientado ao se apresentar elementos constitutivos da identidade étnica das famílias negras de classe média em Porto Alegre.

Tal como ocorre nos estudos étnicos, no que diz respeito à religiosidade, Peter Fry (1996) verificou o lugar da língua como demarcador de fronteiras entre grupos na comunidade do Cafundó e sinalizou que ela ocupava não apenas o lugar de sinal diacrítico perante a sociedade envolvente, mas distinguia, de certa forma, os membros da comunidade entre si e expressava simbolicamente outros atributos de distintividade importantes para a atualização de fronteiras e a comunicação com os brancos. O Maçambique parece operar de modo semelhante, pois ele não apenas marca o pertencimento ao grupo negro da região de

---

<sup>6</sup> FERNANDES, 2000.

Osório e Maquiné como também sinaliza uma distintividade no interior do que chamamos aqui de “comunidade de Morro Alto”<sup>7</sup>.

Os primeiros estudos históricos e etnográficos no Brasil sobre festas relacionadas à cultura negra surgiram a partir da ênfase dada ao período escravocrata e pós-abolicionista. A religiosidade tornou-se fonte de inúmeros trabalhos de intelectuais que buscavam compreender as práticas desta etnia no contexto brasileiro.

Roger Bastide (1971) aborda tal questão quando trata das religiões afro-brasileiras frente ao contato entre “brancos” e “negros”. Ele traz como alternativa para os conflitos criados nesta relação o “sincretismo religioso” diante da impossibilidade das religiões africanas de reproduzir práticas e rituais fora do contexto do qual se originaram (África). Sua preocupação é com a integração do grupo negro em uma sociedade colonialista que o exclui. Busca através de expressões afro-brasileiras, sobretudo as religiosas, demonstrar sua importância enquanto formas de resistência do grupo negro frente um processo de homogeneidade e controle das diferenças culturais. Retoma, pois, aspectos ligados à origem africana a partir de rituais religiosos realizados pelo grupo negro no contexto brasileiro.

Em “Candomblé da Bahia”, Bastide descreve um ritual caracterizado pelo autor como o “mais próximo de suas origens”. Trata-se do candomblé, uma prática religiosa que, segundo aquele autor, não sofreu tantas modificações, no encontro com outras culturas, quanto as demais religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 2001).

Carlos Rodrigues Brandão (1981) tem sua trajetória marcada na Antropologia Social através de estudos sobre rituais religiosos e, dentre outros, aqueles direcionados à

---

<sup>7</sup> A comunidade de Morro Alto, tal como foi abordada no estudo, engloba, conforme dizem os moradores, “morenos e negros” residentes em várias localidades, além de Morro Alto, e conecta-se a partir do maçambique, além de outros elementos, com parentesco e ancestralidade.

questão da identidade étnica. Observando diferentes expressões do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais, Brandão traça uma análise comparativa entre as festas de Santo Rei, São Gonçalo, São João, Santa Cruz, Divino Espírito Santo e São Benedito. Segundo Brandão, todas estas festas evocam a mesma questão central de rituais coletivos realizados por “pretos” e a constante luta para legitimar tais tradições. Longe de querer analisá-las de forma homogênea, Brandão destaca suas semelhanças e diferenças diante do processo de inclusão no contexto da sociedade dominante (católica), bem como a afirmação de suas especificidades identitárias. Neste sentido, para além de manifestações de louvor aos santos padroeiros, as festas expressam sistemas de entendimento, são representações sobre o mundo a partir das relações internas e externas aos diversos grupos observados. Além disso, tais festas demonstram como o conflito interfere de maneira “positiva” no contato entre grupos étnicos diversos, uma vez que atua como força motivadora da consciência de pertencimento. Aliado a isto, sugere que se pense na “perda das tradições” e na relação de oposição igreja católica versus congadas como fonte para elaboração e transformação de esquemas que possibilitem a entrada (ou não) de novos elementos nestes rituais (BRANDÃO, 1981).

Em outro estudo realizado em Goiás, Brandão evidencia como determinados elementos são significativos no interior das “danças de congo”. Resgata desde a origem étnica (África), passando pela história (chegada ao Brasil), até sua formação como grupo tradicionalmente reconhecido nesta região brasileira. Busca articular diferentes cerimônias contidas nos rituais das “congadas” e seus reflexos sobre os grupos da sociedade que os engloba (BRANDÃO, 1985).

Relativamente ao tema da identidade, Jesús García-Ruiz trata das diversas posições existentes no campo das ciências humanas acerca dele. Acrescenta e critica, inicialmente,

critica a “corrente substancialista” que define um grupo étnico como “unidade cultural com determinado número de marcadores objetivos, invariáveis que estruturam a especificidade: fenótipo, língua, território” (GARCÍA-RUIZ, 1992). Esta é, portanto, uma visão que leva em conta apenas elementos classificatórios e organizacionais da sociedade, ou seja, um olhar distante de um determinado grupo, diversamente ao que nos propomos a analisar aqui.

Diferentemente da postura anterior, García-Ruiz expõe e sustenta a compreensão da identidade segundo a perspectiva “situacionista”, ou seja, o modo de como estes afirmam sua identidade a partir de um sentimento de pertencimento que é reconhecido e aceito como tal pelo grupo com o qual se opõe num determinado contexto, numa situação específica. García-Ruiz segue a proposta analítica de Fredrik Barth de compreensão dos aspectos dinâmicos e situacionais da identidade. Esta, portanto, não é dada a priori mas construída num contexto de fronteiras dos grupos. É este, conforme observa o autor, o local onde se dá o embate analítico da construção da identidade.

Por seu termo, Carlos Rodrigues Brandão busca compreender a identidade enquanto resistência às pressões externas frente ao preconceito racial. Refuta o conceito de “raça” como definidor de diferenças culturais, tratando o “diferente” como meio possível da identidade étnica própria de uma sociedade. Novamente deparamo-nos com o “encontro com o outro”. A noção de pessoa será apreciada por Brandão segundo a lógica analisada por Marcel Mauss para quem esta “não é inata ao espírito humano” mas tem uma história própria, no interior da história social e varia de uma sociedade a outra em determinado contexto (BRANDÃO, 1986:16).

Os estudos realizados por Manuela Carneiro da Cunha (1987) somam-se às idéias acima citadas. A autora relaciona diferentes grupos ou indivíduos a partir da noção de

pessoa, ou seja, “diferentes e iguais”, possibilitando a cada indivíduo construir uma imagem de si. Retoma a questão étnica tendo em vista linguagem e pensamento interligados. A etnicidade é pois uma forma de comunicação entre dois mundos onde um agrega elementos do outro buscando ao mesmo tempo aproximar-se (comunicação) e diferenciar-se legitimando sua identidade pelo contraste entre culturas. Sublinha que os símbolos que identificam uma “cultura original” sofrem transformações diante do contato com outro grupo,

“(…) transformam a tradição em mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram “outros” pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos<sup>8</sup>, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido. Extraídos de seu contexto original, eles adquirem significações que transbordam das primitivas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

As situações de contato são também evidenciadas por Fredrik Barth (1998) ao enaltecer aspectos dinâmicos presentes nos “grupos étnicos”. Baseando-se na crítica às condições definidas pela bibliografia tradicional antropológica<sup>9</sup> (homogeneidade, “unidade cultural”), destaca ser o isolamento um impedimento para a compreensão das lógicas de troca que predominam entre os grupos a partir da elaboração de suas fronteiras e etnicidade.

Para o autor, outro aspecto importante na construção da identidade são as permanentes situações de conflito entre grupos, comunidades ou indivíduos. É este caráter

---

<sup>8</sup> A autora explica que : “(...) cultura [de contraste] tende ao mesmo tempo se acentuar tornando-se mais visível, e, a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

<sup>9</sup> Segundo a tradição antropológica, “grupo étnico” refere-se a uma população que: “1) perpetua-se biologicamente de modo amplo; 2) compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; 3) constitui um campo de comunicação e de interação; 4) possui um grupos de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável das outras categorias do mesmo tipo”(BARTH, 1998:189).

“conflitivo”, a partir de relações de oposição ou aproximação, que dá a cada um dos segmentos razões para legitimar sua identidade reconhecida dentro e fora de seus limites estabelecidos socialmente através da etnicidade, religiosidade, etc. Deste modo, aspectos políticos estarão relacionados à resistência de certas comunidades étnicas em aderirem totalmente ao sistema da sociedade que as engloba. A resistência define-se pela continuidade de suas características próprias, aliadas às condições gerais do contexto maior buscando maior integração com o meio que as envolve.

## **Método**

A aproximação com a realidade da comunidade negra de Morro Alto foi um ponto crucial para um melhor entendimento do processo de construção de sua identidade. Longe de fazer uma pesquisa que sobreponha o “olhar” único do pesquisador, Mariza Peirano (1992) sugere o encontro entre ambos, grupo pesquisado e pesquisador partindo do pressuposto de que o etnógrafo “não chega neutro” ao campo. É importante destacar tal observação no sentido de valorizar a direção exata de um objeto de estudo. Trata-se, antes de tudo, de um recorte definido tendo como base conceitos-chave que possibilitem “dar conta” do objeto proposto. Fugindo da perspectiva teórica realizada por “antropólogos de gabinete”, Peirano propõe a aproximação entre pesquisadores e objetos de estudo tendo em vista transformar a visão do antropólogo quando do encontro etnográfico. Anteriormente apontada por Evans-Pritchard, tal técnica pressupõe ao antropólogo “ser capaz de pensar e sentir alternadamente como um nativo e como membro de sua própria cultura” (PEIRANO, 1992).

Para por em prática estes princípios metodológicos realizamos pesquisa de campo que iniciou em agosto de 2001 e se prolongou até o final do ano de 2003. Foi um período em que foram observados diversos rituais do maçambique: em 2002, a Festa do Maçambique de Osório no mês de outubro; em 2003, o Maçambique de São Benedito em Aguapés (interior da comunidade) no mês de maio e, novamente em outubro, a Festa em Osório. O maçambique, para além das festividades realizadas anualmente através do calendário católico seguido pela comunidade, foi também observado por ocasião de dois “pagamentos de promessas” realizados nas residências de moradores da comunidade<sup>10</sup>.

As primeiras visitas à comunidade possibilitaram o conhecimento acerca da prática do maçambique pelos membros da comunidade e seu significado para este grupo. Sendo assim, esta pesquisa contou saídas de campo em Morro Alto e Osório ao longo de dois anos e dados retirados das mais de oitenta entrevistas semi-diretas, entre os membros da comunidade negra de Morro Alto. É importante frisar que as primeiras entrevistas se deram em caráter exploratório, ou seja, os dados coletados tratavam de informações gerais acerca da comunidade, tais como dados objetivos sobre trabalho, religião, escolaridade, parentesco, etc. No entanto, no decorrer da pesquisa, quando já havia maior aproximação e familiaridade foi possível aprofundar determinados aspectos da realidade que envolve este grupo. O maçambique foi um dos caminhos que orientaram este trabalho na percepção de aspectos subjetivos ligados à identidade deste grupo. Neste sentido, os dados aqui apresentados sobre o maçaçambique foram retirados de quarenta e cinco do total de entrevistas realizadas junto à comunidade .

---

<sup>10</sup> As situações em que o maçambique ocorreu serão melhor especificadas no Capítulo II.

Aos poucos, o que antes foram contatos quase “formais”, tornaram-se diálogos entre amigos onde assuntos do cotidiano da comunidade em geral se misturavam com angústias vividas individualmente expressas a cada encontro.

Os primeiros contatos junto à comunidade de Morro Alto ocorreram por ocasião das primeiras reuniões em função da demanda de oficializar suas terras bem como o reconhecimento de sua condição *quilombola*. Foram ali os primeiros contatos com os líderes locais, com os moradores mais antigos bem como com membros das inúmeras famílias da comunidade residentes nesta região.

A partir destas reuniões iniciais, seguimos as indicações feitas pelos primeiros informantes para a busca de outras pessoas a quem poderíamos obter mais informações sobre a comunidade. Seguindo este caminho, criamos redes de acesso segundo as pistas apresentadas a cada entrevista ou visita aos moradores de Morro Alto.

Foi deste modo que chegamos ao maçambique. Referido inúmeras vezes durante as entrevistas surgiu tanto diante da questão específica sobre a religião de cada entrevistado quanto nos assuntos sobre parentesco, sociabilidade, etc. A medida que foram feitos os contatos uma rede de pessoas ligadas através do maçambique foi sendo aberta e ampliada no decorrer da pesquisa de campo constituindo o conjunto de informações e dados necessários à compreensão do modo de atuação do maçambique no interior desta comunidade.

Tratando-se de uma comunidade baseada em valores culturais (étnicos, morais, tradicionais, etc.), foi fundamental caminhar pelas direções apresentadas por seus integrantes pois traçam toda uma rede de possibilidades para se chegar a um maior conhecimento da realidade ali presente.

Através de conversas, participação em eventos bem como “troca de informações”, foi possível traçar um diálogo com o grupo pesquisado. Em outros termos, a comunicação foi a principal ferramenta para o acesso dos dados necessários bem como instrumento imprescindível à análise do material coletado e os conceitos a serem tratados nesta pesquisa.

Este estudo incluiu a análise de narrativas acerca das diferentes histórias de vida de pessoas ligadas à prática do maçambique e pertencentes a esta comunidade negra. Assim sendo, comparar trajetórias entre os “antigos” e “jovens” maçambiqueiros mostrou-se fundamental para se compreender a real importância desta prática religiosa na vida desta comunidade. As informações coletadas nas entrevistas partiram das pessoas que fizeram e/ou fazem parte do grupo maçambique, além de integrantes da comunidade que de uma forma ou outra adquiriram conhecimento sobre esta prática. Conforme Howard Becker:

A história de vida, mais que qualquer outra técnica, exceto, talvez, a observação participante, pode dar sentido à superexplorada “noção de processo”. A organização e estrutura social fundamentam-se na premissa do “ajuste mútuo das ações de todos os atores envolvidos” (BECKER, 1994).

Tratando-se de um ritual rico em elementos visuais, o uso de recursos audiovisuais foi fundamental bem como coleta de dados históricos e documentais.

Por outro lado, a pesquisa contemplou o maçambique para além de sua prática habitual, sendo incorporado às demais atividades locais na tentativa de melhor compreendê-lo a partir da visão de outros grupos. Deste modo, mais que evidenciar semelhanças que aproximam indivíduos, tal procedimento contemplou aspectos externos ao grupo não menos importantes para sua constituição enquanto tal.

Este trabalho foi dividido em 4 capítulos. O primeiro apresenta dados geográficos e históricos acerca da região de Morro Alto e proximidades. A descrição física dos recursos naturais que configuram o ambiente local, as atividades ali desenvolvidas pelos moradores, são aqui apresentados enquanto um modo de melhor compreendermos as práticas cotidianas deste grupo. Aqui, são utilizados dados do Censo 2000 referentes à cor, faixa etária e territorialidade urbana e rural da população. Além disto, é feito o resgate de fatos ocorridos no passado desta comunidade desde a escravidão. Neste capítulo, também são abordados aspectos referentes à religiosidade, a exemplo das irmandades e cultos africanos no Brasil, contextualizando assim o maçambique dentro das manifestações da cultura afro-brasileira.

O Capítulo II destina-se à descrição do maçambique. Apresenta, primeiramente, os mitos de origem do ritual para, após, seguir com a descrição e a etapa etnográfica sobre o mesmo. É feita uma descrição sobre a estrutura ritual, ou seja, uma seqüência de cerimônias que repetem-se a cada maçambique. Neste sentido, as diferentes situações onde ocorreu o maçambique – Festa do Maçambique de Osório, Festa do Maçambique de São Benedito e pagamentos de promessas – são explicitadas através da etnografia seguindo a estrutura básica do ritual.

O Capítulo III versa sobre questões envolvendo mudanças e conflitos internos e externos à comunidade maçambiqueira. Elementos significativos à continuidade e apropriações do ritual: negociações, instituições envolvidas (igreja, poder público), enfim, aspectos acerca das relações entre os maçambiqueiros e a sociedade envolvente.

O Capítulo IV destaca o papel do maçambique como modo de resistência e expressão étnica da comunidade negra de Morro Alto. O significado deste ritual é aqui mostrado a partir do contexto atual vivenciado pela comunidade em questão. As relações

entre diferentes grupos, conforme demonstra o capítulo anterior, aqui tomam uma dimensão política, ou seja, os reflexos de interesses distintos e o papel do maçambique neste jogo de negociações. Isto é essencial para compreendermos a lógica adotada pela comunidade negra de Morro Alto para “falar de si”, em determinado contexto, através do maçambique.

## Capítulo 1 — Morro Alto e sua história

*“Encostou um navio ou naufragou e os negros se espalharam. Então tem negro...”<sup>11</sup>*

### 1.1. Aspectos geográficos

Antes de tratarmos dos assuntos concernentes às práticas cotidianas na comunidade negra de Morro Alto propriamente dita, faz-se necessário ilustrar algumas especificidades do ambiente no qual se inscreve o modo de vida atual deste grupo.

Primeiramente, ao chegarmos em Morro Alto, deparamo-nos com uma paisagem singular, distinta dos grandes centros urbanos de grande porte populacional cujo cenário comporta ambientes comerciais, culturais, dentre inúmeras edificações que conjugam tecnologia e espaços históricos e culturais que marcam sua fundação.

Ao nos afastarmos da cidade de Porto Alegre, ponto de partida de nossa pesquisa, bem como dos demais municípios próximos da Grande Porto Alegre, passamos por aglomerados urbanos, zonas industriais e fabris de suas vilas periféricas. Em direção ao acesso que nos levará ao litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul podemos notar a mudança nesta paisagem durante todo o percurso de aproximadamente 100 km até nosso destino, a região de Morro Alto, que leva, em média, duas horas. Trata-se de um local que compreende morros de farta vegetação e lagoas com vastas extensões de água, bem como a presença de roças e plantações que definem, em primeira vista, este ambiente rural. Logo

de chegada, podemos encontrar inúmeras localidades menores identificadas através de placas situadas em toda extensão da BR 101, principal acesso à região de Morro Alto. Ali situam-se muitos dos moradores da comunidade, além de prédios públicos pertencentes ao distrito de Morro Alto como, por exemplo, a rodoviária de Morro Alto ao lado de um antigo prédio do correio. Ao longo da estrada localizam-se também pequenas escolas, armazéns, postos de gasolina bem como tendas de doces, bebidas e artesanato regional, freqüentadas tanto por moradores da região quanto por possíveis viajantes que por ali passam. Neste sentido, é difícil perceber os limites entre as cidades próximas e a região rural de Morro Alto já que a paisagem entre uma e outra localidade, à primeira vista, pouco se diferencia.

Isto modifica-se à medida que vamos descobrindo, por entre os diversos morros, pequenas concentrações de casas, ora próximas umas das outras, ora distantes, separadas por roças, matas ou pedreiras, produzindo certa continuidade entre um agrupamento e outro, bem como incerteza quanto ao início e ao fim de cada um destes locais.

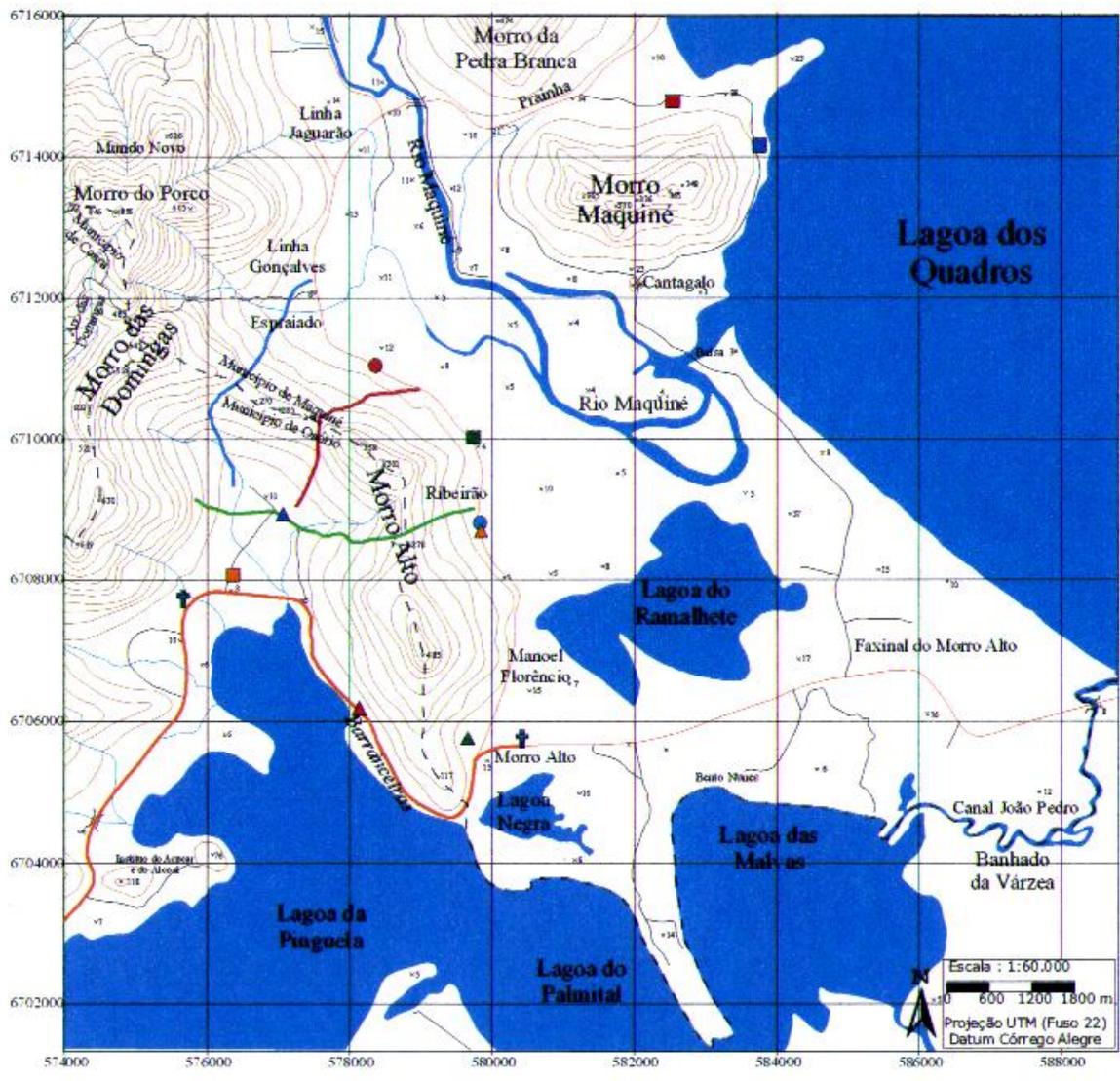
Geopoliticamente falando, a região de Morro Alto localiza-se próxima à faixa do litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul. Está definida como distrito do município de Maquiné, mas está para além da divisa deste com o município de Osório. Vale lembrar que Maquiné fez parte de Osório e emancipou-se há dez anos. Isto, de certo modo, explica a relação entre os moradores e membros da comunidade em geral provenientes destes locais. Sua composição abrange localidades menores: Aguapés (distrito de Osório) que engloba Barranceira; Morro Alto (distrito de Maquiné) que integra Espraiado, Ribeirão, Faxinal e Parinha, regiões que interligadas conformam a região aqui denominada de Morro Alto

---

<sup>11</sup> Entrevista com Dona Ercília Marques da Rosa, em 18/08/2001.

(IBGE 2000). Para além destas, as cidades de Osório e Capão da Canoa, contíguas à região de Morro Alto, também farão parte do universo pesquisado, já que englobam moradores vinculados de maneira relevante ao nosso estudo e comunidade negra de Morro Alto que, por motivos diversos, residem atualmente nestes municípios. Do mesmo modo, as diferentes localidades de Morro Alto demonstram como a população expandiu-se territorialmente ao longo do tempo, de maneira particular a comunidade negra em questão, pontos a serem tratados mais adiante.

Conforme ilustra o mapa abaixo (figura 1), pode-se perceber os modos de acesso bem como a divisão geográfica da região de Morro Alto, além de sua proximidade com as cidades de Osório e Maquiné.



**Mapa de Referências Históricas da Comunidade de Morro Alto**

**Legenda:**

1. Trilhas entre senzalas e o município (Século XIX e início do século XX)
  - Trilha do Morro da Vigia.
  - Trilha do Morro das Crioulas.
  - Trilha do Morro do Chiquinho.
2. Manifestação Cultural e Religiosa Moçambique.
  - Casa do Sr. Luiz Marques da Espada (Capitão da Espada).
  - Casa do Sr. Antônio Nunes da (Tamboreiro).
  - Casa do Sr. Salvador Manuel (Alfere da Bandeira).
  - Igreja de São Benedito (Festa do Moçambique no dia 13 de maio).
  - Trajetos do Moçambique.
3. Localização de Antigas Casas Gráficas
  - Casa das Negras do Quilombo Maria Joaquina Marques).
  - Casa Velha das Barraqueiras Maria Bernarda Marques) - com o nome de Dona Isabel Maria O).
  - Casa do Sr. Manoel Antônio M.
4. Localização de moradias de antigas famílias com significativa referência (Século XIX)
  - Casa de Teresa Severina Maria Joaquina (Rainha Ginga).
  - Casa de Felisberta Severina M.

**Convenções cartográficas:**

- Felções de Origem Fluvial e Lacustre
- Lagoas
  - Curso d'água
- Sistema Viário
- Estradas
  - Caminhos
  - Pontes
- Altimetria
- Curvas de nível - Equidistância
  - Ponto Cotado
- Toponímias
- Toponímia Oficial (Normal)
- Outros
- Limite Municipal
  - Cemitérios
  - Igreja

**Base cartográfica:** Carta Topográfica SH.22-X-Z-2 e SH.22-X-Z-3; Escala: 1:50.000 - SGE (1978);  
**Fontes:** Dados de campo, registros em inventários post-mortem (APRS)  
**Elaboração:** Nina Simone V. Moura F. e Rodrigo de Azevedo Weir  
**Edição gráfica:** Raquel Ferreira de Castro  
**Projeto:** Comunidades Remanescentes de Morro Alto/RS

Figura 1

O principal acesso ocorre via BR 101, que cruza toda a extensão da região, dividindo aqueles que residem na parte das encostas dos morros e os das beiras das lagoas. Uma outra alternativa é através da RS 407, na direção oposta do caminho Porto Alegre-Morro Alto, partindo de Capão da Canoa até chegar ao Faxinal do Morro e, mais adiante, no cruzamento com a BR 101 onde se situa a localidade de Morro Alto propriamente dita.

A formação geográfica certamente contribuiu para a realização de atividades extrativistas (pedreiras) e agrárias (plantações de milho, feijão, banana) na região. Conforme atesta o seguinte estudo,

“A cobertura vegetal original dos morros constituída por mata permanece preservada somente nos setores de topo e das altas vertentes, enquanto que nas médias e baixas vertentes a mata foi totalmente retirada para o uso agropecuário. Espécies já não existem mais, em função das queimadas, na tentativa de ocupar o espaço com as roças” (BARCELLOS *et alli*, 2002).

Trata-se de uma região que, além dos morros e lagoas, é caracterizada pelo uso constante destes espaços nas atividades ali existentes: pesca, “roças”, “mato”, etc. Por outro lado, as atividades nas pedreiras de extração de basalto e brita, por parte de outros grupos, também contribuem para as alterações do relevo na base dos morros: “Esta atividade de mineração produz a retirada de vegetação nativa e alteração na morfologia original dos morros, produzindo grandes perfurações nas suas vertentes” (BARCELLOS *et alli*, 2002). Em outra área, denominada Faxinal do Morro, é possível verificar a existência de terreno arenoso devido o desmatamento ocorrido ao longo do tempo.

Entre os morros que circundam a região encontram-se as lagoas, banhados e vertentes com denominações diversas: Lagoa do Quadros (maior), Lagoa Negra, Pinguela,

Olho-d'água, Lagoa do Ramallete. Os morros são reconhecidos como: Morro Alto (o mais alto), Morro da Vigília, Morro das Crioulas, Pedra Branca. Os lugares são assim chamados não só a partir do uso ali despendido nas atividades de pesca, comércio fluvial e demais atividades desenvolvidas pela comunidade, mas também porque envolvem práticas para além das atividades de trabalho.

Em outros termos, as configurações e denominações do ambiente físico de Morro Alto muito têm a ver com fatos ali ocorridos, ou naquilo em que se acredita ter acontecido, e que influenciaram no modo de como os lugares vão sendo apropriados pelos moradores. São eles: crenças, fatos históricos e indivíduos que integraram e/ou ainda fazem parte deste cenário dentre outros elementos possíveis.

De maneira muito específica, Morro Alto não se distancia dos centros urbanos com os quais mantém relação direta, tanto política quanto econômica e socialmente. Engana-se quem pensa que esta comunidade concentra-se num mundo à parte. Certamente que a chegada em Morro Alto pode nos dar uma impressão de adentrarmos num universo distinto à realidade urbana, já que seu cenário é ricamente composto de recursos naturais, mas de modo algum, tanto comunidade quanto cidade, ignoram um ao outro. Ao contrário, as relações entre ambos, cidades de Osório e Maquiné e região de Morro Alto, surgem como palco para a compreensão de toda problemática que envolve territorialidade, historicidade e identidade.

Resumidamente situado o universo de pesquisa no contexto político-geográfico, passaremos a considerá-lo, a seguir, segundo suas referências e influências atuais traçando um caminho até o ponto principal deste trabalho, a identidade étnica expressa no ritual do maçambique. Em outros termos, situaremos historicamente a comunidade negra de Morro Alto.

## **1.2. Ocupação atual: aspectos internos e externos**

### **1.2.1. A população quilombola: características gerais e dados numéricos**

Segundo dados referentes ao Censo 2000 realizado pelo IBGE, a comunidade negra de Morro Alto, residente nas localidades de Morro Alto, Ribeirão, Espriado e Faxinal, está incluída entre os 7.304 habitantes do município de Maquiné. A estes somam-se os residentes em Aguapés (distrito de Osório), integrados à população de Osório com 36.131 habitantes. A parcela correspondente à comunidade negra de Morro Alto compreende uma população composta de 2.453 habitantes distribuídos entre as localidades que compõem o universo pesquisado, a maioria em área rural: dos 1.226 habitantes em Aguapés (Osório), 77% (950 pessoas) encontram-se em área rural; no distrito Morro Alto (Maquiné) são 74% dos 1.277 habitantes, ou seja, 941 pessoas residentes em área rural. Somados a isto, estão os moradores do Bairro Caravaggio situados em área urbana, representando 9% da população de Osório e que compreendem parte do universo pesquisado uma vez que integrantes da comunidade ali residem e integram o “reduto negro” situado na periferia do município.

Em Osório 4% da população está classificada como preta; 90% branca; 5% parda; 0,3% indígena e 0,3% não declararam, segundo dados da amostra do IBGE relativos à variável “cor ou raça”. Em Maquiné são 5, % os pretos definidos pelo Censo 2000; 89% brancos; 5% pardos; 0,8% indígenas e 0,05% sem declaração.

A faixa etária dos moradores que residem na região de Morro Alto varia entre crianças (até 10 anos) e jovens (até 20 anos) que representam 35% desta população; adultos com até 55 anos de idade constituem 50% dos moradores e pessoas com mais de 65 anos representam 20% deste universo.

A comunidade negra de Morro Alto agrega desde pessoas com certo nível de escolaridade, possuindo primeiro e segundo graus, até semi-analfabetos que dizem saber “assinar” o nome. Os mais jovens possuem maior escolaridade podendo estudar nas escolas de ensino fundamental no interior de Morro Alto bem como demais instituições de ensino situadas em Maquiné e em Osório que possui Faculdades Cenecistas de Osório- FACOS/ FACAD, esta voltada aos cursos de história, geografia, educação física, matemática, administração de empresas, pedagogia e letras além de curso técnico em informática.

### **1.2.2. Territorialidade e Trabalho**

As atividades desenvolvidas na região de Morro Alto incluem basicamente o uso da terra nas “roças” de banana, feijão, mandioca, milho entre outros produtos para consumo doméstico. No entanto, a banana continua sendo o principal produto cultivado desde os tempos dos “antigos”. Cada um tem seu terreno a ser plantado, geralmente nas encostas dos morros. Por outro lado, ao redor das casas existe a criação de aves sendo que alguns moradores também possuem gado.

Justamente por ser uma região composta por um meio natural rico em especificidades (morros, lagoas, mata virgem, recursos minerais, etc.) a tradição destes descendentes de escravos envolve uma série de relatos sobre história dos escravos, festividades e atividades ligadas ao trabalho nas pedreiras.

Outro fator que contribuiu para o aumento de emprego entre os moradores de Morro Alto foi a criação de pedreiras durante a construção da BR 101 que agregou inúmeras famílias durante várias gerações nesta atividade. Por outro lado, o trabalho nas pedreiras, ao mesmo tempo que auxilia na renda familiar, interfere no modo como a comunidade se

relaciona com o meio em que vive. Uma vez que o ambiente natural agrega valores e crenças sobre o passado deste grupo através dos mitos envolvendo fatos vivenciados pelos próprios moradores no morros, lagoas e matos, a inserção de um novo elemento não passa despercebida no imaginário local. Muitos foram os relatos sobre “aparições”. Uma delas foi contada por Seu Antônio Francisco, um senhor de 67 anos, atualmente residente em Osório e muito respeitado pelos membros da comunidade por ser um dos “antigos” moradores de Morro Alto, além de ser ex-maçambiqueiro e exercer a função de pai-de-santo. Seu Antônio, em uma das entrevistas<sup>12</sup>, contou-nos sobre sua primeira “visão” na Barranceira onde havia uma figueira e que à meia-noite viu surgir um tonel preto de gasolina, vindo de cima do morro, pelo mato, próximo da tal figueira, perto da “faixa”(BR 101).

Em outra situação, indo para casa, “*sem beber*”, foi subir o morro à noite, passando pela estrada da pedreira (perto da figueira). Surgiu em direção à figueira, um bicho com uma cabeça grande que “*parecia um porco furioso*”.

Seu Antônio ao testemunhar tais aparições nos revela o sentido de como o novo é absorvido pela comunidade negra de Moro Alto. Longe de isolar-se no tempo e no espaço, os negros desta comunidade atém-se basicamente naquilo que faz parte de seu modo de ver o mundo, sendo parte dele. A presença de pedreiras nesta localidade, apesar dos danos ambientais e sociais que causou, foi, de certa forma, apropriada pelos moradores e passa a fazer parte de sua realidade. A exemplo do trecho de entrevista acima citado, o trabalho nas pedreiras passa a significar parte do cenário da vida social expressa no cotidiano do grupo, como, por exemplo, a relação com a religiosidade, cosmovisão, sociabilidade. É, em outras

---

<sup>12</sup> Entrevista realizada em 26/07/2002, sem uso de gravador. Os dados coletados contaram, além das minhas, as anotações de campo da doutoranda Cíntia Beatriz Müller.

palavras, um modo de ressignificar a presença de algo imposto (invasão de terras) e de dar continuidade a valores tradicionalmente constituídos.

Um dos fatores que distingue Morro Alto das demais localidades diz respeito ao modo como se organiza a partir das relações entre os membros do grupo. Fugindo à idéia de isolamento, esta região aproxima-se muito daquela observada por Carlos Rodrigues Brandão quando de sua pesquisa acerca da vida do camponês tradicional. Brandão chama a atenção para o uso de pontos de referência na compreensão do grupo sobre seu espaço e o do “outro”. Salienta as formas de construção da identidade social a partir de sua relação como meio segundo categorias utilizadas pelos moradores de uma comunidade rural para definir espaços: a) o “sertão” ou “mato” enquanto natureza absoluta; b) “roça”, “sítio”, “bairro”, “vila”, “fazenda” enquanto espaços de ação humana onde a cultura se faz presente. Destaca a função de cada uma destas expressões para medir a maior ou menor distância entre os indivíduos do grupo (os “do bairro”, “da vila”) em oposição aos da “cidade” considerada como algo distante mas possível de ser aproximada fazendo parte do imaginário local. Toda esta dinâmica em torno da territorialidade atém-se principalmente no que Brandão define por “bairro rural”: “unidade de vida social entre o sertão e a cidade [...] é o local nominado onde se reconhece que se vive coletivamente a vida típica das pessoas e famílias do lugar”. Acrescenta ainda a diferença entre *espaço* e *lugar* neste contexto onde o primeiro é caracterizado por uma determinada área de terra e o segundo como “resultado da transformação do espaço físico via trabalho motivado de uso, ocupação e sobretudo de significação social” (BRANDÃO, 1995).

Entender a lógica espacial desta região através de categorias próprias da comunidade negra de Morro Alto nos conduz à imagem de como esta vê a si enquanto uma unidade, em contrapartida com demais grupos que a circundam. Classificações como “os de

dentro” e “os de fora” foram inúmeras vezes utilizadas para designar pertencimento delimitando assim as fronteiras internas e externas.

### 1.2.3. A comida “forte” dos escravos

O imaginário constituído no seio da comunidade em torno dos ancestrais — escravos africanos — podem ser observados conforme a utilização da terra e o tipo de produto ali cultivado no “tempo dos antigos”. Além disso, é possível traçar sua relação com o meio-ambiente a partir de atividades ali desenvolvidas, associadas às práticas diárias tanto do trabalho quanto na vida doméstica, incluindo hábitos de alimentação bem como o preparo dos alimentos.

Antes de aprofundar a discussão em torno do caráter simbólico da comida propriamente dita, faz-se necessário situar a comunidade a partir de sua trajetória social. Em primeiro plano, será analisada a noção de espaço presente na comunidade de Morro Alto. Neste sentido, um trecho de entrevista realizada com um dos moradores antigos de Morro Alto ilustra claramente o modo como a comunidade se apropria do espaço, moldando assim sua trajetória social e territorialidade:

*É quilombo, é dos nêgo. E tinha os nêgo que era criado com os sinhô, o meu avô falava isso, em casa de sinhô, então assim, passava os nêgo né. O nêgo criado pelo sinhô era nêgo da canela fina, [...]. E os nêgo criado lá do mato, no canto, o cara com dezesseis anos, mas cada baita homão. Aí dizia o sinhô assim: “Vem cá tu pega aquele nêgo prá eu colocar no serviço.” – “Pois é, tem dezesseis anos este cara, que pega, pega aquele nêgo com o cavalo, que pega que eu não vou lá pegar prá ti”. Aí o sinhô dizia: “Mas como?!” – “Mas eles viviam lá no mato”. Eles caçavam paca, tatu, todo o bicho, e fazia uma churrascada lá no morro lá da ribanceira. Então criou cada baita negão, né, e os que foi criado pelo sinhô, era fininho assim. Então aí foi tomando conta, né, não pode mais pegar o nêgo, né: “Os nêgo tá muito rebelde, muito forte...”*

A partir da entrevista podem ser percebidas inúmeras categorias utilizadas para identificar a relação da comunidade com o passado escravo. As condições de trabalho dos escravos no interior da fazenda permitem entender a idéia que a comunidade faz de si mesma a partir deste elemento: “nego forte”, “nêgo do mato”. Fica evidente a separação entre os espaços de “trabalho na roça” e “dentro da casa grande”, enquanto denominações que definem a condição de seus ancestrais enquanto “nego criado pelo sinhô”, de “canela fina”, em oposição ao “nego rebelde”.

Segundo o modo como os espaços são identificados pelos moradores enquanto parte de uma realidade do tempo dos escravos (“mato”, “roça”, “fazenda”), é possível compreender os pontos de referência ainda hoje utilizados para demarcar lugares no interior da comunidade. Durante as idas à campo, foi observado o não uso das cercas para delimitar o espaço de cada família o que pode ser entendido como a existência de um outro modo de identificação de cada “terreno”.

Conforme ilustrou o trecho da entrevista acima citada, é possível identificar aspectos sobre a idéia que os moradores da comunidade de Morro Alto têm sobre sua história e organização em termos de trabalho e espaço. Além disso, expressões são também utilizadas para destacar as qualidades referentes ao ancestrais em relação: “*bem criado*”, “*baita negão*” ou, então, o de “*canela fina*”, cujo convívio dava-se no interior da casa do “sinhô”. A oposição feita pelos moradores para definir um ou outro, ou seja, escravo doméstico e o de fora da casa grande pode ser uma pista para a relação com a questão do espaço e determinados tipos de atividades desenvolvidas pelos escravos.

O termo “*bem criado*” pode aproximar-se da idéia de escravo saudável, bem alimentado, tanto o “*do mato*” quanto “*o criado pelo sinhô*”. Ambos tem em comum a idéia de algo que os sustente, seja através do trabalho duro dos escravos das senzalas que

também se alimentavam da caça, seja pela ajuda dada pelos senhores de escravos em troca dos serviços dos escravos domésticos. Levando-se em conta a relação entre o espaço e a atividade ali desenvolvida pode-se chegar a uma comparação entre “mato”/“negro rebelde” em contrapartida ao espaço da “casa”/ “canela fina”. Neste sentido, o próprio imaginário acerca do que é preciso para ser definido um ou outro contribui para entender o tipo de alimento necessário para satisfazer tais critérios: trabalho leve exige menos força, trabalho pesado exige algo com “substância”.

A comida mais adequada para trabalho no mato, além da própria caça, é aquela produzida no interior das plantações e roças, ou seja, “comida forte” ou “que sustenta”, conforme comentavam os moradores quando se referiam à “comida de nêgo”. É interessante notarmos aqui a identificação da comunidade com o escravo “rebelde”, cuja qualidade denota a luta e a resistência para sobreviver às dificuldades da época e que são atualmente acionadas no contexto atual da comunidade de Morro Alto.

Observando agora o contexto em que são atualizados tais elementos oriundos da memória e trajetória social do grupo pesquisado, exemplos dos tipos de alimento consumidos em épocas diversas, ilustram não somente o que se come, mas de que forma e quando isto ocorre.

Durante O II Fórum Social Mundial, ocorrido no mês de janeiro de 2003, em Porto Alegre/RS, algumas senhoras da comunidade foram convidadas para falar de sua comida a partir da escolha, histórias e aprendizado, envolvendo os alimentos consumidos no dia-a-dia. Para tal, foram realizadas visitas nas residências das pessoas indicadas pelos moradores como aquelas que possuíam conhecimento sobre a culinária em questão: a comida africana. Uma delas contou histórias sobre como eram feitas as refeições segundo a “*tradição dos antigos*”. Dentre elas destacou o “*cuz-cuz*”, uma mistura de farinha de milho com a de

mandioca e erva doce cozida à vapor em recipiente próprio, o “*cuzcuzeiro*”. Esta é tida como prato típico de Morro Alto e “*comida dos escravos*”, geralmente consumida com café.

Muito do aprendizado se deu “*vendo os outros fazerem*”, segundo expressão utilizada pelas mulheres a respeito da comida feita pelas mulheres da família (avós, mães, tias). Sobre isto, é importante destacar o papel feminino no espaço doméstico da comunidade negra de Morro Alto, bem como algo que evidencia uma das características próprias do grupo negro. Daisy Barcellos (1996), ao tratar das famílias negras de classe média em Porto Alegre, enfatiza a “matricentralidade” presente em seu universo de pesquisa:

“[...] o matriarcado tem sido enfatizado como peculiaridade do grupo negro, quer afirmando a preeminência feminina como derivada da cultura africana, que vendo-a como decorrente da desagregação da família que formou ou pôde formar nos períodos escravistas e pós-emancipação” (BARCELLOS, 1996).

Por outro lado, a “*boa cozinheira*” é também aquela que além de cozinhar bem soube aprender “*olhando a outra fazer*”, ou seja, “*sem receita certa*”, conforme expressões usadas pelas moradoras antigas da comunidade. A transmissão do conhecimento, neste caso, se configura através da experiência enquanto definidora da memória coletiva bem como a apropriação deste conhecimento pelas “guardiãs” da mesma, ou seja, “quem soube aprender, fazer e transmitir”.

Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva implica não somente no aprendizado via escrita ou oralidade mas também a partir de uma história vivida. História esta que, para além da ordem dos acontecimentos, diz respeito à seleção, segundo valores

estabelecidos socialmente, de fatos ocorridos e de grande importância para o grupo. A memória coletiva, aqui, retém o que está vivo no interior do grupo e que só tem sentido neste contexto. O “*tempo dos antigos*”, o “passado”, não se opõe ao presente mas, ao contrário, é compartilhado pelos membros do grupo e atualizado através das experiências compartilhadas cotidianamente.

Atentando para a “comida forte”, esta inclui uma gama de ingredientes associados ao passado escravo tais como: couve, batata, aipim, etc. Diferentemente da comida de “hoje”, a de “*antes era bem temperada com tempero verde...*” A forma de preparo dos alimentos também influencia nesta distinção, a exemplo do “*tempo dos ganchos*”<sup>13</sup>, na casa de barro da avó de Dona Diva:

*“a comida era cozida em “três panelas de ferro em pé, no meio da casa, com pedaços de madeira ao chão para fazer o fogo e conservar a comida quente.”*

Além disso, a comida africana é também associada a outros valores, constitutivos do imaginário social presente na comunidade de Morro Alto. A expressão “forte” foi também referida por uma das moradoras em tom malicioso como “*comida pra levantar*”, quando de um convite à equipe de pesquisa para “*comer comida boa, comida dos escravos*”, cujas características integram sua função afrodisíaca. Deste modo, pode-se pensar acerca do estereótipo relativo ao corpo do negro construído no interior do imaginário social através da ligação com as práticas ali desenvolvidas. Soma-se a isto atributos físicos do grupo negro socialmente aceitos e apropriados pela comunidade enquanto possíveis de sentido frente aos valores (morais, políticos, culturais, etc.) que a constituem. Barcellos demonstra bem

---

<sup>13</sup> Referência usada para indicar o uso, nas gerações anteriores, do fogo feito no chão da casa e de suportes feitos com barras de ferro, presas ao chão sobre o fogo, e ganchos que sustentavam as panelas de ferro.

esta questão quando aborda a trajetória social da ex-Miss Brasil, Deise Nunes<sup>14</sup>, a partir da exaltação de seus atributos físicos como um modo de ser inserida em um contexto que subordina o negro brasileiro “em termos da manipulação dos estereótipos do negro e da mulata” (BARCELLOS, 1996).

Em termos de ideologia constante no imaginário coletivo da comunidade, a “raça” também opera enquanto sinal diacrítico que simboliza a união, coesão do grupo pautada na luta, sofrimento. Sobre isto pode-se pensar na idéia da figura do negro ligada à força e sensualidade atentando, porém, para estes elementos construídos no contexto geral da sociedade brasileira. Uma vez apropriados positivamente pela comunidade negra de Morro Alto, passam a ser ressemantizados a partir da inversão do sentido negativo de uma ideologia racista que inferioriza o grupo negro na sociedade brasileira.

Diante disto, a comida aciona uma das características pertinentes daquilo que constitui a imagem do grupo em relação aos seus antepassados: negros, africanos, fortes, escravos, significando respectivamente: atributos físicos, origem, sofrimento. O alimento, portanto, remete às formas como são enfrentadas, pela comunidade, as dificuldades e conflitos com os diferentes grupos da sociedade que a engloba. A partir de uma lógica própria, agem segundo o entendimento que fazem sobre si e os “outros” em termos de uma identidade étnica em torno de valores tradicionalmente compartilhados.

---

<sup>14</sup> Candidata ao concurso no ano de 1985, uma jovem negra de classe popular.

### **1.3. Contexto histórico**

Morro Alto é conhecido por agregar uma comunidade negra composta por descendentes de escravos, ou melhor, mais que isto, um grupo cujo passado caracteriza o que hoje buscam: o reconhecimento de sua identidade de “remanescentes de quilombo”. Ambos termos — “remanescentes” e “quilombo” — atualmente oficializados sob forma de lei através do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, traduzem uma série de eventos envolvendo comunidades negras rurais em toda região brasileira bem como demais manifestações do grupo negro em geral contra a discriminação e preconceito alimentado no Brasil desde os tempos da escravidão.

Face a isto, resgatar fatos ocorridos anteriormente à demanda atual desta comunidade, enquanto expressão de um problema maior da sociedade brasileira, é imprescindível para a compreensão dos dados etnográficos a serem apresentados neste trabalho. Levando-se em conta os motivos pelos quais as comunidades negras brasileiras recorrem a este argumento para serem reconhecidas, podemos pensar em seus diferentes modos de apropriação e expressão destas categorias. Neste sentido, podemos considerar Morro Alto como um dos exemplos desta expressão já que possui elementos relevantes (ancestralidade africana e escrava) comuns às demais “comunidades remanescentes de quilombo”, porém, distintos em sua manifestação. São, em sua maioria, “herdeiros” de uma terra doada pelos antigos senhores de escravos. Estes, uma vez libertos, passam a conduzir os trabalhos e constituir famílias reproduzindo modos próprios de sociabilidade, organização, religiosidade, dentre outros pontos que veremos a seguir.

Para melhor compreendermos a problemática envolvendo comunidades remanescentes de quilombo no Brasil alguns exemplos são importantes para

contextualizarmos o caso de Morro Alto. Não é nosso objetivo tratarmos especificamente da questão do direito às terras de quilombo, mas buscar entender esta demanda a partir de um dos modos de legitimação apresentado pela comunidade negra de Morro Alto inserida neste contexto político.

A possibilidade de poder ser reconhecida uma determinada comunidade negra e deste modo ganhar visibilidade e vencer o preconceito frente a outros grupos sociais, acabou atingindo grande parte deste grupo. De modo geral é comum dentre as comunidades remanescentes de quilombo a existência de um testamento cujo conteúdo designa parte da herança, sob forma de terras de fazendas, do falecido proprietário ou um deles, aos escravos que moravam e trabalhavam nelas.

Em um estudo nas comunidades de quilombo de Frechal e Jamary dos Pretos, ambas situadas no estado do Maranhão, realizado por Alfredo Wagner B. de Almeida (2002) aponta para a importância de fontes documentais e históricas que certificam registros das “doações de terras” aos antigos escravos que lá habitavam:

“Há documentos neste sentido (...) onde se verifica que a “doação” ocorreu do seguinte modo: uma ex-senhora, como forma de gratidão, doava uma gleba de terras denominada Tororama a ex-escravos seus, sendo que os mesmos não podiam aliená-las, por qualquer recurso, ficando sempre destinadas a “seus herdeiros” (ALMEIDA et alli, 2002:81).

Ilka Boaventura Leite (2002) ao analisar o caso da comunidade negra de Casca, no Rio Grande do Sul, reconhece como doadora das terras Quitéria Pereira do Nascimento, viúva do Capitão Francisco Lopes Mattos. Esta deixou registrada a doação de parte da Fazenda dos Barros Vermelhos aos escravos conforme ilustra a transcrição de um dos trechos do testamento:

*“Declaro que por meu falecimento deixo na mencionada Fazenda dos Barros Vermelhos a todos os meus escravos, que deixo libertos a extensão do terreno, que parte do Capão Retrovado até a Lagoa que divide o Capão denominado da Casca, de costa a costa...”* (LEITE, 2002:112).

Temos aqui dois aspectos fundamentais para a compreensão tanto das questões políticas referentes às doações de terras, quanto seu sentido simbólico expresso de diversos modos atualmente. A incidência deste fato dentre as comunidades que visam garantir a herança deixada por seus ancestrais escravos não se limita apenas ao registro em si, ou seja, o testamento propriamente dito, mas no modo como as comunidades negras assimilaram isto e hoje manifestam seu pertencimento dentre os descendentes e herdeiros das terras doadas e o reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo.

No entanto, lembremos que o termo *quilombo*, segundo a historiografia sobre este tema, designa agrupamento de escravos fujões que refugiavam-se em determinado local distante das antigas fazendas e de seus senhores, manifestando resistência ao mundo escravista: “A forma mais comum e mais característica de resistência ao escravismo foi a fuga e a posterior constituição de “quilombos”. Fugindo o escravo do seu senhor, sozinho ou em grupo, podia procurar uma região afastada, de difícil acesso, e ali, com outros companheiros e companheiras, fundar seu mundo.” (MAESTRI, 1984:125)

Sob outro ângulo, deparamo-nos com o uso do termo quilombo como designando o espaço onde reuniam-se os escravos fugidos. Temos aqui um modo de articulação política do grupo negro contra o escravismo e a definição de limites territoriais situando-os espacial e socialmente.

Analisando a situação atual de diferentes grupos negros, a forma utilizada pela Constituição Federal de 1988 ao definir um quilombo e o direito dados a seus descendentes remete à permanência da terra como condição e critério prioritário:

Eliane C. O'Dower (2002:14) entende que tal argumentação, descrita a partir do artigo 68, sugere a existência atual de uma “identidade histórica”. Mais que isto: “...segundo o texto, é preciso sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada”.

Considerando o embate teórico e metodológico acerca o conceito de quilombo, nos deteremos apenas no que diz respeito à apropriação deste termo por parte das comunidades negras e de outros elementos a elas ligados que fazem parte do processo de reconhecimento de sua condição quilombola. É nesta direção que evocamos a importância da definição e o uso do termo quilombo tão significativo ideologicamente entre as comunidades negras no Brasil. Por um lado, a questão dos direitos e do reconhecimento das comunidades negras remanescentes de quilombo, sob forma de lei, requer identificá-las a partir de elementos objetivos, ou seja, “estar sobre a terra” e fixar-se nela. Por outro lado, esta questão opera de modo subjetivo como ideologia e incentivo de luta das comunidades negras.

“Ser quilombola” não significa somente estar na terra e descender de seus herdeiros mas lutar por ela enquanto forma de auto-definir-se frente os demais grupos sociais e étnicos situados dentro de um mesmo sistema.

Dito isto, seguiremos, pois, com a questão da doação de terras aos ex-escravos ...

Atentando para o significado atribuído a determinado fato histórico presente na trajetória da comunidade negra de Morro Alto, vale observar as diversas narrativas sobre o mesmo. É possível verificar a imprecisão por parte dos entrevistados sobre os reais limites das terras deixadas por Rosa Osório Marques. Em verdade, é provável que a doação sequer tenha sido realizada nos moldes do testamento ou, caso tenha ocorrido, deixa em dúvida sua dimensão. Conforme levantamento histórico realizado em Morro Alto, o modo de ocupação do território, após a abolição, modificou-se devido o fluxo de forros que migravam de uma

região a outra “interconectados que estavam por redes de sociabilidade e de relações de parentesco que remetiam ao período escravista” (BARCELLOS *et alli*, 2002:143)

Neste sentido, é tão eficaz a crença sobre a doação feita através do testamento quanto a certeza de que esta não se efetivou corretamente diante da expropriações de terras de quilombo por parte de famílias “brancas” ao longo das gerações. Ambas circunstâncias – a doação e sua execução (ou não) – moldam o cenário político desta comunidade ligando-a ao seu passado através de representações acerca de sua ancestralidade, ou seja, o pertencimento a determinada família descendente dos escravos africanos.

Um dos modos em que podemos observar tal relação entre passado e presente é através do ritual do maçambique. Este, ao contrário do que foi exposto até aqui, redimensiona elementos do passado e torna-os vivos. Sob forma de mito, e não foi por acaso que a comunidade negra de Morro Alto tem como sua protetora Nossa Senhora do Rosário, dá sentido às lacunas deixadas ao longo do tempo. Fatos passados são então lembrados e revividos através da prática do ritual. Aqui, como veremos mais à frente, nos deparamos com algo que acredita-se ter vindo da África e que na conjuntura atual torna-se emblema de uma identidade étnica.

### **1.3.1. Herdeiros de Morro Alto**

Inicialmente, a região de Morro Alto fazia parte da antiga Fazenda Morro Alto, pertencente à Rosa Osório Marques<sup>15</sup>. Conta-se que a tal senhora, por não ter herdeiros, doou metade de suas terras a vinte e quatro escravos. Destes, três constituem a base de

descendência das famílias da comunidade negra de Morro Alto. A história contada pelos moradores de Morro Alto explicita o que podemos entender como narrativa acerca da crença sobre um fato passado ocorrido nesta comunidade:

*“... toda vida eu ouvi falar que tinha essa que é a Nhãnhã Rosa deixou no Morro Alto, a fazenda de Morro Alto pros escravos dela. Porque essa Nhãnhã Rosa foi muito boa pros escravos, né? Ela nunca deu nos escravos dela, ela nunca judiou. Então ela não deixou os escravos dela sem nada, né? Então ela deixou ali a fazenda do Morro Alto.”<sup>16</sup>*

O trecho acima ilustra a narrativa sobre a origem das terras de Morro Alto, mais especificamente aquela em que acredita-se que foram “deixadas” para os escravos. Independentemente de terem sido doadas ou não tais terras, ou mesmo em que situação isto ocorreu, vale destacar a importância deste mito para a formação da comunidade negra de Morro Alto.

Conforme indica o trecho acima citado, a existência de uma “doadora” de terras é frequentemente utilizada para justificar a existência das terras de Morro Alto. O termo Nhãnhã, na fala de Dona Severina, traduz um dos modos de tratamento entre os ex-escravos para com sua patroa, Rosa Osório Marques, justificando o merecimento de parte da fazenda.

Isto refletiu no modo como recentemente a comunidade recorreu ao seu direito de ter de volta as terras antes pertencentes aos seus antecedentes escravos.

Mas, a trajetória deste grupo pode ser melhor analisada se levarmos em conta aspectos históricos da realidade brasileira que antecedem a vida na comunidade negra de

---

<sup>15</sup> “APERS – Inventário de Rosa Osório Marques — Viamão — 1888 — Cartório de Órfãos e Ausentes — Maço 5 — Auto 108 — Estante 24 e/c” (BARCELLOS, 2002: 146).

<sup>16</sup> Entrevista com Severina Francisca Dias, 72 anos, realizada em 22/12/2001.

Morro Alto mas que, inegavelmente, refletem no seu modo de organização e conformação recente conforme veremos a seguir.

### **1.3.2. Os escravos negros no Sul do Brasil**

Como se sabe, o tráfico de escravos africanos para o Brasil consistiu numa estratégia econômica vantajosa àqueles cujo interesse voltava-se à aquisição barata de negros e sua importância, no Brasil, enquanto “mercadoria valiosa”. Foi um período de expansão do tráfico negreiro internacional com vistas à colonização européia nas Américas.

Em tempos anteriores, a escravidão teve sua gênese no Antigo Mundo durante a civilização greco-romana. Segundo Mário Maestri (1993), as relações escravistas deste período surgiram a partir do crescimento das cidades e do comércio mercantil. O escravo do Antigo Mundo exercia tarefas nas pequenas unidades produtivas domésticas e serviços públicos ou privados; nas unidades agrárias patriarcais em que poderia comprar sua liberdade, abrir negócios muitas vezes ao lado de seu ex-amo. Porém, tais práticas foram substituídas pelo desenvolvimento da grande produção mercantil. Escravos de diferentes regiões da bacia mediterrânea e da Europa mesclavam-se diante do tráfico escravista antigo, o que impedia a definição de uma raça à condição escrava (MAESTRI, 1993:16).

Com o aumento tecnológico o escravismo colonial possibilitou a “feitorização” de escravos nos grandes latifúndios americanos. Diferentemente do Mundo Antigo, com base na produção de subsistência agrícola e artesanal, a era colonialista do século XVI dominou através dos engenhos de açúcar e materiais cada vez mais avançados. Deste modo, a exploração de grandes extensões de terras americanas exigia maior quantidade de mão-de-obra, o que não foi possível somente com o trabalho escravo dos nativos americanos.

Assim, a África tornou-se foco para aquisição de escravos para diferentes serviços diante da exploração no Novo Mundo: “a proximidade da África, a cor diferente de seus habitantes e instituições africanas que comercializavam e trocavam homens e mulheres facilitaram a transição da mão-de-obra servil americana à africana.” (MAESTRI, 1993:21).

Desembarcados em território brasileiro, os escravos negros foram redirecionados para as diversas regiões do país, entre os quais o sul.

Inúmeras nações africanas misturavam-se entre tantos grupos de negros espalhados pelo país. O sistema escravocrata, porém, não ignorou as especificidades relativas à origem dos mesmos. Ao contrário, as características fenotípicas de cada grupo serviram enquanto critério a ser levado em conta na aquisição, compra e venda de escravos. Esta, no entanto, foi a única condição estabelecida que implicou na predominância de uma nação ou outra nas diferentes regiões do país, segundo a lógica escravocrata. A vinda de diversas nações africanas ao Brasil através do sistema escravocrata colonialista, tendeu a reduzir as diferenças culturais dos grupos negros que aqui chegavam. Diante de um contexto diverso e estranho à sua origem o escravo negro teve seu modo de vida controlado por um padrão único imposto pelo sistema dominante. Neste caso, foi interessante ao colonizador afastar o negro de seu grupo de origem como forma de enfraquecer seus laços sócio-culturais bem como impedir as manifestações próprias de cada nação em prol da mão-de-obra escrava. Conforme Maestri, a “heterogeneidade linguística-cultural” aliada ao desconhecimento geográfico por parte dos negros que aqui chegavam, facilitavam seu submetimento ao sistema escravocrata.

Por outro lado, aspectos culturais são de grande importância para distinguir uma nação da outra na tentativa de melhor explicitar aquilo que foi ignorado pelos senhores de

escravos, ou seja, especificidades próprias de cada grupo culturalmente diferenciado em sua origem mas que não predominaram, na época colonialista, para a distinção dos mesmos .

Primeiramente, a linguagem pode ser apresentada enquanto forma objetiva de reconhecimento de uma nação frente a outras oriundas da África, e no Brasil o grupo lingüístico é marca que identifica cada povo africano. O estudo sobre línguas africanas, realizado por Yeda Pessoa de Castro (2001), constata a presença banto dentre as principais línguas africanas, porém atentando para a dificuldade em estabelecer a relação direta do termo para com sua origem no Brasil, uma vez que esta é mencionada e identificada pelos colonizadores portugueses a partir do porto ou local de embarque do cativo.

Tanto na África quanto no Brasil, a origem banto destaca-se por sua numerosa abrangência. A autora refere a significativa presença banto dentre as inúmeras línguas africanas, identificadas a partir de um “tronco em comum”:

“Seus territórios englobam países da África central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo-Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malawi, Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Moçambique, África do Sul” (CASTRO, 2001).

Dentre os países acima mencionados citados, podemos selecionar, também da África Ocidental, aqueles com evidente participação durante o tráfico negreiro: Gana, Togo, Benin, Nigéria; África Banto: Gabão, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Angola, Moçambique (CASTRO, 2001).

Outro estudo feito sobre dados referentes à população negra escrava, mais especificamente no Rio Grande do Sul, destaca a presença destes entre os anos de 1788-1819: “Benguela: 40,89%; Angola: 31,10%; Crioulos: 11,92%; Mina: 2,64%; Rebolo: 4,74

%; Congo: 2,86%; Cassange: 1,75%; Cabunda: 1,05% ; Monjolo: 0,70%; Outras nações: 1,24%”<sup>17</sup>. Do mesmo modo, o estudo constata a predominância *bantu* na maioria dos grupos negros no Brasil (BARCELLOS *et alli*, 2002).

Os negros chegaram ao sul do Brasil via litoral quando da ocupação no início do século XVIII. Antes disso, no século XV e XVII, o Brasil meridional foi objeto de conflitos envolvendo portugueses e espanhóis pela apropriação de bens e para importação de escravos africanos.<sup>18</sup> A Colônia do Sacramento, fundada em 1680 pelos lusitanos em possessões espanholas, teve como principal mercadoria o escravo africano: “Os homens negros escravizados foram o grande sustentáculo da Colônia do Sacramento. Eles eram vendidos como mercadoria, trabalhavam na povoação, na extração de couros e na agricultura que floresceu nas suas imediações ” (MAESTRI, 1993:26). Do mesmo modo, o negro teve importante função militar durante os conflitos pelos territórios de fronteira no sul do país.

A ocupação do sul do país iniciou-se em 1737 através dos paulistas e lagunenses juntamente com seus escravos. A produção de couro e charque desenvolvida por ocasião da fundação do Rio Grande também contou com a mão-de-obra indígena. Neste contexto, ocorreram expedições rumo ao futuro Rio Grande do Sul tal como a comandada por João de Magalhães, em 1725, saindo de Laguna. O Rio Grande passou cada vez mais a fazer parte do sistema econômico com base na mão-de-obra escrava. A criação de gado, oriundo

---

<sup>17</sup> “Estes dados, inéditos, foram gentilmente cedidos por Helen Osório e fazem parte de projeto de pesquisa, financiada pela FAPERS e pelo CNPq, desta historiadora. Os dados foram coletados no primeiro semestre de 2000 pelos bolsistas de iniciação científica Rodrigo de Azevedo Weimer e Gabriel Santos Berute. Uma análise inicial foi apresentada no Salão de Iniciação Científica de 2001 da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: BERUTE, Gabriel Santos. ‘O tráfico de almas: uma análise do tráfico negreiro na capitania do Rio Grande de São Pedro do Sul (1788-1819)’. Resumos do XIII Salão de Iniciação Científica da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2002 p. 592” (BARCELLOS *et alli*, 2002)

do atual território uruguaio, serviu como fonte de suprimento de escravos bem como de aquisição de animais para transporte e carga.

Em 1730 ocorreram as concessões de terras no litoral norte. Conceição do Arroio foi então fundada em 1742 sob o regime de sesmarias. Aqui, possuir escravo tornou-se fonte para aquisição de terras: “Manuel de Barros Pereira requereu licença ao brigadeiro Silva Pais para “fazer estância na paragem chamada Salso”. Prometeu povoá-la com “dois negros, cavalos e éguas”” (MAESTRI, 1993:28).

A atividade pastoril foi uma das principais tarefas desenvolvidas pelos escravos. Muitos deles, na ausência dos senhores, cuidavam de suas fazendas. Fato este que, segundo Maestri, caracterizou a perda da “essência coercitiva” própria da escravidão que foi substituída, em alguns casos, pelo “conteúdo patriarcal” no Rio Grande do Sul do século IX.

Diferentemente dessa situação, nas charqueadas os escravos não foram poupados das duras jornadas de trabalho, somadas aos maus tratos. Porém, em 1884 a maioria dos cativos do sul foram libertos. No entanto, mesmo com a Abolição em 1888, continuaram no mundo rural embora também passassem a contribuir para a formação das cidades em atividades diversas enquanto pintores, carregadores, vendedores, prostitutas, domésticos, dentre tantas outras tarefas. No Rio Grande do Sul o negro da cidade, segundo Maestri, modificou sua “vida social” a partir das irmandades, ponto este que veremos a seguir.

---

<sup>18</sup> O número de escravos que chegavam ao Brasil era controlado pela coroa espanhola através de *asientos* concedidos aos portugueses durante a Unificação Ibérica (1580-1640). Ao final deste período houve crise entre os países envolvidos no tráfico negreiro (Portugal, Espanha e Holanda).

### 1.3.3. Confrarias, irmandades e cultos africanos

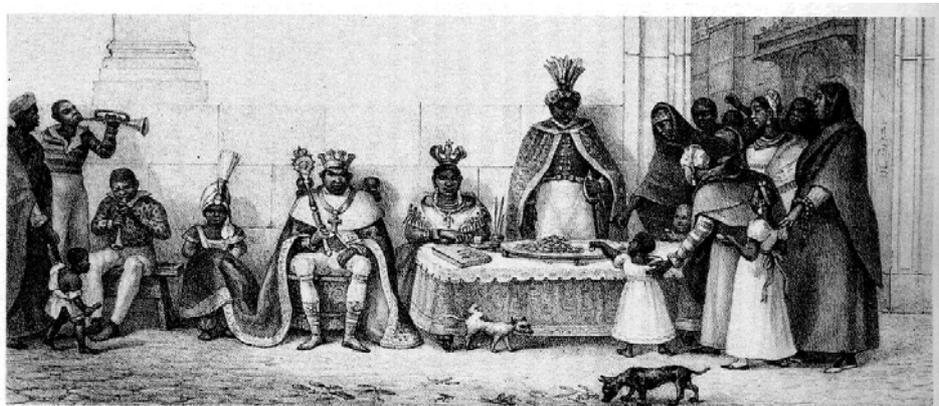


FIGURA 13 - Coleta de esmolas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário - Rio Grande do Sul.

Figura 2

Muitos dos aspectos históricos e culturais acima citados acerca dos escravos africanos no Brasil e no Rio Grande do Sul refletem diretamente nas práticas religiosas, entre elas o maçambique de Morro Alto. Assim sendo, línguas, nações, fatos ocorridos no passado, podem significar pistas para a compreensão de uma das expressões percebidas como manifestação da religiosidade católica praticada por este grupo de afro-descendentes.

Por isso mesmo, as confrarias, *irmandades* e cultos religiosos africanos, existentes no decorrer do período escravocrata e pós-abolicionista, marcaram o que poderíamos tomar como referência para a análise de festas populares e religiosas no contexto brasileiro.

Situando-as resumidamente, as confrarias de pretos, no Brasil, surgem a partir da chegada dos escravos vindos da África enquanto uma das formas de resistência frente ao catolicismo dos colonizadores europeus os quais buscavam, também através da religiosidade, dominar os indivíduos negros oriundos de distintas nações africanas que aqui chegavam. Podemos entendê-las como grupos religiosos compostos por negros distintos

cultural e socialmente que, integrando elementos da religiosidade africana e católica, buscavam manter-se enquanto tais através de rituais e práticas próprias de cada nação de origem.

Antônia Aparecida Quintão (2002) em seu estudo sobre as “*Irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (séc XVIII)*” aponta para a existência das mesmas desde o período medieval, surgidas a partir de associações religiosas nas quais se reuniam leigos do catolicismo tradicional: “é a participação leiga no culto católico”. As irmandades faziam parte da constituição de confrarias e buscavam congregar pessoas da mesma cor. Buscavam, antes de tudo, a assistência mútua entre seus membros configurando entidades de classe.

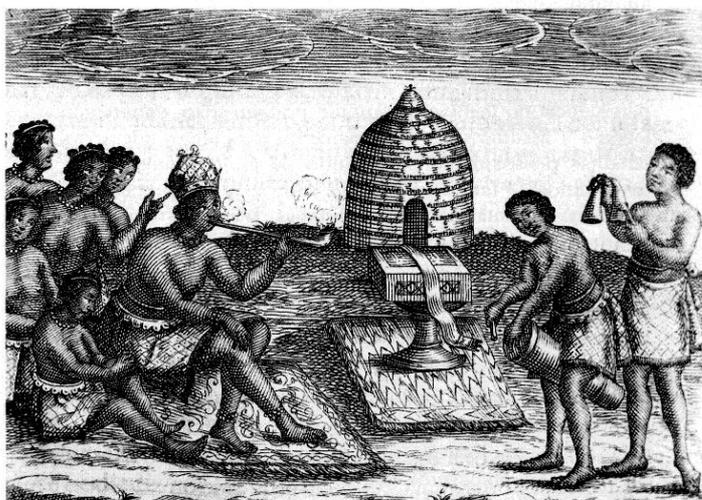


FIGURA 8 - A rainha Njinga cultuando os ossos de seu irmão, antigo *ngola*, depositados em uma caixa. Ao culto tradicional dos ancestrais, sobrepõe-se a coroa europeizada.

Figura 3

estrutura administrativa da Irmandade do Rosário do Pretos no Rio de Janeiro do século XVIII: “ Composta por 1 Juíz de Nossa Senhora, 1 Juíz de São Benedito, 1 escrivão (3<sup>a</sup> pessoa da Mesa , de cujo cargo passa ao Juiz de São Benedito), 1 tesoureiro, 1 procurador, 1 Rei, 1 Rainha e 10 juízas de ramalhete (5 para acompanharem a juíza de Nossa Senhora e 5 para a de São Benedito)” (QUINTÃO, 2002:60).

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário alcançou maior importância em termos de feitos e número de membros. Originada em Portugal nos séculos XV e XVI, congregava homens negros. Quintão aponta a

Sem querermos dividir catolicismo e cultos africanos, poderíamos interpretar o papel das irmandades enquanto: a) associação destes dois modos de religiosidade presentes na realidade de grupos negros nos períodos em questão, b) organizações constituídas para determinados fins referentes ao imaginário religioso — execução de práticas rituais (enterros, batismos, etc.) — tanto quanto demandas de ordem não religiosa. Segundo, Roger Bastide (1971: 88) “as confrarias religiosas de Virgem do Rosário ou de São Benedito ofereciam aos bantos, apesar de tudo, uma concepção de “intermediários” que poderia se adaptar à sua própria.”

Num contexto de conflitos e revoltas dos negros diante da situação de subordinação ao cristianismo e ao sistema escravocrata, a religiosidade africana serviu de base de resistência para a permanência de aspectos culturais ligados à cultura originária dos povos negros. Porém, também o catolicismo não deixou de exercer papel importante neste processo. De fato, mesmo tendo a função de diminuir o “ódio” dos negros e controlar toda e qualquer manifestação cultural fora dos parâmetros daquilo que o grupo dominante acreditava ser “tolerável”, a religião católica no Brasil teve e ainda tem lugar no imaginário religioso das expressões afro-brasileiras. Se, por um lado, Bastide vê no sincretismo religioso o resultado da dominação de um grupo e a sua assimilação pelo grupo dominado, por outro há que se dar conta que o próprio grupo negro já chegou ao Brasil “cristianizado”, o que significa não devemos crer na idéia de uma pureza africana, mas no modo de como a cultura dos escravos negros foi se transformando e se adaptando à realidade cultural religiosa brasileira.

Se antes os cultos africanos ocorriam no interior dos quilombos das senzalas, com o surgimento das irmandades passaram a fazer parte da vida pública através de elementos vindos de fora, ou seja, a influência dos santos católicos na expressividade afro-brasileira

que estava por se formar. As atribuições relativas às irmandades tinham como pressuposto dar apoio para uma vida mais digna e igualitária, segundo o modelo de vida dos brancos: “assegurar a cada membro uma sepultura e um enterro adequados”, a exemplo da confraria de Nossa Senhora do Rosário de Vila Rica. (BASTIDE, 1971:166)

Eni Barbosa (1987) apresenta-nos dados sobre a existência de irmandades no sul do Brasil, mais especificamente no antigo Estado de Rio Grande de São Pedro do Sul (atual Rio Grande do Sul), através de registros sobre os procedimentos realizados na época escravocrata:

“COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E DE SÃO BENEDITO DA VILA DE SÃO JOSÉ DO TAQUARI/ CAPÍTULO I – DA ENTRADA DE IRMÃOS

§1º - Nesta irmandade denominada Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, será admitida toda a qualidade de pessoa de um e outro sexo, quer forra, quer cativa, e o irmão escrivão lavrará competente assunto em um livro próprio para este fim (...)

Consistório da Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Vila São José do Taquari, 21 janeiro de 1855” (BARBOSA, 1987:29).

Mais do que instituições, que até certo ponto comunicavam os mundos africano e católico, as irmandades supriam as necessidades relativas ao imaginário africano no Brasil. Destinavam, os negros aos “santos de cor” para protegê-los, dimensionando assim sua fé na imagem dos santos que humanizavam. Para Bastide, foi a forma encontrada pelo povos africanos para se familiarizarem com os santos católicos buscando uma identidade própria onde todos tornavam-se “parentes” na tentativa de recriar a África no Brasil.

Festas e cerimônias em louvor e devoção aos santos marcadas pela presença de elementos culturais africanos ressurgem em meio às práticas religiosas católicas a exemplo dos autos populares, congadas, ternos de reis entre outros rituais, que dramatizam aspectos tanto da terra de origem quanto do contexto atual da vida do escravo negro.

O que nos importa aqui é tentar estabelecer a relação entre as inúmeras possibilidades de expressão de uma etnicidade com base em fatos passados que influem no presente de nosso universo de pesquisa. O papel das irmandades, enquanto expressão pública de uma religiosidade, bem como demais expressões religiosas no âmbito do privado, antes realizadas pelos (ex) escravos e/ou seus descendentes, como candomblé, batuque, umbanda, servem como ponto inicial para compreendermos a situação de determinados aspectos da vida cotidiana ligados ao modo de ser e de atuar da comunidade negra de Morro Alto.

O capítulo seguinte vai versar, justamente, sobre o maçambique e suas formas de manifestação.

## Capítulo 2 — O ritual do maçambique

*“É, fui tudo no maçambique....fui rei, fui paje, antigamente eu era coisa...”<sup>19</sup>*

Ao refletirmos acerca das expressões afro-brasileiras que constituem parte do folclore nacional, podemos afirmar que estas seguem a tradição dos antigos cultos religiosos presentes na realidade brasileira, bem como a realização de festas populares em comemoração aos dias dos santos de cada localidade. O maçambique de Morro Alto trata-se, antes de tudo, do louvor e da crença nos milagres de Nossa Senhora do Rosário, considerada pelos integrantes da comunidade “*protetora dos escravos e mãe dos negros*”. O caráter simbólico dessa devoção neste grupo possibilita definir e atualizar seus valores a partir do maçambique, e está presente não apenas durante a realização da festa no mês de outubro, “*mês de Rosário*”, ou no mês de maio, na “*festa de São Benedito*”, mas no dia-a-dia de sua experiência enquanto “*pagamento de promessas*”. O maçambique é referência e suporte da memória coletiva do grupo, e constitui parte da identidade social da comunidade negra de Morro Alto, possibilitando agregar uma série de elementos fundantes de sua história relacionados ao seu passado escravo.

A realização de festas populares e/ou religiosas que tem como característica expressões da cultura afro-brasileira é comum em muitos estados do Brasil. Dentre elas, será aqui destacado o maçambique praticado pelos descendentes dos escravos da antiga Fazenda Morro Alto<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Entrevista com Seu José Francisco, 102 anos, em 11/2001.

<sup>20</sup> Esta origem advém da tradição oral presente nos relatos que foram coletados durante o trabalho de campo. Esclareço que esta origem pode ser considerada *mítica*, e não enquanto fato histórico, pois é isto que interessa nesta pesquisa.

O maçambique pode ser caracterizado como um ritual muito próximo das congadas e sob *alguns aspectos*, dos cultos relativos à religiosidade afro-brasileira, pelo uso de determinados elementos de performance que remetem à origem escrava e africana, tais como tambores, roupas, cantos e danças. Contudo, não se trata de uma expressão da religião africana propriamente dita, mas de uma manifestação católica por parte de uma comunidade composta por afro-descendentes.



Figura 4

As festas de maçambique ocorrem em comemoração a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, ambos considerados protetores dos negros e dos escravos. Em outubro, ocorre na cidade de Osório, município contíguo a Maquiné, em louvor a Nossa Senhora do Rosário, com duração de quatro dias. No mês de maio, ocorre em Aguapés, na região de Morro Alto, em louvor a São Benedito, com duração de dois dias.

Os maçambiqueiros são devotos de Nossa Senhora do Rosário e, na festa de São Benedito, apenas representam a santa. Ou seja, o maçambique não é propriamente um ritual dedicado a São Benedito, mas trata-se, por ocasião das festividades de maio, de uma homenagem dos devotos de Nossa Senhora do Rosário a este que é um santo de grande importância para os afro-brasileiros.

Ambos rituais incluem a participação não somente da comunidade de Morro Alto, mas também de moradores das cidades próximas. Ou seja, são rituais públicos que podem ser assistidos mesmo por pessoas “*de fora*”. Englobam, pois, cerimônias como as *novenas*, realizadas diariamente, durante o período do ritual, nas igrejas das respectivas localidades;

danças e cantos nas procissões, que dão início e fim a cada festividade e no interior dos salões paroquiais.

O ritual envolve uma performance de danças e cantos, realizada por um grupo formado pelo rei congo, pela rainha Jinga, pela alferes da bandeira, pajens, chefe de dança, capitães de espada, tamboreiros e dançantes. Neste sentido, o ritual remete à estrutura imperial dos antigos ritos africanos (Bastide, 2001).

Ao rei e à rainha cabe a função de receber as homenagens, sob forma de cantos e danças, feitas pelos demais membros do grupo, bem como representar as autoridades maiores dos antigos rituais. São acompanhados pelos respectivos pajens, responsáveis pelos cuidados e atenções destinadas aos reis.

O maçambique não se esgota somente nas festividades do calendário católico. A crença aos milagres de Nossa Senhora do Rosário fazem do *pagamento de promessa* uma prática cotidiana junto aos membros da comunidade negra de



Figura 5

Morro Alto. Diferentemente das festas que são constituídas por uma seqüência de cerimônias, o pagamento ocorre quando um pedido é feito à Nossa Senhora do Rosário e este é alcançado.

Osório é o lugar do maçambique de Nossa Senhora do Rosário. Quando é tempo de apresentar maçambique, dia de Nossa Senhora do Rosário, a festa pode durar de quatro a cinco dias. A escolha pela data a ser realizada a festa do maçambique implica em uma série de valores que refletem sobre a visão de mundo desta comunidade. Como foi dito numa das

entrevistas<sup>21</sup>, as datas passaram por processos de mudança, buscando, porém, sempre atingir o mesmo grau de significado ao “sagrado” no interior da comunidade. Em épocas passadas, o maçambique ora coincidia com o nascimento de Cristo, em dezembro, ora com o “*Dia de Reis*”, em janeiro, ou como nos últimos anos em que passou a ocorrer em outubro, ou seja, o “*Mês de Rosário*”. Neste período, diversas atividades sequenciais são realizadas pelos maçambiqueiros, seguindo a tradição ensinada pelos “*antigos*”. Dante de Laytano, assim descreve o maçambique do Rosário de 1945:

“As Congadas de Osório, em 1945, realizaram-se nos dias 4, 5 e 6 de janeiro na própria cidade, com elementos vindos do interior do município (...) A congada deste ano compunha-se de um capitão, suplente de capitão, rei Congo, rainha Jinga 22, Festeiro, Festeira, dois Guias (primeiros), dois Guias (segundos), Pajens (4), dois capitães de espada e dançantes (número variável: 18, 24, etc.), além do coronel e alferes da bandeira.

(...)

A princípio realizavam-se completas as novenas mas, com o tempo, foram diminuindo

(...)

A primeira novena consta, na sua parte principal, da coroação dos festeiros coroação dos festeiros, sendo que o terno traz as coroas, então recolhidas, provisoriamente, na casa do festeiro, coroas que vem numa bandeira e duas bandejas. O padre recebe as coroas na porta da igreja e as coloca na cabeça do festeiro e na cabeça da festeira respectivamente

(...)

---

<sup>21</sup> Segundo Dona Severina.

<sup>22</sup> O uso de “Jinga” advém do nome africano “Njinga”, porém, pode ser escrito de outra forma, a exemplo de Dante de Laytano que faz uso desta palavra para o português – “Jinga”. Sobre isto, Laytano cita os estudos realizados por Mário de Andrade quando este faz referência à origem do nome : “Quanto à rainha Jinga, consegui felizmente recolher algumas informações bastante curiosas sobre ela. O nome da rainha Jinga começa por ser tradicional no Brasil (...) Também está no s Congos cearenses com o entrecho. E está finalmente na Congada que se realizou no Tejuco em Minas, pelas festas de coroações de Dom João VI, em 1816. A rainha Jinga corresponde perfeitamente ao rei Congo, pois que “Jinga” também é nome racial africano (...) Os Giagas, ou Djagas, eram habitantes do Centro da África e faladores bântus” . Andrade aprofunda o tema e conclui: “Porém um texto providencial de Congos, colhido por mim no Estado da Paraíba, vai nos indicar que a rainha Jinga do bailado, não é apenas uma referência genérica às rainhas dessa raça, mas celebra uma delas individualmente, a célebre rainha Jinga Brandi. Diz o meu texto: “É mim, dão Garcia Macundi, peito cheio, de braço forte, que veio da mulata rainha Zinga Nbangi...” etc.: “Que Zinga é o mesmo que Jinga concordam autores diferentes”. LAYTANO, Dante. *As Congadas do Município de Osório* (1945:97).

Antes de entrarem, o terno evolui defronte da igreja, cantando canções alusivas, tendo lugar uma dança que não pode ser senão uma dança de coroação .

(...)

Debaixo das espadas cruzadas ao alto, depois de bentas e colocadas as coroas, os reis segundo o terno entram silenciosamente na igreja, assistindo, com toda a devoção à missa.

A segunda novena decorre ainda com danças do terno à frente da igreja e festeiros, sempre coroados, ouvem outra novena.

No dia seguinte, tem lugar a missa e, à tarde a procissão de reis onde tomam parte os novos festeiros, sendo que na procissão o terno limita-se a acompanhá-la com todo povo de fiéis, sem outros cantos, por parte dos maçambiques, do que hinos e ladainhas católicas em louvor de N. Sra. Do Rosário dos Pretos, entoados juntamente com a massa das pessoas que tomam parte.

(...)

A primeira posição do terno na rua é essa da bandeira ir em primeiro lugar (...)

Quando vão buscar o rei do Congo, o “terno” ao se pôr em marcha tem o capitão à frente, seguido de seu “suplente” e, após, só dois tamboreiros, a bandeira, com a sua escolta de três pessoas, e o “rei” com pagem de guarda-sol aberto e dois capitães de aspada fecham o cortejo.

(...)

Indo buscar a Rainha Jinga, o “terno” e a corte tomam posições; o capitão e a bandeira vão à frente, com os seus acompanhadores anteriores, a rainha caminha logo adiante de seu rei e depois da bandeira .

(...)

A última parada é a que se faz na casa dos festeiros.

(...) O padre está na porta da igreja à espera do cortejo, que vem cantando sem cessar e de longe já se ouve a triste melodia que eles entoam alto, bem alto .

Dançam, evoluem, gesticulam, fala e lutam simbolicamente diante da igreja, e os reis e os festeiros, com as altas autoridades da corte, assistem impassíveis .

Faz-se, na frente a igreja a coroação dos festeiros, já vindo os reis coroados, pois sendo vitalícios a cerimônia é muito pouco conhecida, mas o ato do padre, de dentro da igreja, embora na porta, de coroar o festeiro e a festeira é recebido com o maior respeito e assistindo com devoção, e em seguida dizem cantos de intenção religiosa, passando logo depois para o interior do templo onde assistem, dos primeiros bancos, ao ofício divino.

(...)

O “terno de maçambique” pede esmolas ou Donativos para pagar o padre e as despesas principalmente da mesa.

Na procissão da tarde de Reis, carregam um andor com N<sup>ra</sup> Sra. Do Rosário, andor de imagem pequena, pobre e simples onde predomina ainda o azul

(...)

Voltando da igreja, depois da coroação, cantam em direção ao “império”

(...)

Depois da novena ou da igreja recolhem-se, no geral, ao barracão e, só após noite a dentro, é que sai a “assaltar” as casas das pessoas importantes da terra.

(...)

No final dos assaltos, depois da cantoria e da beberagem de cachaça ou cerveja, e muitos não querem, de jeito algum, cachaça, dão-se vários vivas.”

Atualmente, o maçambique é iniciado a partir das esmolas meses antes da festa, igualmente ao maçambique de 1945<sup>23</sup>. Após, as atividades são retomadas no mês de outubro caracterizando a festa do maçambique realizada em quatro dias e que envolve cantos e danças específicos para cada momento do ritual. Basicamente o ritual retrata a história do escravo protegido sempre por Nossa Senhora do Rosário (BARCELLOS *et alli*, 2002).

Descreveremos, a seguir, etapas e aspectos inerentes ao ritual do maçambique atentando para elementos importantes que constituem sua estrutura.

## **2.1. Mitos de origem do maçambique**

Em Morro Alto, o maçambique é contado pelos moradores como uma dança que “veio da África” quando da chegada dos negros nos navios durante o tráfico de escravos

---

<sup>23</sup> A ser comentada mais adiante sobre seu significado.

para o Brasil, conforme ilustra parte da entrevista realizada com uma das moradoras antigas de Morro Alto, Dona Ercília:

*“Cíntia – Tem alguma história...? Onde é que os navios paravam?”*

*Dona Ercília – Capão da Negrada?*

*Cíntia– Onde é esse Capão da Negrada?*

*Dona Ercília – Eu acho que é Capão da Canoa, porque pra isso, é Capão da Negrada. Encostou um navio ou naufragou e os negros se espalharam. Então tem negro... O Morro Alto tem..., O Morro Alto tem muito moreno que é descendente desses negros.”<sup>24</sup>*

A história contada a partir do escravo é o ponto inicial para entender-se o sentido dado ao maçambique e seu papel na construção da identidade da comunidade. Através da origem africana e da escravidão, ou seja, um fato histórico, cria-se um mito para falar do passado, mas por ser mito, é possível ter existência e sentido no presente.

Sempre que perguntamos sobre a origem do maçambique, foi unânime a resposta que afirma sua africanidade, porém contendo toda a carga do sofrimento do negro transformado em escravo que clama por Nossa Senhora do Rosário. Seu Antônio Francisco narrou uma das versões do mito de origem do maçambique:

*“Seu Antônio: Vê, naquele dia, eles estavam falando, do negro, o... escravo, escravatura,... [da] árvore com dois laço em roda, prá mata ele, faltava meia hora prá ele morrer. Aí chamou os outros companheiro dele, soltou ele. Disse: olha, tu te escapou pela vida pela Nossa. Sra. Do Rosário, que é uma grande mãe poderosa, não só minha como tua. Eu tenho que respeitar ela. Solta ele do laço. Aí desenrolaram ele, soltaram ele, disse: “Olha, tu vai ficar o ano todo trabalhando, tu tem que trabalhar dobrado”. Ah, eu tava assim, não sei a gente se incomoda pelo passado, o que a gente viu, o que a vó da gente... Sabe o que a gente ouve, dizem... a gente comenta, comove pela luta que foi no passado. Assim, imita o “escravo pra morrer”, no dia da festa da N.S.a. Sra. Do Rosário. O Senho ia matar ele, tava amarrado numa árvore, atado em dois laço, na mata. Aí foi ocorrer um sorteio, os outros companheiro, iam mata ele, porque ele respondeu pro Sinhô. Aí, pro senhor não podia responde, não é a gente hoje, troca uma palavra, daqui a pouco tem gente que procura intende. Então ele saiu com uma palavra, o senhor não gostou, aí amarram ele pra matar: “Vou matar, matar a pau!” Amarraram ele em dois laço numa árvore. Ai, ele ficou lá, os outros levavam água pra ele beber, antes de acontecer isso ai. Disse: “Ah, tu sabe que a N.S.a. Sra. Do Rosário*

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida por Dona Ercília, em 18 de agosto de 2001.

*não vai me deixar matar. Decerto, tu bebe essa água aí, é a última água que tua vai beber.” E saiu essa festa da N.S.a. Sra. Do Rosário , já vem a muitíssimo ano. Aí ele fico ali. Correu a festa, correu sorteio prá próxima festa. Pegaram, aquele papelzinho, e foram na casa do Senhor. Aí chegou lá, disse pra ele: “Eu vim aqui. O fulano caiu de festeiro da N.S.a. Sra. do Rosário.” Outro disse: “Fulano caiu de festeiro. – “Tu não tá enganado disso não?” – “Não, não tô enganado. Tu olha aqui e vê se não é o nome dele.” Caiu no sorteio, lá na igreja, caiu ele que tava pra morrer. Na última hora, meia hora antes, outro saiu com a presença da N.S.a. Sra. pra defender ele. Chegou lá: “Tá aqui, correu o sorteio, fulano caiu o festeiro do próximo ano.””<sup>25</sup>*

Geralmente esta é a história do maçambique: um escravo é salvo da morte ao ser chamado por Nossa Senhora do Rosário para ser festeiro. Evidencia-se a estrutura da narrativa mítica quando, a partir dela, podem ser percebidos elementos da própria comunidade - o negro, ainda sofrendo as conseqüências das dores passadas e a possibilidade de vencer as dificuldades da vida por intermédio da santa. Assim, o mito de origem do maçambique retrata a realidade em que está inserido. Seu sentido é válido e atual pois possui os valores construídos no decorrer da história juntamente com a crença na eficácia de suas representações simbólicas atuais.

Coletamos outra narrativa sobre a origem da festa do maçambique, contada por outra antiga moradora de Morro Alto e atual Rainha Jinga:

*“ Olha... Eu sei que a falecida Maria Teresa contava assim: que isso aí, os brancos, eram o senhor. O senhor... os negros não festejavam, os negros era só pra trabalhar e os brancos tinham a festa ..., foram à festa e tinha uma menina, de certo era filha de algum abençoado! [risos] Diz que foi e disse assim: - “ Meu pai, por que que os brancos se divertem e os negros não? Os coitadinhos puxando carreta de cana, carreta de lenha, tocado a guiada, tocado a prego, eles não se divertem?” E... : “ Não, minha filha; é assim: os negros é pra trabalhar.” E ela: - ” Não, não pode ser assim !” Ela contava que a mãe dela contava, a mãe da... Quer dizer, a minha tataravó já contava, né?! Aí ela foi e disse assim: - “Vou fazer uma festa, meu pai. , vou fazer uma festa meu pai.” Ele: “Quem sabe? Será que vai dar certo?” - “Vou experimentar!” Aí fez, a primeira festa, né? A primeira festa, não foi logo avante, não deu. Ela logo em seguida disse pro pai: “ Eu vou tornar a fazer outra. Os nossos negros todos, vai se divertir ou não vai se divertir?” Adonde ela fez o maçambique. Decerto o outro santo ... decerto não aceitou*

---

<sup>25</sup> Entrevista concedida por Seu Antônio, em 26/07/2002.

*né, aí, ela puxou a Nossa senhora do Rosário. E continuou o maçambique. Aí diz que a primeira festa que deu o (...) que o maçambique deu certo, tinha um negro no palanque. Tava o negro no palanque condenado à morte. Diz que mandaram, decerto foi ela, que mandou por intermédio de Nossa Senhora do Rosário, mandou um lá, nem sei quem é... Mandou um lá convidar esse negro que tava no palanque condenado á morte pra ser festeiro de Nossa Senhora. E quando ele vinha vindo, o carrasco vinha pra matar ele, né? O carrasco tava rindo, aí diz que veio um e : “ Ó, lá, ele, vem vindo a visita, vem chagando uma visita na porteira.” Aí ele mandou parar, porque matar uma pessoa (...) mandou parar! Aí parou, ele chegou, chegou procurando pelo nome daquele que tava condenado à morte. Aí ele : “Vai lá desata ele pra receber a carta”. Aí diz que ele [escravo] veio: “ Eu não sei ler”. Aí esse homem pega, pede licença: “ O senhor é o dono da carta? O senhor ma dá licença de ler?” Aí diz que ele foi e disse: “ Pode ler, pode ler, pra todo mundo ver.” Decerto pra ler alto, né? Aí ele leu, diz: “Olha, Nossa Senhora do Rosário tá te convidando pra tu ser festeiro dela e tu fazer a festa dela.” Aí soltou o outro e deu liberdade pra ele na hora, ele deu a liberdade. Daquele dia em diante ele não ia trabalhar mais pra eles, né, ele ia trabalhar só pra fazer a festa da Nossa Senhora e queria uma festa boa! Então adonde que os negros tiveram festa foi devido a Nossa Senhora do Rosário !”<sup>26</sup>*

A mesma versão sobre a origem do maçambique é contada antecedida de uma outra narrativa em que surge a intervenção de uma menina branca, “*decerto filha dum abençoado*”, e reaparece o auxílio de Nossa Senhora do Rosário, em outra situação, no caso aceitando conceder a festa para os negros, já que na primeira não deu certo porque “*decerto o outro santo não aceitou*”. Porém, o mérito do surgimento do maçambique é dado a Nossa Senhora do Rosário através da menina. No relato do negro no palanque é alguém que ocupa também o lugar de mensageiro, reforçando mais uma vez a dádiva da santa aos negros – o direito à festa – que é retribuída pela fé e devoção além de “trabalhar dobrado”, o ano todo. Os poderes da padroeira, necessários à comunidade negra, são mediados pela menina filha do senhor. Esse aspecto do mito reitera a consciência do cativo e a subjugação do escravo que exige mediadores na sua relação com o senhor, ou seja, “os brancos”, contra quem apenas a Nossa Senhora possui força. A possibilidade de agregar elementos de contextos diversos em um mesmo mito só é possível devido a um sistema de sentidos que,

---

<sup>26</sup> Entrevista Concedida por Dona Severina e Francisca, sua filha., em 22 de dezembro de 2001

embora seja constituído por diferentes elementos em contextos diversos, não deixa de conter uma estrutura própria que permite tal dinâmica. Lévi-Strauss, ao tratar da linguagem, busca demonstrar esta relação através da idéia acerca da diferença entre linguagem e discurso. Aqui, há um “tempo reversível” e um “tempo irreversível” e a relação de complementaridade entre ambos. O mesmo ocorre com o mito pois está referindo-se sempre a acontecimentos passados mas “... o valor intrínseco que lhe é atribuído provém do fato de que estes acontecimentos, considerados como vividos em um momento do tempo, foram também estrutura permanente. Esta diz respeito simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (LÉVI-STRAUSS, 1983:52-53).

Ambas situações revelam não só a importância de Nossa Senhora do Rosário no passado mas sua influência em situações atuais. O mito em torno de sua imagem e devoção só faz sentido porque está estreitamente ligado a algo presente e de grande importância na vida desta comunidade.

Da mesma forma que o mito de origem do maçambique está permeado pelo sofrimento do negro, este está expresso nas letras das músicas do maçambique e dramatizam a saga do negro :

*“ Ó que rua tão comprida  
tão cheia de pedrinha.  
Ó que rua tão comprida  
Toda cheia de pedrinha.  
Tenho medo de cair lá  
no Rosário de Maria.  
Tenho medo de cair lá  
No Rosário de Maria”<sup>27</sup>*

---

<sup>27</sup> Cantada por Dona Ercília Marques da Rosa.

Um fato importante é justamente o caráter milagroso de Nossa Senhora do Rosário sobre as vidas das pessoas de Morro Alto e a origem sagrada dos cantos cuja fonte é, seguramente, o poder da santa, conforme atesta Seu Antônio:

*“Foi o primeiro, o primeiro enterro que eu tirei com um canto, foi com essa minha tia que foi rainha que morreu com 113 anos. Eu passei um mundo de chefe pra esse grupo e nunca fizeram feio! E eu fui obrigado a ... A proteção divina é tão grande que me trouxe tudo isso no pensamento. Eu nunca vi livro, não conheço nenhum... Nunca usaram livro, nunca encontraram... Nesse dia, no velório da falecida Maria Teresa, eu vi um livro, assim desse tamanho, eu vi uma página só do canto, que eu tirei sem conhecer, sem nada ... (...) tu sabe de uma coisa? Isso aí é um presente que a Nossa Senhora me trouxe, pra não me deixar assim, tão ruim... Olha, eu tenho que pegar o ritmo, pra tirar a música direitinho (...) vão esses três cantos. São esses três cantos que eu tenho que tirar. E eu nunca tinha falado isso...”*

A fonte da criação das rezas e dos cantos é Nossa Senhora. Seu Antônio fala claramente que é capaz de *“ver um livro que nunca ninguém tinha achado”* e daí *“tirar a reza”* para ser cantada no enterro da falecida Teresa, Rainha Jinga, que é ensinada aos dançantes e aos chefes de maçambique. É um processo místico em que os devotos recebem a iluminação da santa que lhes mostra o caminho, *“é um presente de Nossa Senhora”*.

Sobre a existência de outro “livro”, Seu Hermenegildo Manoel da Silva, um dos líderes da comunidade, atesta a *“verdadeira história do maçambique”*. É pois um registro acerca da festa dedicada à Nossa Senhora do Rosário. Registrar o maçambique através da escrita é também um dos meios encontrados pela comunidade negra de Morro Alto para falar de si. Buscando guardar aspectos relativos à vida coletiva, a “prova escrita” é um dos modos nos quais demonstram seu pertencimento ao grupo através do evento ali impresso. Por outro lado, não só o fato de existir um registro de fatos passados através da escrita mas o tempo de sua existência também interfere sobre a memória coletiva do grupo em questão. Quanto mais antigo o registro, mais legítimo se torna para a comunidade determinado fato agora incorporado a outro contexto. O livro apontado por Seu Hermenegildo diz respeito à

obra anteriormente citada: “As Congadas de Osório”, de Dante de Laytano (1945), que está sob sua guarda.

Outra entrevistada quando questionada sobre o modo como são feitas as músicas do maçambique refere o chefe do grupo como o responsável pela letra e ritmo, dizendo que “*ele mesmo faz, de acordo, [...] o mesmo sentido dos outros [cantos]*”. “*Tirar o canto*”, mais que um ato de cantar, representa um modo de cantar a partir da tradição dos antigos. O importante é “*agradecer*”, “*louvar*” Nossa Senhora e principalmente saber fazê-lo conforme “*toca o tambor*”, como declara Francisca, uma das organizadoras da festa e filha de Dona Severina, Rainha Jinga:

*“Francisca - É, automaticamente eles...è que nem a música, não usam nada! O Faustino ele sabe qual é a música pr’aquela hora ... É pr’aquela hora. Que nem se eu faço... A gente trabalha muito com sinais pra não atrapalhar ele na hora que ele tá cantando. Eu faço assim, assim [sinais com os dedos indicando números de músicas, tempo, etc], ele sabe que é duas música, tempo, certo... Então, de longe, eu olho no relógio, marco pra ele, faço “dois”, “encerra”, aí ele sabe que tem que cantar as duas músicas que é pra encerrar: agradecimento...*

*Mariana – E tem uma ordem nessas músicas?*

*Francisca – Tem, tem ordem.*

*Mariana – E qual é a ordem, mais ou menos?*

*Francisca– A ordem começa daí, que é a música de entrada né, pra coroar a rainha e o rei. A primeira coisa é coroar a rainha e o rei. Depois, pedir licença pra entrar onde vai chegar e daí vai continuar as outras músicas...*

*Mariana- Tem uma que é um chamado , não tem uma que é pra chamar os maçambiqueiros?*

*Francisca– É quando bate o tambor aí já vem, daí puxa a música pra eles.”*

## **2.2. Descrição geral da festa (seqüência do ritual)**

A descrição a seguir é geral, válida para os vários maçambiques observados. Apresentaremos uma descrição do ritual realizado em outubro de 2002 acompanhada também de fotos do ritual de maio de 2003. Como se trata de uma descrição geral, e não há

diferenças relevantes de seqüência entre os dois rituais, não haverá conflito entre a descrição e as fotos.



Figura 6

Quinta-feira é o primeiro dia de festa, dia de buscar Nossa Senhora na igreja central de Osório. Conforme relatos de vários moradores da comunidade, já que não foi possível participarmos dos primeiros momentos da festa (manhã), tudo começou com o grupo se dirigindo à igreja para “chamar a santa” que estava à espera no andor e posta na frente do altar com sua “*guardiã*”, Dona Diva, responsável de “*arrumar e ornamentar Nossa Senhora*”. Dona Iolanda, uma das senhoras que auxiliam na organização da festa, nos relata os fatos que antecederam nossa chegada em Osório. Conta que os dançantes, vestidos com seus uniformes e o casal de reis<sup>28</sup>, chegaram cantando para “*buscar Nossa Senhora*”. Carregando a Santa no andor a levam até um carro de bombeiros que aguarda para a saída do maçambique até a Igreja Caravaggio. O carro sai da igreja e segue pelas ruas levando a imagem e o grupo de maçambiqueiros. Há também um carro de som que toca a música de “Nossa Senhora Aparecida”, cantada por Roberto Carlos. Para a procissão vieram membros da comunidade, representantes de instituições e autoridades locais e carro de som. Atualmente, devido ao reconhecimento da importância cultural do maçambique, o poder

---

<sup>28</sup> Dançantes, capitães de espada e chefe de dança vestem-se de branco. O rei tem sobre os ombros uma capa de veludo vermelho e a rainha uma capa de veludo azul, com coroas de metal prateado e forradas com os mesmos tecidos das respectivas capas.

público municipal vem apoiando a realização das festas do Rosário e incorporando-as no seu calendário turístico.<sup>29</sup>

Chegando à igreja, havia uma multidão à espera para ver Nossa Senhora do Rosário e o maçambique chegar. A santa é levada em um andor por pessoas da comunidade de Morro Alto até interior da igreja onde é deixada ao lado do altar. Dona Iolanda conta que o “*mastro*” já estava na Igreja Caravaggio [do lado de fora]. O “*levantamento do mastro*” marca o início das atividades. Primeiro, levanta-se o mastro para, após, iniciar a novena e demais atividades.



Figura 7

Chegamos por volta das 16:00, no exato momento que os maçambiqueiros saem da igreja do Caravaggio e posicionam-se para se deslocarem até o salão ao lado da igreja. A imagem já se encontrava no interior da igreja. Os dançantes enfileiram-se para deixarem



Figura 8

passar o rei, a rainha, seus respectivos pajens, a alferes da bandeira e os festeiros. Em frente ao salão, os dois capitães de espada portam-se na entrada para “*cruzar as espadas*” e deixar passar o cortejo. Já no interior do salão, aguardavam autoridades locais — prefeito, representantes da Câmara Municipal, padre da Catedral de Osório e da Igreja Caravaggio. No momento da entrada do grupo a banda da prefeitura começa a tocar fazendo homenagem aos

---

<sup>29</sup> O maçambique vem sendo apropriado como uma “manifestação folclórica de Osório”, quando na realidade, importantes protagonistas do ritual que residem hoje na cidade, no bairro Caravaggio, como a Rainha Jinga e o Rei Congo, cresceram e viveram a maior parte de suas vidas em Morro Alto, tendo sido expulsos em decorrência dos processos de pressão e expropriação que a comunidade sofreu.

maçambiqueiros. Havia, ao fundo, uma espécie de “altar” coberto com folhas de palmeiras, duas cadeiras e uma mesa contendo uma vela acesa. . Neste momento, as duas coroas são deixadas sobre a mesa do altar do salão. É o lugar onde deve ficar o casal de reis. Após os discursos das autoridades, fazem uma “*parada*” para, após, dançarem. Neste momento os dançantes enfileiram-se em frente aos reis que assistem a tudo do “altar”, em silêncio. Executam movimentos e passos ora saltando, ora “caminhando”, ao ritmo dos tambores. Tais procedimentos ocorrem até o final do dia, quando o grupo se dirige novamente até a Igreja Caravaggio para iniciar a “*novena*” com a missa (católica) rezada pelo padre da própria paróquia do bairro. É o primeiro dia do “tríduo”, conforme folheto de programação da festa apresentado a seguir.



Figura 9



Figura 10



Figura 11

Durante a missa, o cortejo e senta-se à frente do altar nos primeiros bancos. Há um lugar específico para os reis: duas cadeiras bem próximas ao altar, entre as fileiras de bancos no interior da igreja. Os dançantes, posicionados em ambos os lados das extremidades dos bancos, formam um corredor para a chegada do cortejo no interior da igreja. Os reis deixam suas coroas nas mãos de seus respectivos pajens que as depositam sobre a mesa do altar, num ato de *doação para o perdão*. Ali permanecem até que chegue o momento da coroação, feita pelo padre, no decorrer da *novena*. Esta distribuição e o ato de *coroação* ocorrem em todas as missas durante a festa de maçambique.

Após a missa, voltam para o salão paroquial ao lado da igreja onde realizam novamente uma série de danças.



Figura 12

Sexta-feira, iniciam o dia com o grupo de maçambiqueiros “*buscando*” e “*tirando*” a rainha de casa que os recebe com um café da manhã (incluindo mesa de doces) e almoço. Após, os dançantes, de pés descalços durante todo ritual<sup>30</sup>, e a “*corte real*” andam pelas ruas cantando até

chegarem ao salão. Como no dia anterior, executam os mesmos procedimentos: danças, cantos e pausas no decorrer do dia, respeitando a ordem de eventos. Ao final do dia, por volta das 20 horas ocorre a segunda etapa do “tríduo” representando a antiga novena, com a missa na referida igreja. Seguindo a ordem do ritual, executam a “*coroação*” e, ao final da missa, saem do salão passando sobre as espadas cruzadas e a seguir entram na igreja da mesma forma. A cada “*entrada e saída*” repetem este procedimento de “*cruzar*” e “*passar*” pelas espadas . Uma vez ocorrida a missa, retornam todos ao salão para a



Figura 13

dança do maçambique. Neste dia dois grupos de dança formados basicamente por adolescentes negras<sup>31</sup>, dentre eles, um do município de Taquari/RS, fazem apresentações ao grupo de maçambiqueiros e à platéia composta por moradores locais e

<sup>30</sup> Representam as condições de trabalho do escravo negro.

<sup>31</sup> Grupo “Pérola Negra”, de Osório e Grupo “Raízes”, do município de Taquari, RS.



Figura 14

destina a apresentar um determinado evento pelo qual acredita-se terem passado os escravos africanos. Encerram o dia com uma janta no próprio salão somente para os do grupo de maçambiqueiros, poucas pessoas da comunidade e, excepcionalmente, nossa equipe.

No sábado, assim como nos dias anteriores, segue o tríduo com a missa às 20 horas. Porém, é comum a ocorrência de outras atividades durante grande parte do dia como, por exemplo, pagamentos de promessas nas casas de alguns moradores locais e/ou apresentação no salão paroquial de vídeos à comunidade sobre antigas festas de maçambique. Também é neste dia que acontece o baile, oferecido pelos organizadores da festa, os festerios, destinado a todos os moradores locais ou próximos a Osório.

No final da tarde, há um intervalo para descanso para, após, jantarem no salão. Mais tarde os maçambiqueiros encerram as atividades rituais e preparam-se para o baile. Este ocorre no próprio salão e engloba um grande número de pessoas de várias localidades bem como um conjunto musical contratado pela prefeitura e conhecido pela comunidade. Por volta das quatro horas da manhã, ocorre o que chamam de “alvorada”, uma saudação à Nossa Senhora do Rosário em frente a igreja.

---

<sup>32</sup> Segundo os moradores, em relação aos anos anteriores, a festa abrangeu maior número de pessoas da

Domingo inicia com a missa pela manhã, seguindo a mesma ordem dos dias anteriores. É a terceira etapa do tríduo. O grupo sai da igreja e realiza a procissão juntamente com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, único momento da festa que é retirada da igreja Caravaggio. Grupo de maçambique e comunidade caminham pela avenida e dão a volta no canteiro central



Figura 15

da mesma de onde retornam novamente para a igreja, deixando a santa no mesmo local. Durante a procissão haviam pessoas que lá estavam para “pagar promessas”. Cerca de cinco pagamentos em que, carregando crianças com idade até sete anos<sup>33</sup>, vestidas de “maçambiqueiro”, as mães, além de acompanharem a missa e a procissão, chegavam próximas à imagem de N<sup>a</sup>. Sra. do Rosário para orar. Após o retorno da santa à igreja, dirigem-se todos até o salão onde ocorrerá o “grande almoço”, direcionado à comunidade toda. Para participar do almoço, as pessoas deveriam pagar um quantia de R\$ 8,00. Houve confusão, logo na entrada que dava acesso ao salão pela demora no caixa, no qual somente uma pessoa estava a atender a multidão que chegava para o almoço.

O salão estava lotado, incluía pessoas ligadas ao movimento negro, intelectuais, folcloristas, políticos, religiosos católicos, autoridades locais, comunidade de Osório e de localidades vizinhas. O almoço foi “buffet” composto de saladas, carnes assadas e

---

comunidade tanto de Osório quanto de Morro Alto. Este ano havia, aproximadamente 350 pessoas.

<sup>33</sup> Trata-se de uma prática em que as crianças, a maioria meninos, paga a promessa feita pela mãe ou alguma parente próxima durante sete anos desde seu nascimento. Na verdade a promessa muitas vezes é feita antes mesmo da criança nascer. O menino é vestido com uma roupa de dançante e acompanha a festa durante sete anos assim caracterizado. Na maioria das vezes integram-se ao grupo e continuam dançando para além dos sete anos, período destinado à promessa. Esta é uma das formas de inserção no grupo. Por outro lado, as meninas vestem-se como anjos ou com véus representando a imagem da Virgem Maria, como ocorreu no última festa do maçambique em Osório.

verduras, acompanhando, além de uma outra mesa para os doces que eram servidos e pagos à parte. Havia o bar onde eram compradas as bebidas separadamente. Existia, no centro do salão, mesas postas uma do lado da outra formando conjuntos de várias mesas unidas em que estavam os maçambiqueiros, comunidade negra e algumas autoridades. Ao redor, os demais convidados acomodados em mesas menores. Uma música acompanhou durante todo o almoço. Ao final da refeição, já no meio da tarde, os maçambiqueiros retomam as cerimônias do ritual, após a retirada das mesas. Diferentemente dos demais dias, em que os passos das danças seguiam a mesma lógica, agora os dançantes executam movimentos diferenciados, mais complexos e elaborados, dedicados ao público que os assistia. Ainda no salão, é realizado o sorteio para a escolha dos festeiros que irão organizar o próximo maçambique. Dona Iolanda se dirige ao palco e, pelo microfone, anuncia o sorteio. Diz que deve haver três indicações de nomes: uma por parte do festeiro atual, outra dançantes e uma dos reis. Os nomes são escritos em pequenos papéis e colocados num copo. É chamada então uma criança que sorteia o primeiro nome e este indicará quem será o novo “*noveneiro*” — seu Almeida, presidente do bairro Caravaggio. Após, o segundo nome é o do próximo “capitão do mastro” — Seu Vanderlei. O último nome sorteado é do novo festeiro: Seu Olímpio, cunhado do atual festeiro, seu Osmar. Dado o sorteio, o antigo casal de festeiros passa a bandeira para os novos e estes oferecem aos dançantes uma mesa de doces: tortas e pudins em agradecimento. Depois do sorteio, os maçambiqueiros saem do salão e se dirigem até o mastro, defronte a igreja, para realizar o “*arriamento do mastro*”, através de Seu Luiz, marido de Dona Iolanda, atual “capitão do mastro” e também “capitão de espada”. A retirada do mastro é acompanhada pelo cortejo real e dançantes, com cantos e músicas. Já retirado, o mastro é carregado pelas extremidades pelo capitão do mastro e seu filho — dançante — juntamente com as bandeiras levadas pelas pajens, além dos reis,

tamboreiros e dançantes. A imagem de Nossa Senhora do Rosário também deve acompanhar o cortejo<sup>34</sup>. É dada uma volta em torno da igreja: a igreja está sendo “*fechada*”, ou seja, o maçambique está sendo encerrado. Executam danças no lado externo da igreja para, após, retornarem ao salão onde se dá por encerrado o maçambique. Neste momento os maçambiqueiros e a comunidade fazem saudações com palmas, devido ao grande sucesso da festa. Os dançantes levantam o chefe de dança e com lágrimas todos se abraçam. Segue a festa com baile...

Considerando as cerimônias realizadas em Osório na festa do maçambique e as descrições de Laytano pode-se perceber a estrutura ritualística deste evento. Certamente que alguns dos elementos, que antes faziam parte deste evento, foram substituídos ou simplesmente excluídos da festa como, por exemplo, o fato de não mais haver a coroação dos festeiros, conforme descreveu Laytano. Além disto, os cantos e danças respeitam o sentido dado à festa, cada um a seu tempo. O ritual representa a trajetória do escravo e as situações difíceis enfrentadas pelo negro tanto no passado (através do ritual) quanto no presente (pagamentos de promessas). Ambos contextos são interligados pelo louvor à N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Rosário que os protege e unifica formando “*uma só família*”, conforme a fala de Dona Iolanda.

---

<sup>34</sup> A imagem não acompanhou o cortejo. Na missa pela manhã, o padre anuncia que não poderá participar de todo evento e diz deixar a chave da igreja com o festeiro para que possam realizar a cerimônia final (volta na igreja). Este fato, segundo os moradores de Morro Alto, nunca havia ocorrido, ou seja a ausência do padre bem como a posse da chave da igreja. Isto pode ter resultado na ausência da imagem durante a caminhada ao redor da igreja.

### 2.3. O pagamento de promessas

Como vimos anteriormente, além das festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, o maçambique envolve uma prática cotidiana: o *pagamento de promessas*. Aqui também o maçambique atua mas, diferentemente das festas, que são constituídas por uma seqüência



Figura 16

de cerimônias em razão do mês dedicado a cada santo homenageado, o pagamento de promessas ocorre quando se faz um pedido à santa e este é alcançado<sup>35</sup>.

*“Devo uma grande obrigação por essa santa a Nsa. Sra. Do Rosário. Minha mãe, minha maninha, dona da minha vida.”*<sup>36</sup>

O pagamento de promessas constitui-se numa espécie de pequena comemoração na casa de quem solicitou a graça, e a oferta ou de um almoço que poder ser um churrasco onde se consome carne de gado, ou de uma “*mesa de doces*” aos membros do maçambique, ou seja, aos “*dançantes*”. Resumindo: faz-se a promessa a Nossa Senhora do Rosário e, quando alcançada a graça, chama-se os maçambiqueiros e, então, são oferecidos os doces.<sup>37</sup> Com isso criam um diálogo entre o cotidiano das necessidades subjetivas sentidas, determinadas por valores tradicionais que dão sentido à expressão do sagrado nesta comunidade.<sup>38</sup>

Alba Zaluar (1983), em seus estudos sobre catolicismo popular, atenta o caráter recíproco presente na *promessa* na realção entre os homens e seus santos de devoção:

---

<sup>35</sup> Os pedidos “sempre” são alcançados, no entendimento dos devotos.

<sup>36</sup> Seu Antônio Francisco, 26/07/2002.

<sup>37</sup> Sobre “oferendas” presentes nos rituais de batuque, Norton Corrêa atenta para o fato de que: “*A comida assume extrema relevância no ritual na medida em que ela é a oferenda principal do sistema de trocas e contra-trocas de bens simbólicos entre os orixás e os humanos. A percepção desta importância reflete-se numa frase que a Mãe Ester seguidamente pronunciava: “ a cozinha (isto é, o alimento sagrado) é a base da religião”* (CORRÊA, 1992).

<sup>38</sup> Aprofundaremos este aspecto adiante.

“Para obter ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo-se um relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas. A idéia de reciprocidade está contida na categoria *promessa*, e as forma pela qual ela era pensada e efetivada... A categoria promessa denotava ao mesmo tempo o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo.”

Um dos pagamentos de promessa foi observado num dos dias da festa de maçambique em Osório. Neste dia (sábado), pela manhã, os dançantes tomam café no salão para, após, saírem para um pagamento de promessa na casa de seu José, filho de Seu Antônio Francisco. Ambos haviam feito cada um



Figura 17

a sua promessa à Nossa Senhora do Rosário devido um acidente de carro



Figura 18

sofrido por Seu José. O ritual de pagamento do promessa ocupa grande parte do dia. Os maçambiqueiros são recebidos de joelhos por Seu Antônio enquanto Seu José beija a bandeira, momento de grande emoção por todos. A entrada na residência é também marcada pelo cruzamento da espadas. Houve “*oferta*” de almoço (churrasco de carne bovina e de porco, saladas de verduras, aipim, arroz) e “*mesa de doces*” (torta). O pagamento de promessas, durante todo o dia, é marcado pelas danças e cantos através dos quais expressam o sofrimento do negro e sua salvação. Uma vez paga a promessa, dá-se por encerrado o ritual na casa de Seu José. Os maçambiqueiros seguem de volta ao salão da igreja onde deixam as bandeiras e coroas sob a guarda dos capitães da espada e/ou chefe de dança.

Outros maçambiques podem ocorrer também quando precisar “*botar*” alguém num maçambique para “*acalmar*” ou traçar um bom caminho ou ainda reforçar a proteção de alguém que necessite. Dona Teresa, respeitando o sigilo sobre a identidade da pessoa envolvida, relatou que a família de alguém, que se teria envolvido num delito sério, botou seu parente no maçambique para “*acalmar*”, querendo expressar com esse exemplo, a confiança de que o maçambique tem o poder de resolver problemas e melhorar as pessoas.



Figura 19

O Sr. Luís, filho de Dona Ercília, ofereceu um maçambique em sua casa em pagamento de promessa por um pedido atendido<sup>39</sup>. Dona Ercília definiu esses maçambiques de promessa como algo muito simples: faz-se um pedido para Nossa Senhora do Rosário e promete-se um maçambique. Cabe ao pagador de promessa providenciar “*uma mesa de doces, uns refrigerantes, qualquer coisa para oferecer aos dançantes*”, em retribuição por terem dançado em nome do pagador da promessa. Essa definição nos mostra a lógica da reciprocidade que presidiu sempre as relações intra-comunitárias e a solidariedade grupal. Os dançantes são quem cantam e dançam em louvor à santa e são quem efetuam a comunicação com ela. O pagador da promessa os retribui com a comida, principalmente os doces. Trata-se da “*mesa de doces*”, antes referida, apresentada a cada final do ritual do maçambique nas ocasiões em que ocorrem os *pagamentos de promessa*. Este, caracteriza-se não tanto pelo consumo de doces mas sobretudo pela



Figura 20

---

<sup>39</sup> A promessa consistia no emprego adquirido pelo filho mais velho de seu Luiz.

sua função enquanto oferendas àqueles que estão, de certo modo, representando Nossa Senhora do Rosário em função da graça recebida. Inicialmente os alimentos foram servidos ao rei, à rainha, dançantes e alferes da bandeira. Após, capitães da espada, chefe de dança e demais pessoas presentes sentam-se à mesa. A mesa de doces geralmente é oferecida pelos festeiros, no final da festa do maçambique, ou então pelos donos da casa por ocasião do pagamento de promessa. Nestas ocasiões pode-se servir almoço ou janta, na maioria das vezes churrasco, quando há mais de uma promessa, ou seja, cada promessa equivale a uma dádiva, segundo Marcel Mauss, a ser oferecida para Nossa Senhora do Rosário em troca da graça alcançada. O pagamento, sempre que possível, é divulgado entre os moradores da comunidade expandindo a cerimônia para além dos envolvidos: maçambiqueiros e pagadores de promessa. Por outro lado, o grupo de maçambique, quando solicitado para atender uma promessa, nada cobra em troca conforme afirmou Dona Ercília:

*“Negócio é o seguinte: A Na. Sra. do Rosário... Eles saem no município de porta em porta a pedir, “tirar esmolas” como se diz. Então aquele dinheiro é em benefício dos dançantes pra dar comida naqueles três dias que eles dançam e não cobram nada. Por exemplo, você faz uma festa, tem os músicos, eles não vão tocar de graça, eles cobram. Qualquer coisa é cobrado que eles fazem e os dançantes não cobram. Se fizeram promessa na sua casa, sei lá ... em Osório, sei lá... em Santo Antônio, eles vão , não cobram um tostão.”*

Há, pois, um ciclo que inicia entre o pedido de uma graça, a promessa, a graça alcançada e seu pagamento. As promessas são pagas impreterivelmente. Muitas vezes foi referido o fato de alguma acontecer caso não se realize o pagamento de uma promessa feita e alcançada. O fato de não ser cobrado “*um tostão*” pelos maçambiqueiros não significa que não exista uma responsabilidade por parte de quem solicitou auxílio à santa. A “moeda” a ser utilizada não é o dinheiro mas, ao contrário, o simbolismo existente nesta expressão remete ao sistema de troca e reciprocidade entre integrantes da comunidade e mundo

sagrado. A mesa de doces é justamente o elo de ligação entre os moradores da comunidade que fazem a promessa e o sagrado sob forma de “oferenda”, ou seja à santa representada pelos maçambiqueiros.

Podemos pensar aqui sobre as influências da religião afro-brasileira na prática do maçambique, principalmente quanto à oferta de alimentos aos santos. Roger Bastide, ao tratar do candomblé da Bahia, busca entender o fundamento místico que envolve esta expressão religiosa presente na sociedade brasileira. Para tal, analisa o “axé” que na língua nagô – africana – é a força mágico-sagrada de tudo, incluindo deuses e as coisas animadas. No Brasil o termo designa certos objetos, tais como alimentos oferecidos aos deuses. Cada deus exige um alimento especial, com seus próprios ingredientes (BASTIDE, 2001). Podemos constatar o sincretismo religioso presente no maçambique a partir da apropriação de elementos tanto da religião católica (a santa) quanto afro-brasileira (comida).

O consumo de doces também atua enquanto atributo de identidade étnica para além de sua função ritual sagrada, como é o caso ilustrado da *mesa de doces*. O “*cuzcuz doce*” também foi citado como algo presente, bem como “*frutas com açúcar preto [mascavo]*”, “*nego deitado*”(mistura da farinha de trigo, ovos e “fermento” ou bicarbonato de sódio) e “*bijú*” (cuja “massa” consiste no aipim ralado, posto na água e amassado).

Os alimentos preparados nas refeições diárias não diferem muito dos apresentados no maçambique. O que distingue um do outro é o contexto em que são consumidos. Os mesmos doces (abóbora em calda, figos, pudins, tortas e bolos, ...) são servidos tanto como “*sobremesas*” após as refeições *em casa* e enquanto lanche nos cafés ao fim de cada reunião da associação comunitária, quanto *na mesa de doces* em forma de *oferenda*.

Sobre estes dois universos identificados, sagrado/profano, através do que é consumido em ambos é possível entender suas respectivas regras. Em oposição ao que

“deve ser feito”, a exemplo da mesa de doces, a proibição envolvendo certas práticas alimentares também foi ressaltada pela comunidade:

*“O que não podia comer? Melancia com uva! Banana com faca ...O pão... fazia cruz pra ‘não ver bicho passar o rabo’ [...] Não comer com prato na rua, diziam pros escravos não comerem.”<sup>40</sup>*

O trecho acima citado, claramente atesta expressões referentes aos perigos de como e o que comer em forma de tabus, muitos dos quais não encontram explicações lógicas que os justifiquem: “*sempre foi assim*”, “*assim nos ensinaram/diziam*”. Por outro lado, a não identificação precisa da origem destas práticas não exclui a importância sobre o modo como atuam na comunidade. Ao contrário, esta indefinição pode significar um elemento importante para a crença em sua origem desconhecida e, portanto, “perigosa”, de uma regra que não deve ser desobedecida.

#### **2.4. Personagens (os elementos do ritual)**

Os personagens centrais do ritual são o rei Congo, a rainha Jinga, a alferes da bandeira, os pajens, os capitães de espada, os dançantes e os tamboreiros. Constituem o grupo dos “representantes” de Nossa Senhora do Rosário que



Figura 21

chegam para a realização dos pagamentos de promessas ou para as festas dedicadas a São Benedito ou Nossa Senhora do Rosário.

---

<sup>40</sup> Conversa com Maria Helena, em visita à casa de sua mãe, Dona Ângela, em Aguapés, em novembro de 2002.

Cada membro é inserido conforme sua posição tanto em relação ao grupo de maçambiqueiros quanto vínculos que mantém com a comunidade negra de Morro Alto. A inserção se dá principalmente através dos pagamentos de promessas quando os meninos, ainda crianças, passam a *dançar o maçambique* uma vez obtida a graça feita por alguém da família, geralmente mãe, avó ou tias.



Figura 22

Vestem-se com roupas brancas: calças, camisa, gorro e avental. Há uma distinção entre os “*guerreiros*” do rei e os da rainha identificados, respectivamente, através de listras vermelhas ou azuis aderidas à roupa. Além disto, aos pés estão presas as “*massacraias*”, guizos, ou espécie de chocalhos, feitos de palha e semente, confeccionados pelos membros do grupo<sup>41</sup>.

Uma vez dançantes, iniciam a escala hierárquica no interior do grupo de maçambiqueiros. Os dançantes estão em escala “inferior” e, por isso mesmo, são eles que possibilitam a etapa inicial de entrada no grupo. O aprendizado ocorre na prática, ou seja, somente acompanhando e observando os demais dançantes. Isto vale tanto para dança quanto para os cantos.



Figura 23

Os menos experientes – os de menor idade - ficam dispostos no final das duas colunas – “*varas*” - compostas, geralmente, de oito a doze dançantes em cada. Quanto mais tempo no grupo, mais experiência adquirem e, conseqüentemente, vão se aproximando para o início das varas.

---

<sup>41</sup> Utilizado para representar o som das correntes usadas pelos escravos fujões, segundo Luiz (dançante).

Conduzidos pelo chefe de dança, obedecem às regras e buscam satisfazer as condições necessárias para uma boa apresentação, ou seja, uniforme completo, conduta correta durante as festividades e momentos rituais.

O papel do chefe de dança assemelha-se muito ao dos capitães de espada, podendo mesmo exercer ambas funções. É o responsável pelo bom desempenho dos dançantes. Na maioria das vezes está ao lado do grupo. É escolhido pelos próprios dançantes pela relação que mantém dentro e fora do ritual. Passa a maior parte do tempo coordenando, chamando atenção dos rapazes e cuidando dos detalhes. Na ausência de um dos capitães da espada pode, também, exercer esta função, além de tamboreiro. Veste-se com roupa semelhante a dos capitães de espada: camisa e calça brancas além do kepe branco. É este o maior incentivador dos rapazes maçambiqueiros não somente nos momentos dos rituais mas também durante as reuniões de decisão do grupo bem como atenta da importância de cada um para a continuidade no grupo. Também é considerado conselheiro e amigo dos dançantes. Estes são sempre “*vigiados pelo chefe de dança que era quem corrigia os errados*”.<sup>42</sup> Há muitas narrativas de chefes de dança rigorosos que não hesitavam em punir alguém que não se portasse adequadamente com uns “*laçasso*” nas pernas. Durante um diálogo com o atual chefe de dança, Faustino, foi possível constatar a influência de sua atuação a partir do *respeito* por parte dos dançantes. Diz que isto só é possível quando “*existe amizade e esta deve ser conquistada e não obrigada*”.

Conforme Barcellos (*et alli* 2002), a reunião da comunidade ocorrida em 20/07/02 foi excelente oportunidade de rememorar antigos maçambiqueiros através de fotografias

---

<sup>42</sup> Em estudo sobre sociabilidade dos negros em Porto Alegre Barcellos identificou a figura dos “chefes de salão” que cumpria uma função semelhante nos bailes dos clubes negros da cidade. Este, tinha a função de

que a comunidade trouxe para a equipe. Mostravam as fotos uns para os outros: “*aí, o pessoal da espada*”. Contam que o capitão da espada era o chefe da dança e que quem *não fazia direito* era mandado embora para ensaiar e “*voltar dançando direito*”. Levavam *laçasso* com a espada nas pernas para corrigirem a dança. O respeito é o que determina a hierarquia do grupo bem como possibilita o bom relacionamento entre as diferentes gerações de maçambiqueiros. Os mais velhos são sempre aqueles que possuem maior capacidade e sabedoria sobre o que é certo ou errado e isto não é posto em discussão pelos mais jovens. Por outro lado, há todo um diálogo entre o chefe e os jovens dançantes como forma de poder criar uma relação de confiança entre ambos. Fora do maçambique, Faustino afirma que não interfere na vida dos dançantes, porém, diz ser esta “*uma grande família*” e que, mesmo não querendo, “*acaba se metendo nas encrencas dos meninos*”. Cita o caso de Patrícia, pajem da rainha, que *não é parente*, mas faz parte do maçambique e por este motivo todos os dançantes estão impedidos de namorá-la: “*Não podem namorar uma irmã!*”



Figura 24

Aos capitães de espada cabe a função de saber *abrir e fechar*<sup>43</sup> a *entrada* e *saída* do cortejo na igreja, no salão de festa ou nas casas onde se realizam os pagamentos de promessa. Chegam a este posto aqueles com certo domínio das danças e cantos, geralmente homens de meia-idade. Representam o comando e, uma vez munidos com

---

vigiar os comportamentos, visando garantir o “respeito” que constituía a regra básica naquelas atividades lúdicas caracteristicamente familiares (BARCELLOS, 1996 e BARCELLOS e FERNANDES, 1999).

espadas, saem à frente dos soldados e os levam para a batalha. São dois, um à frente de cada vara de dançantes, que executam movimentos com as espadas ao ritmo das danças e cantos. Também vestem-se com traje branco, porém, diferentemente do chefe de dança, usam paletó com insígnias e kepe semelhante aos dos militares da marinha. Participam mais do momento ritual do que das decisões tomadas durante a organização do grupo anteriores à sua apresentação. Porém, não deixam de ter importância para o grupo já que, além de conduzirem as varas de dançantes, são pessoas da comunidade que detém certo conhecimento do ritual.



Figura 25



Figura 26

Ao lado dos reis, em frente aos capitães e dançantes, situam-se os tamboreiros. Estes, trajados de branco, são em número de três. Não há necessariamente uma eleição específica para ser tamboreiro. Dominar e saber conduzir o ritmo das músicas é sua função reconhecida pelos membros da comunidade. Mais ainda, são eles que, através dos

três tambores utilizados, desempenham o papel de “falar” o canto respondido pelos demais do grupo, ou seja, são eles os responsáveis por “puxar o canto”. São os tambores que “chamam os dançantes” para dar início à dança. Obedecem à ordem de cantos e danças a serem executadas pelos dançantes e capitães, dramatizando a diáspora do escravo africano

---

<sup>43</sup> Cruzam as espadas na porta de entrada dos lugares por onde entram/saem e deixam passar por baixo todos do grupo.

representada também através do maçambique<sup>44</sup>. Um elemento importante relativo aos tamboreiros é a confecção dos tambores realizada pelos próprios membros do grupo. Este passa a ser um instrumento sagrado já que não pode ser utilizado para outro fim senão nos rituais de maçambique. São, pois, guardados tanto pela coordenadora do grupo ou pelos próprios tamboreiros. Para além das festas já mencionadas, os tambores exercem função sagrada nos rituais fúnebres quando da morte de algum maçambiqueiro. O som emitido pelo tambor usado nestes momentos é lento e grave, marcando o que pode ser entendido como o final da vida.

Os pajens são os responsáveis pelo auxílio, quanto à vestimenta e o conforto,



Figura 27

dedicado aos reis antes, durante e após a realização do ritual do maçambique. Neste caso, sua participação está para além do momento ritual. Antes do ritual devem vestir os reis e, após, prestar a ajuda necessária para o retorno dos reis às suas residências. A escolha dos pajens é feita pelos respectivos reis quando do convite feito a esses e seguem a tradição de pertencerem ao círculo de pessoas pertencentes à comunidade. São geralmente jovens considerados pelos membros da comunidade “*corretos e dedicados*”. Andam lado a lado reis e pajens durante todo ritual e, quando da coroação dos reis no interior da igreja<sup>45</sup>, cabe aos pajens alcançar as respectivas coroas para a bênção do padre. Vestem-se com roupas comuns, saia para menina e calças para o menino.

---

<sup>44</sup> Ver cantos no item **2.1: Seqüência do ritual**.

<sup>45</sup> Ver item anterior sobre seqüência do ritual.

À alferes da bandeira está conferida a tarefa de carregar a imagem de Nossa Senhora do Rosário representada santa pintada na bandeira pertencente ao grupo de maçambiqueiros. Segue o cortejo logo após os reis e pajens. Normalmente é escolhida por indicação das pessoas do grupo, seguindo os mesmos critérios de escolha dos personagens anteriores. Em alguns casos houve a preferência por homens ocupando este cargo como ocorrido em outras ocasiões<sup>46</sup>. A (o) alferes da bandeira entoia também cantos juntamente com os demais membros do grupo. Sua função principal é a de “*levar Nossa Senhora do Rosário*” junto ao grupo tanto nas festas, pagamentos de promessas, bem como guardar a bandeira quando esta não é utilizada. Outra situação é durante a época de “*tirar esmolas*” em que se *passa a bandeira* nos locais mais indicados para conseguir auxílio para as festas.

Os cargos referentes aos reis exigem certa experiência sobre o ritual e domínio acerca da postura de cada um frente os demais que assistem a festa. Não são necessariamente um casal, marido e mulher. Atualmente são dois irmãos que exercem esta função. O lugar de *rainha*, personagem tida como dominadora, é obtido através de indicação da pessoa que antes exerceu



Figura 28

este papel. A importância da Rainha Jinga é reforçada pela autoridade de que é investida e pode se expressar num temperamento forte, característica desejável numa rainha, como nos informa a atual Jinga, Dona Severina ou Sibirina como muitos chamam:

“... No tempo dessa aqui [mostrando a foto de Maria Teresa, antiga Jinga] ela mandava e não pedia, né? Tanto que terminou o maçambique, o Padre Pedro não queria fazer a

---

<sup>46</sup>Sobre isto veremos mais adiante .

*festa, e ela fez ele fazer! ... A Rainha mandava, a rainha dizia assim: - Vamos fazer a festa e o fulano sai de festeiro! ... A Rainha tem obrigação de botar festeiro.”*

Trata-se de passar o título para *alguém de confiança*, alguém que *se conheça* e que sabe das regras exigidas para este cargo, como, por exemplo, poder de decisão, tomar iniciativas antes e durante o ritual. A rainha representa a força atuante nas antigas lutas dos antigos povos africanos diante da dominação européia. Daí a obrigação de “*ser firme*” e até mesmo “*braba*”, conforme a opinião de alguns membros da comunidade. O rei, ao contrário, possui uma personalidade menos impositiva, seguindo sempre as decisões tomadas pela rainha. Durante o ritual, ambos vem acompanhados por seus pajens. Ostentam em suas cabeças coroas metálicas que só são retiradas no interior da igreja e quando dos intervalos das danças executadas nos rituais de maçambique. Vestem-se com “*mantos*” de cor azul escuro, para a rainha, e vermelho, para o rei simbolizando os trajes reais utilizados pelos antigos monarcas das nações africanas. É importante ressaltar que uma vez escolhidos os reis, estes só perderão o cargo “*quando não agüentarem mais e entregarem o cargo*” indicando um (a) substituto(a), conforme afirmou a atual rainha Jinga. Neste caso, é indicado e escolhido, também, alguém de confiança na maioria das vezes, parentes próximos do antigo rei ou rainha.

Demais pessoas estão incorporadas ao grupo. Porém, não estão diretamente ligadas à expressão ritual propriamente dita, com exceção do padre. A coordenação do grupo está direcionada a uma pessoa responsável que cuida de toda organização, negociações com a igreja e prefeitura. Juntamente com o chefe de grupo, também pelo cuidado quanto à aquisição de vestimenta e instrumentos maçambiqueiros. Normalmente é alguém que tem uma boa inserção na comunidade e demais grupos onde se possa solicitar recursos para a realização das festas. Do mesmo



modo, à coordenação cabe a tarefa de cuidar dos interesses do grupo tais como: boa impressão durante as apresentações, organização e cuidado durante a execução de todas as etapas do ritual, divulgação da festa de Nossa Senhora do Rosário.

A função dos festeiros destina-se a um dos casais indicados pelos membros do grupo e sorteado no final de cada festa anual de maçambique. Isto é válido tanto para a festa de São Benedito quanto à de Nossa Senhora do Rosário. Ambos tem o dever de adquirir, durante o ano todo, recursos e divulgar cada festa anual. Podem participar do sorteio membros do grupo, pessoas ligadas à comunidade ou mesmo pessoas pertencentes a outros grupos sociais mas que mantém relação com a comunidade negra de Morro Alto. O importante aqui é ter capacidade de relacionar-se com os diversos grupos que direta ou indiretamente influenciam para a realização das festas.



Figura 29

Figura 30

Membros da igreja também participam, com maior ou menor autonomia, dependendo do contexto em que está sendo organizada a festa. O mesmo podemos dizer da prefeitura quando da participação durante a fase de *tirar esmolas*, período em que são solicitados recursos



Figura 31

financeiros às diversas entidades e casas comerciais das cidades próximas. No que diz respeito à participação de membros da igreja durante a realização das festas de maçambique, a pessoas de maior visibilidade, sem sombra de dúvida, é o padre responsável pela paróquia na qual são realizadas as novenas. É ele quem “recebe” o grupo de maçambiqueiros e pessoas que seguem a procissão logo da chegada à igreja. Além disto, tem a incumbência de rezar a missa em louvor e devoção à Nossa Senhora do Rosário e/ou

São Benedito e participar enquanto sujeito que abençoa o grupo através da “*bênção das coroas*” que, uma vez retiradas, alcançadas pelos reis e postas sobre o altar, após serem abençoadas, são novamente colocadas sobre as cabeças dos mesmos reproduzindo a coroação dos reis. Como de costume, o padre segue a procissão durante o “*levantamento*” e “*arriamento*” do mastro e no final de cada festa de maçambique. Representando a chegada dos católicos ao povo africano, este também opera enquanto intermediador entre maçambiqueiros e prefeitura.

### **Capítulo 3 — “*O comércio nem fechou!!!*” - Conflitos, negociações e mudanças**

*“Eles não aceitam. Eles nunca aceitaram. Eles nunca aceitaram...”<sup>47</sup>*

Logo ao terminar uma festa, faz-se a crítica sobre o modo como ela se deu, narra-se sobre outras festas especialmente bem sucedidas e já se começa a pensar como será a próxima. Isso se deve por ocasiões passadas em que um dos padres opunha-se à realização do maçambique. Dona Severina relembra o tempo em que sua tia, Maria Tereza, era a rainha Jinga:

*“... No tempo dessa aqui [referindo-se a foto de Maria Tereza] ela mandava e não pedia, né? Tanto que terminou o maçambique, o padre Pedro não queria fazer a festa.”*

Inúmeras críticas sobre a atuação da igreja para com a festa de maçambique refletiram num certo modo de avaliar a participação dos membros durante a organização da festa. Ou seja, não basta a decisão do padre mas o modo de conduzir este diálogo por parte dos festeiros e rainha, já que esta, segundo Dona Severina, é quem “*manda*”.

Uma das grandes queixas do modo como vêm sendo realizados os maçambiques na atualidade é a ausência do ritual de *passar a bandeira*, momento em que toda a comunidade do maçambique se envolve comprometendo-se com a festa. Outra, é a redução da função de *procurador*, personagem central do maçambique a quem cabia convocar os dançantes para o dia em que se realizaria o maçambique. Isso possibilitava que o maçambique pudesse ser *bem ensaiado e nenhum dançante faltava*. O tocador de tambor costumava acompanhar o procurador nessa convocação, bem como o alferes da bandeira Dona Aurora que rememora:

*“o falecido Jovino, procurador antigo. Passava a bandeira e procurava todos os dançantes ... Só servia para isso.”*

---

<sup>47</sup> Entrevista com Dona Joana Gomes de Carvalho, em 15/04/2002.

O pai de Seu Ermenegildo era alferes da bandeira. Tinha o “*compromisso*” de cuidar da bandeira, segundo ele mesmo informou. Dona Aurora diz que “*não saía bandeira sem ele*”. Houve queixas também sobre como se dá o envolvimento da comunidade de Osório durante a festa. Dona Iolanda lembra do seu tempo de festeira quando as ruas e o comércio paravam e que “*hoje ninguém dá valor*”. Comenta que semanas antes do maçambique acontecer, haviam combinado com pessoas da comunidade de Osório de acenarem com lenços brancos quando da saída da santa da catedral em direção à Igreja de Nossa Senhora do Caravaggio, no bairro Caravaggio, fato que não se concretizou:

*“O comércio nem fechou!!! Tinha só meia dúzia de pessoas da comunidade com a gente!”*

Por outro lado, ao fim das festividades, o fato de saírem do centro da cidade deu à comunidade um retorno positivo, pois aproximou muitos dos moradores de Osório e, principalmente, do bairro Caravaggio incluindo aqueles que viveram anteriormente em Morro Alto e que não participavam da festa devido a grande distância e problemas de transporte:

*“Nunca vi a festa tão bonita! Imagina se lá no centro ia ser assim, com a igreja cheia!!!”*

Mudar de igreja foi uma ruptura com a tradição de celebrar o maçambique sempre na igreja “*do centro*”. Porém, tal fato acabou refletindo positivamente na “*maior união*”, segundo Dona Iolanda, criando aos membros da comunidade de Morro Alto mais uma possibilidade de encontro envolvendo um maior número de pessoas.<sup>48</sup>

Dona Aurora foi *festeira* de São Benedito quando tinha 19 anos. Relata que até o Bispo se impressionou com ela, tão “*pequena*”, “*magrinha*”, ter conseguido fazer tanta

coisa e sair tudo tão bem. Dona Diva narra que foi festeira duas vezes seguidas, coisa que seria absolutamente excepcional, “*porque nunca repete*”. Foi festeira duas vezes seguidas “*no Rosário*”. Diz isso com orgulho pois isso não é comum. Cada pessoa só pode ser festeira uma vez a cada sete anos e em geral, não repete (BARCELLOS *et alli*, 2002).

*“Decerto foi porque gostaram, acharam que fiz certo. Quando eu vi eu estava de novo no copo.”*

Conta acerca das festas de maçambique das quais participou, “*festa bem organizada, bonita; vinha muito jornalista*”. Afirmou que os festeiros são escolhidos pela santa, através de um sorteio no qual os nomes são postos “*no copo*”<sup>49</sup>. Daí o orgulho de Dona Diva por ter sido escolhida duas vezes seguidas. Isso significa uma distinção pelo seu significado tanto religioso quanto comunitário. Ser festeiro é uma honra e um dever sagrado que deve ser cumprido “*como tem que ser*”.

Pedimos a Dona Diva que cantasse algumas rezas do maçambique de São Benedito<sup>50</sup>. Ela procurou lembrar e cantou:

*“São Benedito  
No Maçambique  
É um santinho preto  
Quando ele fica brabo  
Ele ronca no peito.”*

---

<sup>48</sup> Lembramos que o bairro Caravaggio é o principal reduto das pessoas de Morro Alto que migraram para Osório.

<sup>49</sup> Como vimos, o mito de origem do maçambique envolve um negro que estava condenado pelo senhor, à morte e é salvo por ter sido sorteado como festeiro.

<sup>50</sup> Sobre São Benedito, descreve Laycer Tomaz: “E falando em lendas, não se pode deixar de citar outra que explica a origem da dança e devoção aos santos, essa, especialmente a São Benedito que se ouve no interior de São Paulo. Os maçambiqueiros de lá contam que, certa vez, Cristo estava fugindo de alguns demônios, quando atravessou uma ponte e encontrou Benedito. Disse então a ele: “Benedito, eu vou correr por aqui, se eles perguntarem, você não diz para onde eu fui”. Quando os demônios perguntaram, Benedito respondeu: “Para mim, ele deu a volta e vai passar aqui embaixo da ponte. É melhor vocês esperarem lá”. Assim, que ele viu que todos estavam lá, chamou os seus companheiros e tanto dançaram o Moçambique, tanto bateram as suas caixas, que a ponte caiu, matando a todos. Então Cristo retornou, fez Benedito virar santo e disse: “

Questionada sobre o significado deste *roncar* quando *brabo*, Dona Diva ficou meio sem entender a razão da pergunta porque para ela parecia meio óbvio, ou nunca havia pensado nisso. Ela diz que o *brabo* quer dizer *forte*:

*“Não brinquem com ele que ele é forte...O que tu pedir para ele, tu ganha. Que nem Nossa Senhora do Rosário”*

Dona Diva, começa a reconstituição narrativa da festa de São Benedito: *“Quem abre é São Pedro”*. Uma senhora que estava participando da conversa fala em São Miguel e Dona Diva diz que:

*“São Miguel é na levantação do mastro. Eles fecham a igreja com o mastro. Dão a volta na igreja com o mastro; depois eles botam o mastro e vão direto para o salão”*.

O sentido de *fechar* a igreja é o de garantir a força do santo e deixar a energia livre para o maçambique naquele espaço, além de dar *proteção*. Marca-se o território do maçambique com esse procedimento.

Em entrevista realizada com Dona Teresa, moradora de Morro Alto, obtivemos relatos muito ricos sobre a relação dessa comunidade com o maçambique:

*Dona Teresa: - “a gente foi numa festa de negro aqui em Aguapés, o maçambique. A minha filha foi festera, eu observei, que eu tava ajudando minha filha, a fazer tudo mais a minha irmã, a Lourdes...*

*Daisy – Daí a senhora participa e a sua filha também é...*

*Dona Teresa – A minha foi festeira... Foi assim... aí a gente foi à festa... o meu genro não queria ir: “Vamos Neto!” ...Que o nome dele é Ademar e eles chamam de Neto – “Vai lá que tu vai cá de festeiro! - Ah, véia, de sua boca não dá, porque se a senhora disse isso aí é porque vai acontecer”. E aconteceu, o casal foi festeiro no ano seguinte.”*

Quase todas as pessoas com as quais se falou sobre maçambique foram ou possuem alguém na sua família que foi festeiro do Rosário ou de São Benedito. De modo diverso, os demais cargos ficam por conta das indicações feitas pelos membros do maçambique, ou

---

Benedito, você salvou o Filho de Deus com sua dança. Por isso, você há de seguir com ela enquanto o mundo

seja, pessoas de “*confiança*” e próximas poderão exercer ou herdar o título de rei, rainha, pajem, etc. Mas cabe aos festeiros, escolhidos através dos sorteios, a obrigação de organizar cada festa, o que exige “*competência*” e “*conhecimento*” sobre o ritual.

Sempre é motivo de ansiedade saber onde e com que recursos as festas se realizarão. No ano de 2002, a expectativa foi mais intensa, pois no ano anterior o falecimento da mãe do festeiro impediu a realização do maçambique do Rosário<sup>51</sup>. O luto impediu a comunicação com o sagrado expresso na santa<sup>52</sup>, cuja imagem contém a vida e a força de Nossa Senhora.

Segundo Dona Aurora:

*“Nossa Senhora andou por aí tudo. Passou fome, passou frio, atravessou o mar e chegou aqui, e entregou a bandeira para nós, para os negros. O padre, nem o arcebispo sabe que Nossa Senhora está viva, ela é viva, e se não segue com a fé, como tem que ser, “chega com dor de barriga e sai com dor de barriga. Não consegue nada.”<sup>53</sup>*

Ou seja, existe um circuito de reciprocidade entre o pedinte e a Santa que é mediado pela comunidade representada no maçambique pelos dançantes, capitães, juizes e os reis. Os dançantes, como vimos anteriormente, distribuídos em duas *varas* de doze homens, cada uma com suas cores – uma vermelha e outra, azul – em detalhes, sobre as roupas brancas, com seus *guizos - massacraia-* nas pernas para soarem como sinetas e cantos<sup>54</sup>, que são preces – *rezas* – que agradecem e renovam os rogos de bênçãos e proteção de todos os participantes. Se o maçambique não ocorre, a comunidade perde em bênção e proteção.

---

for mundo”. E assim nasceu o Moçambique, que é a dança abençoada por Deus” (TOMAZ, 2000: 41).

<sup>51</sup> Esta foi uma das razões para que a conclusão deste relatório tenha sido adiada.

<sup>52</sup> Apesar do luto ser a justificativa oficial, muitas mulheres acham que não foi possível fazer o maçambique porque “*quiseram fazer tudo sozinho*”, e não conseguiram.

<sup>53</sup> Entrevista concedida pelas Senhora Antonia e Aurora na reunião da comunidade em 29/09/02.

<sup>54</sup> Segundo Luiz, o canto representa a época em que os negros eram obrigados a cantar sob suspeita de esconderem ouro na boca.

A relação entre o sagrado e os homens no maçambique não prescinde da comunidade. Quando nas festas, que marcam os tempos sociais mais importantes, envolvem-na ainda mais, pois “*passam a bandeira e cada um dá o que pode, se é dinheiro, se é fazer alguma comida, se é atender na quermesse*”<sup>55</sup>, renovando e atualizando a identidade de negros e morenos de Morro Alto.<sup>56</sup>

Dona Iolanda comenta: “*É a única bandeira que pode percorrer o Brasil*”. Refere-se à universalidade da religião católica e que está também no maçambique incluindo assim a comunidade no campo religioso vigente em Osório.

Sobre isto, faz-se notar a postura de alguns dos membros da Diocese de Osório, divididos entre os que são favoráveis à continuidade do maçambique no centro da cidade e os que discordam desta posição, como foi o caso de Pe. Gibrail Walendorff, na época pároco de Osório<sup>57</sup> atualmente existe uma “*grande abertura*” para os cultos religiosos afro-brasileiros. Nos poucos anos em que esteve junto à sociedade de Osório – 2002 e 2003 – pode “*abrir os horizontes*” quando aceitou rezar nas festas de maçambique. Disse ser a Igreja do Caravaggio “*necessária*”, uma vez que “*no centro não sairia festa*”. Também referiu-se de modo negativo quanto à acolhida aos maçambiqueiros na Catedral de Osório devido o preconceito e afirma: “*Maçambique é festa religiosa, então a igreja tem que participar*”. O fato de terem mudado o local da festa para o Caravaggio foi favorável:

---

<sup>55</sup> Segundo o depoimento de Dona Teresa em entrevista prestada a Daisy Barcellos em maio de 2001 e descrevendo o maçambique de São Benedito do qual participou auxiliando sua filha que havia sido a festeira.

<sup>56</sup> Conforme descreve Dona Iolanda, nos meses que antecedem a festa tem o período de “*tirar esmolas*”. Consiste na saída dos tamboreiros, alferes da bandeira e uma pessoa (escolhida pelo festeiro) para “*carregar as esmolas*” enquanto passam nas residências e casas de comércio identificados como católicos pelos maçambiqueiros diante de tal pergunta - “*O senhor (ou senhor (ou senhora) é católico (a)?*” - logo que chegam para solicitar o auxílio. A “*ajuda*” é para “*comprar mantimentos e ajudar o festeiro*”. O fato de não ser católico implica na não fé à imagem de Nossa Senhora do Rosário, representada também na bandeira. Conforme Dona Iolanda “*eles não tem fé na imagem de gesso, só fé espiritual*” e que “*a falta de fé em Nossa Senhora existe porque o mundo é mais material*”.

*“... deu maiores benefícios ao povo negro de Morro Alto. Grupos de fora ficavam nas casas das famílias conhecidas.”*

Existe, pois, uma cisão entre a igreja católica local claramente expressa nos relatos de Pe. Gibrail. Este, mostrou interesse em *“levar de volta o maçambique”* à Catedral de Osório, fato que culminou em conflitos gerados pelo Bispo da região. Porém, indagou sobre a ausência de consenso entre maçambiqueiros que optam ora por fixarem a festa no bairro Caravaggio, ora no retorno ao centro da cidade<sup>58</sup>.

De certo modo, o fato de estar mais próximo aos maçambiqueiros lhe permitiu fazer parte de algumas das decisões tomadas durante a realização da festa em Osório e Agupés, como por exemplo, interceder junto aos poderes públicos garantindo a execução da festa: *“A igreja deve garantir os direitos de participação do maçambique”*. Criticou a falta de apoio por parte da Prefeitura Municipal devido a pouca divulgação das atividades. Do mesmo modo, cabe aos festeiros a tarefa de organizarem a festa e *“darem incentivo”* ao grupo, fato este que, na opinião de Pe. Gibrail, é o principal obstáculo da *“perda da cultura”* desta comunidade.

Os festeiros são quem se incumbem de organizar as festas, o que implica desde angariar os recursos junto à comunidade até providenciar nas comidas e local para a realização dos festejos. Como dissemos anteriormente, o festejo de São Benedito, ocorrido em Agupés dura *“só dois dias”*, e a ele não pudemos comparecer. A comunidade parece considerar esse maçambique mais simples do que o de Nossa Senhora do Rosário<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Entrevista realizada em janeiro de 2004, por telefone, pois, atualmente, Pe. Gibrail atua no Estado de Goiás.

<sup>58</sup> Os jovens acreditam ser melhor a permanência no bairro Caravaggio, já que houve maior público. Os mais velhos, ao contrário, julgam o retorno aos antigos costumes das missa rezadas na Catedral.

<sup>59</sup> Estar bonito e *“direito, como tem que ser”* e *“ter de tudo”* envolve custos que nem sempre a comunidade pode arcar.

Segundo um membro da comunidade que é muito envolvido com os maçambiques, o festeiro de Aguapés teria “entregado” o maçambique para a Igreja.

A comunidade parece orgulhar-se mais do maçambique de Rosário, ocasião em que tomam a cidade e hegemonomizam a festividade. Mesmo assim, há sempre críticas ao andamento das festas, seja objeções aos festeiros de quem se exige “força”<sup>60</sup> para “levar” o maçambique o qual deve ser governado pela Rainha Jinga. Podem ressentir-se, por exemplo, de que os chefes e festeiros estejam “*entregando*” o maçambique que estaria tendendo a ser de modo progressivo, demasiadamente integrado às festas católicas o que, para o caso de São Benedito parece já ter-se configurado. Por outro lado, existe toda a preocupação em não mais permitir a realização de apresentações do maçambique fora de Osório ou Morro Alto. Um dos maçambiqueiros mais antigos comenta *que “maçambique não é folclore, é religião!”*<sup>61</sup>. Tratando-se de um ritual religioso, engloba todo um contexto sagrado que fora de seu contexto perde sentido. Um dos jovens dançantes não aceita que “*outras pessoas*” (brancas) vejam no maçambique um “evento” e que haja um desrespeito com Nossa Senhora do Rosário.

Como vimos, há um processo de apropriação do maçambique como folclore do município e do estado. Os conservadores e participantes nele nem sempre se satisfazem com o fato dos custos da festa serem pagos pelos poderes locais. Querem continuar a tradição, a qual é clara quanto a quem detém a bandeira: os negros, por delegação de Nossa Senhora do Rosário. Existe aqui o fato de existirem duas bandeiras durante a festa do

---

<sup>60</sup> Essa “força” é a um tempo mística e moral.

<sup>61</sup> Segundo Seu José, capitão de espada e irmão de Faustino (chefe de dança).

maçambique: uma pertencente ao grupo de maçambiqueiros e outra da igreja de Osório<sup>62</sup>. Rui Santos (2002) comenta sobre esta dualidade a partir da Festa de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Realizada na comunidade negra de Rio Pardo, caracteriza-se pela existência de “duas igrejas”; uma “branca” e outra “negra”. Deste modo, Santos aponta para a divisão de grupos presente em cada etapa da festa: “Assim como a missa, ela é conjunta, mas cada andor que leva a imagem sai com seu público da sua própria capela, até um ponto de encontro, e, a partir de então, juntas, percorrem um trajeto por volta de oitocentos metros aproximadamente” (SANTOS, 2002:98).

O lugar do Rei Congo e da Rainha Jinga não é problematizado pela comunidade que naturaliza sua presença, bem como o faz ao definir que exclusivamente os negros podem ser os “*dançantes*”. As pessoas da comunidade de Morro Alto, via de regra, não consentem relacionar o maçambique com as religiões afro-brasileiras como o Batuque, Umbanda, Candomblé, etc. Porém, isto não impede que durante as visitas às casas dos moradores de Morro Alto observemos sinais comuns às “casas de religião” no extremo sul do país. A exemplo de haver em muitas das casas, tanto em Morro Alto quanto em Osório, a “espada de São Jorge”, planta destinada à “*proteção*” e “*guarda*” da casa, conforme comentou Seu Antônio Francisco.

Percebemos em diversas ocasiões que os membros da comunidade creditam ao maçambique o sentido interno de união, reafirmando vínculos solidários e permitindo a superação de divergências. Aurora Inácia Marques, ao relatar sua versão para o mito de

---

<sup>62</sup> A da Igreja é levada por uma senhora “branca” representante de um dos grupos litúrgicos da catedral de Osório. A outra bandeira fica sob responsabilidade da alferes, Conceição, filha da atual Rainha Jinga, Dona Severina.

origem do maçambique, enfatizou que, ao entregar a bandeira aos negros, Nossa Senhora do Rosário desejou a sua união:

*“Alegria de vocês é essa aí. Essa é a corrente de vocês e vocês vão ter alegria daqui pra frente, que vocês negos nunca tinham alegria, nunca tinham nada. Vocês foram os escravos, vocês foram judiados. Agora vocês respeitam, vão se unir, e vão dançar. E vocês, quando na hora que vocês tiver dançando, que o tambor rufar e a corrente tiver dançando, eu chego e abro os braço em cima de vocês. E naquela hora, quem faz promessa, pede e ganha.”<sup>63</sup>”*

A necessidade e a importância da união foi ressaltada em diversos momentos, nas entrevistas realizadas. Esse anseio parece dizer respeito a dois aspectos: a união comunitária necessária ao sucesso do pleito pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombos e, por outro lado, a superação do dilema entre tradição e folclorização do maçambique. Na festa de Nossa Senhora do Rosário, soube-se por meio dos senhores José Pedro e João Francisco (filhos, respectivamente, de José Francisco Antônio, antigo rei de Congo, e de Antônio Francisco, chefe da dança antes do atual), que a formação mais recente do grupo vem sendo criticada por não saber realizar a “*contradança*”.

Quando indagados sobre o que é a *contradança* e qual é a sua importância, José e João explicaram que os dançantes dançavam em círculo, com as mãos unidas, passando um por baixo dos braços dos outros, sem desunir as mãos, formando uma corrente em círculo. A importância deste movimento do ritual do maçambique é religioso, “*vem dos antigos*”, e as mãos unidas representam a união comunitária. Se, por alguma eventualidade, no decorrer da dança as mãos se desunem, a corrente é quebrada, alguma tragédia se avizinha.

---

<sup>63</sup> Entrevista com Dona Aurora Inácia Marques da Silveira, Diva Inácia Marques e Celso Rodrigues Terra, em Osório, no dia 28/11/2001.

Tudo indica ser esta mesma corrente à qual Aurora referiu-se: um momento de celebração da união dos negros entre si e de louvor à sua padroeira, que naquele momento oferece a possibilidade de realização de promessas a serem conquistadas.

Contudo, ao contrário do que José e João afirmaram, na celebração assistida no dia 13/10/2002, a contradança foi realizada, sendo a corrente entre os dançantes, todavia, formada não pelas mãos dadas, mas por lenços entre elas. Isso significa que, embora os laços comunitários estejam fragilizados pela dispersão da comunidade, pelas rivalidades decorrentes da forma de inserção no mercado capitalista e por divergências internas – nenhuma comunidade é homogênea – não se abre mão de celebrar a possibilidade de reunião dos negros de Morro Alto de acordo com a vontade de Nossa Senhora do Rosário.

Todos almejam a superação das querelas que os separam, e a integração como comunidade étnica unida. O maçambique é a celebração deste anel pela união, o que ficou muito claro, também, no pagamento de promessa realizada no dia 12/10/2002 na casa de José, filho de Antônio Francisco, um dos principais críticos dos maçambiqueiros mais jovens<sup>64</sup>. Ainda assim, em meio à dança, seu Antônio a interrompeu para chamar *um “viva ao novo grupo do maçambique”*, o que suscitou a seguinte resposta, cantada:

*“Ó virgem do Rosário  
Ó mãe da piedade  
Mande paz e amor na terra  
Que é pra toda a humanidade”*

---

<sup>64</sup> Há alguns anos, por divergências diversas, Antônio, que era chefe da dança, abandonou o grupo, sendo seguido pela quase totalidade dos dançantes “antigos”. Desde então, o grupo vem sendo reestruturado por meio da participação de uma geração mais jovem.

## Capítulo 4 — Resistência e etnicidade na prática religiosa do maçambique da comunidade negra de Morro Alto

*“Manoel- É maçambique, Nossa Senhora do Rosário.  
Aurora- Nego é tudo misturado as negra.”<sup>65</sup>*

O objetivo deste capítulo é apresentar algumas questões acerca do papel exercido por um ritual religioso e sua relação com a identidade étnica da comunidade negra do qual faz parte.

Um dos elementos de maior importância para definição dos "de dentro" da comunidade apontado pelos moradores de Morro Alto, é a "cor da pele". Isto se verifica também quanto aos critérios de seleção para a inserção no maçambique mencionado em inúmeras entrevistas:

*“O Morro Alto tem muito moreno que é descendente desses negros. Eu, por exemplo, não sei dizer se é. Como Porto Alegre, tem muita gente preta, “negra” como se dizia, né?”<sup>66</sup>*

Sobre este aspecto, Alessandro Garcia Gomes (2003), ao analisar as fronteiras estabelecidas por este mesmo grupo, busca refletir as categorias ali utilizadas para definição de pertencimento ao identificar os indivíduos como sendo "de dentro" ou, enquanto modo de exclusão "de fora". Os "morenos", os "descascados" e os "morenos contrários", são algumas das denominações utilizadas pelos membros da comunidade para definir maior ou menor aproximação (descendência ?) entre si e os de fora :

---

<sup>65</sup> Entrevista com Seu Manoel Conceição (MC) e Dona Aurora (A), em 13/09/2001.

<sup>66</sup> Entrevista com Dona Aurora Inácia, em 28/11/2001.

"Estas três categorias são as mais importantes quanto às distinções internas aos "morenos", uma vez que indicam as diferentes classificações dos que são considerados como moradores originários da região. Ambos têm na pele negra a referência classificatória. A regra vigente nessa classificação indica que as pessoas com cor da pele negra são chamadas 'morenas'" (GOMES, 2003: 66).<sup>67</sup>

A ênfase dada na cor da pele permite refletir sua função enquanto valor associado à noção de "raça" como um modo de coesão de grupo, ou seja, uma ideologia que permeia as relações de proximidade entre seus membros. Em outras palavras, a ideologia presente no interior do grupo inclui a "cor" como atributo de identificação e de pertencimento. Giralda Seyferth (1995) traduziria isto como "seleção ou escolha das características que servem de base para a construção de esquemas classificatórios". Destaca o uso da "cor" associada à noção de raça, não somente enquanto instrumento da análise antropológica, mas seu uso no cotidiano das relações inter-raciais. A apropriação deste conceito - "raça"- pelo grupo negro, por exemplo, revela sua posição ideológica a partir de um contexto que o discrimina a partir de suas características fenotípicas, como é o caso do racismo brasileiro. Sayferth evidencia o modo como foi definido o conceito de raça inicialmente pela Antropologia Física, ou seja, culturas caracterizadas e definidas a partir de diferenças biológicas entre os grupos. Acrescenta ainda a influência desta idéia determinista pelos diversos grupos que imigraram para o Brasil durante o período colonialista com a política de "branqueamento" vigente na época: "O efeito prático esperado era a assimilação cultural e física desses elementos, sendo freqüentes nos discursos os termos "clareamento", "mistura", "fusão" e "miscigenação"; e sua incorporação total a uma nação brasileira ideal, configurada como ocidental, de civilização latina ideal e população de aparência branca"

---

<sup>67</sup> O grupo pesquisado, segundo GOMES, entre uma série de diferentes critérios, se auto define no momento atual como de "morenos" e como "negros" no passado" (GOMES, 2003:66).

(SEYFERTH, 1995). O efeito sobre o grupo negro a partir desta situação de exclusão e controle sobre a "cor da pele negra", traz ainda hoje conseqüências negativas no modo como se dão as relações interétnicas no Brasil levando-se em conta os casos de manifestações de racismo e preconceito contra os negros. Segundo Seyferth: "A desmistificação das teorias dos tipos raciais permanentes pela ciência do século XX, sua desqualificação pelo conceito de racismo reside desde os anos trinta, não foi suficiente para acabar com os sentimentos de superioridade racial".(SEYFERTH, 1995).

Os reflexos desta tensão que envolve o preconceito quanto à cor e cultura negra, pode ser ampliado, a partir do contexto de pesquisa - o maçambique- conforme o episódio narrado por Dona Severina quanto à organização da festa:

*“Os padres de hoje em dia não querem, agora esse ano liberaram o paroquial mas antes ... Até nós fomos lá, vieram me buscar pra reunião com o padre. Era outro padre não esse que está agora. Mas ele não cedeu o paroquial por nada no mundo!!! O paroquial é do povo!”*

Grande parte das entrevistas apontam para a intolerância por parte da igreja em aceitar a participação do maçambique nas atividades realizadas na Catedral de Osório. Do mesmo modo, foi testemunhado pela equipe de pesquisa manifestações de indignação por parte de vizinhos ("brancos") fazendo ruídos com uma espécie de "sirene", em tom de censura aos cantos e tambores dos maçambiqueiros, durante a realização de um pagamento de promessas no interior da própria comunidade. Os participantes da cerimônia mostraram indignação com o fato, porém, não retribuíram da mesma forma. Ao contrário, alegaram que isto prejudicaria a comunidade no sentido de ser ainda mais estigmatizada.

É interessante notar o modo como é apropriado e combatido o preconceito no episódio acima citado: "não brigar" por que "não somos ignorantes" e, ao mesmo tempo, significando uma "não reação" e, até certo ponto, tolerância diante das ofensas contra a

comunidade - "*já estamos acostumados*". O paradoxo aqui estabelecido remete à impossibilidade do grupo negro de manifestar, ou retribuir "na mesma moeda". Por que não? A resposta está justamente no fato de "não dá para fazer nada", ou seja, na compreensão da comunidade de Morro Alto, esta não seria a melhor maneira de combater o preconceito.

Cabe aqui ressaltar a importância dos representantes e líderes de grupos e comunidades enquanto mediadores do diálogo com o "outro", inserindo aqui a lógica que permeia cada concepção ideológica presente no momento da negociação. Neste sentido, é interessante notar o modo como é obtido o dinheiro necessário para a realização da festa do maçambique através das "esmolas", como foi apresentado anteriormente. A "esmola", bem como a festa, torna-se um dos modos de aproximação entre a comunidade de Morro Alto e demais grupos vizinhos. Abre, pois, uma possibilidade de diálogo através do simbolismo atribuído ao valor religioso, ou seja, com outros devotos de Nossa Senhora do Rosário. Obviamente que a esmola opera enquanto fonte geradora de recursos, porém, sobre um bem coletivo, a festa. Também pode ser aqui identificada como forma de agregar

O fato de não ser cobrado dinheiro por parte dos maçambiqueiros durante a festa municipal de Osório, indica certa autonomia do grupo frente às demais atividades realizadas na cidade (bailes, festas,...), na maioria das vezes "cobradas". Por outro lado, o maçambique demonstra a natureza do ritual já que este não é considerado por seus membros como "folclore". Este argumento decorre de uma série de tensões entre aquilo que a comunidade entende ser representativo de sua cosmovisão e, portanto, seu modo de ser e agir, e a apropriação de sua manifestação pelos poderes locais enquanto distinção e especificidade perante as demais localidades afim de ampliar o turismo local.

De outro modo, tal reivindicação evidencia a busca por aquilo que de fato dá sentido ao maçambique, sua religiosidade. A volta do "maçambique antigo", segundo o comentário de um dos "dançantes", remete ao encontro com algo do passado existente ainda hoje e que deve ser preservado.

Resgatar algo contido na memória coletiva da comunidade em questão implica na resposta dada por esta ao contexto atual em que emanam elementos de sua identidade social. Tratando-se do maçambique, significa exaltar a sua descendência escrava e africana bem como sua religiosidade católica presente a partir nesta experiência ritual. O processo de reconhecimento da comunidade como "remanescente de quilombo" possibilita ressemantizar os fundamentos que configuram esta comunidade negra. Como Max Weber (2000) sublinha a comunidade étnica, só existe quando houver uma crença na origem (racial):

"É claro que esta (raça) somente conduz a uma "comunidade" quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes, política) ou quando, ao contrário, certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas" (WEBER, 2000: 267).

Neste sentido, as festas do maçambique de Osório, realizadas em outubro de 2002 e 2003, surpreenderam a comunidade de Morro Alto pois agregaram um número significativo de pessoas tanto da comunidade quanto das regiões próximas. Segundo observação dos maçambiqueiros, o fato deveu-se à mudança de igreja para a realização do ritual, missas das novenas, pois o padre responsável pela Catedral de Osório tem "*preconceito contra o maçambique*". Deste modo, a festa foi realizada na igreja Caravaggio, situada no bairro com a mesma denominação, caracterizado por agregar grande parte da população negra que

migrou de Morro Alto para Osório, ou seja, é o "reduto negro" da cidade que inclui também grande parte dos maçambiqueiros atuais. Esta, talvez, seja a justificativa pelo sucesso da festa, pois possibilitou o acesso daqueles que de certo modo, identificam-se com esta tradição. A presença de um novo padre, considerado pelo grupo como "*mais liberal*" por "*receber bem*" e "*aceitar rezar as missas*" e que, inclusive, "*deixou a chave da igreja na mão do grupo*", quando não pode estar presente no final do evento, também contribuiu para a satisfação dos maçambiqueiros.

Uma crítica acerca do local para "onde foi levada a santa", ilustra a forma como são percebidas as mudanças durante as diferentes situações em que se encontra o maçambique. Como disse uma das antigas "festeiras": "A santa não sobe a lomba<sup>68</sup>!" Ou seja, o lugar de Nossa Senhora do Rosário é junto aos demais santos localizados na Catedral de Osório, pois tem a mesma importância na escala hierárquica da religiosidade católica. Ao mesmo tempo, o uso de uma expressão contida na religiosidade afro-brasileira por alguém da comunidade é um indício que permite perceber os princípios que fundamentam sua religiosidade. A referência à "lomba" pode significar a afirmação destes mesmos princípios, pois simboliza um lugar reconhecido como "proibido" e negado a partir de uma situação específica, mas possível dentro deste contexto.

Inúmeros exemplos podem ser citados a respeito dos elementos que compõem o ritual do maçambique e que permitem refletir sobre sua atuação enquanto estratégia de atualização da identidade étnica da comunidade negra de Morro Alto. É no encontro cotidiano com os demais grupos que o maçambique se configura e dá sentido às experiências particulares de seus membros a partir de valores ali pertinentes. A coesão do

grupo, portanto, é reflexo do encontro (conflitivo ou não) entre culturas diversas em situações variadas. Ao tratar da definição e manutenção das fronteiras interétnicas, Fredrik evidencia a dinamicidade das inúmeras estratégias de articulação entre grupos diferenciados: "...grupos étnicos persistem como unidades significativas apenas se implicarem marcadas diferenças no comportamento, isto é, diferenças culturais persistentes" (BARTH, 1998:196).

É possível associar à idéia de fronteira, destacada por Barth, a partir do modo como a religiosidade afro-brasileira é apresentada no maçambique. De modo muito particular, o "silêncio" por parte da comunidade de Morro Alto se fez presente quando questionada acerca de sua opção religiosa (católica). Levando-se em conta o contexto político pelo qual passa a comunidade atualmente, seria lógico que tudo o que pudesse remeter à ancestralidade africana poderia significar um ponto à favor. Teoricamente! No entanto o fato de não ser mencionada a influência ou práticas da religiosidade afro-brasileira pela comunidade, não significa que não exista ou que tenha sido ignorada pelo grupo. Ela simplesmente não foi acionada enquanto possibilidade de diálogo nesse processo. Utilizam-se de outros elementos para falar de si e sua religiosidade assumida enquanto "católica": "*o maçambique é católico*" assim como Nossa Senhora do Rosário é também católica. É a partir do ritual que buscam demonstrar aspectos subjetivos de sua relação com o sagrado, o maçambique é portanto o código utilizado para tal. Raul Lody (1987:12), ao tratar do candomblé na Bahia, atenta para a função do "silêncio" enquanto portador das características tradicionais de uma cultura: "...ampla expressão estética ou por conhecimentos que, transmitidos por elos familiares, vem passando de geração a geração

---

<sup>68</sup> Segundo a linguagem utilizada na religiosidade afro-brasileira, "lomba" significa local onde se localiza o

numa verdadeira guarda de segredos. Creio que o segredo foi a melhor forma do candomblé para conseguir manter tantos traços africanos" .

É nesta perspectiva da continuidade de crenças e saberes transmitidos através da oralidade que tanto os mitos quanto o ritual exprimem um modo de diálogo a partir daquilo que definem como sinais de sua cultura e que devem ser demonstrados. Assim sendo, o maçambique adquire função política enquanto um modo de resistência de um grupo que luta pela preservação de valores tradicionais construídos coletivamente. De certa forma, sua especificidade o transforma em sinal diacrítico da comunidade negra de Morro Alto frente à luta entre poderes e grupos diferenciados. Clyde Mitchell (1956) ao analisar a dança *kalela* entre as diversas "tribos" africanas situadas em um contexto urbano industrial, aborda o modo como estes lidam com suas particularidades diante de situações de contato *entre tribos*, definindo o que o autor chama de *tribalismo*. Em oposição, a realidade cotidiana das relações de trabalho, no interior de um sistema industrial, impossibilita que tais características específicas de cada grupo étnico sejam evidenciadas. É, então, através da dança, nos finais de semana, que ocorre o encontro entre *diferentes tribos* e onde também ocorre o contraste entre suas particularidades, criando assim um espaço de atulização das características culturais de cada grupo.

Aproximando o exemplo acima citado das tribos africanas ao maçambique, ambos definem-se a partir de atributos étnicos em contrapartida a uma sociedade que os exclui. Do mesmo modo, o contexto em que se encontram define as estratégias a serem utilizadas para a permanência de suas particularidades.

A característica de inserção do maçambique na região é a de comunicar a comunidade negra com os brancos, demarcando fronteiras. Aguapés e Osório são os lugares de maior proximidade territorial com os brancos, lugares de maior penetração deles — descendentes de imigrantes europeus em Aguapés e em Osório. A celebração de suas devoções através dessa forma tradicional e exclusiva dos *morenos* nesses locais, acena claramente com um sentido de delimitação de território étnico que precisa ser constantemente reafirmado através desta celebração particular aos negros e *morenos*. Daí a necessidade da realização anual desta festividade.<sup>69</sup> É o que evidencia o canto a seguir, entoado pelos maçambiqueiros na festa de Nossa Senhora do Rosário. Como vimos analisando, a identidade étnica da comunidade de Morro Alto tem como um de seus alicerces a condição de “descendente de escravos”, demonstrada por meio das cantigas, conforme ilustra um dos trechos cantado por Dona Ercília:

*“Ó que rua tão comprida  
Que dançamos de pés no chão  
Para homenagear  
Senhora mãe da escravidão”*

---

<sup>69</sup> O papel do maçambique parece ser análogo ao identificado por Vogt e Fry na comunidade do Cafundó, São Paulo, no que diz respeito à “língua africana”: da mesma forma como, ao falar a falange, a população do Cafundó “faz-se africana”, os maçambiqueiros de Morro Alto o fazem por meio do culto a Nossa Senhora do Rosário. “No Cafundó, ao falar a “língua”, seus usuários acrescentam à sua identidade étnica de pretos e à sua identidade social de peões “caipiras” o status de “africanos”. A “língua”, possibilita, assim, uma forma de interação, quer no interior do grupo, quer entre este e a sociedade envolvente, que difere daquelas que normalmente caracterizam relações de trabalho no sistema produtivo. Tudo se passa como se por uma espécie de mecanismo compensatório fosse criado um espaço mítico no interior da situação de degradação econômica e social característica da história das populações negras no Brasil, espaço no qual, por meio da “língua”, seria possível uma como que renovação ritual de certa identidade perdida”. VOGT, Carlos, FRY, Peter, SLENES, Robert. Cafundó: a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Os maçambiques já foram removidos e reintegrados às festas religiosas de Osório muitas vezes<sup>70</sup>. Sua realização se dá a partir de negociações com o poder religioso da Igreja e, mais recentemente, com o poder público local. Atualmente o dia 12 de outubro é o dia em que se realiza a festa do maçambique de Nossa Senhora do Rosário, embora, como vimos anteriormente, a primeira semana de outubro teria sido antes a época de sua realização<sup>71</sup>. É o mesmo dia de Nossa Senhora Aparecida, o que é coerente com o fato afirmado pelos devotos de que Nossa Senhora Aparecida é a “*mesma do Rosário*”, como nos ensinaram Dona Antônia e Dona Aurora, uma residente em Osório e outra no Borba, a primeira devota e membro da “irmandade” de Nossa Senhora Aparecida cujos membros ostentam sempre um broche ou pingente com a imagem da santa e um altarzinho ou um quadro com a imagem dela em suas casas. É praxe que também exista no altar dedicado à Nossa Senhora do Rosário uma imagem de Nossa Senhora Aparecida durante o tempo do pagamento de promessas. Tal como foi constatado durante as festividades do maçambique em Osório, no interior da casa do “pagador” havia duas imagens pequenas de Nossa Senhora Aparecida sobre uma mesa coberta por uma toalha branca, sete velas brancas acesas e, ao lado, as duas bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, os tambores e as espadas deixadas pelos maçambiqueiros durante o ritual de pagamento. De certa forma, a imagem de Nossa Senhora Aparecida acompanha, discretamente, sem ser o centro de devoção, a imagem e homenagens dedicadas a Nossa Senhora do Rosário.

A comunidade negra de Morro Alto, através do maçambique, expressa uma forma de resistência ao sistema utilizado pela sociedade brasileira em classificá-la enquanto grupo

---

<sup>70</sup> No ano de 2002, segundo a fala de um homem “branco”, comerciante do centro de Osório, os negros foram “expulsos” da catedral.

inferior. Mostra, também, através de suas reivindicações pela conquista de seu espaço, aquilo que de mais precioso existe no interior da comunidade: sua cosmovisão, seus valores sagrados. Para além da cor negra, a "raça" surge como ideologia a ser valorizada, indicando força e determinação em um espaço onde "todos são irmãos". Tanto a festa do Maçambique de Osório quanto os pagamentos de promessas, incidem sobre um aspecto: dar continuidade de algo que antes não estava escrito, mas interiorizado e negociado cotidianamente pelos integrantes da comunidade analisada, sua identidade social. A busca pelo reconhecimento de seu espaço é fundamental para a reprodução de suas práticas coletivas bem como direito de toda comunidade etnicamente diferenciada.

---

<sup>71</sup> Não há data fixa. Geralmente pode ocorrer nas primeiras semanas de outubro como este ano, no dia 12 garantindo assim a festa por ocasião dos feriados do Dia da Criança e Dia de Nsa. Sra. Aparecida.

## Conclusão

O presente trabalho buscou demonstrar que o maçambique é um ritual cuja função remete à continuidade da identidade étnica do grupo a que pertence, a comunidade negra de Morro Alto.

As evidências deixadas pela comunidade maçambiqueira a partir da pesquisa de campo, nos levaram a investigar aspectos do imaginário local tais como: crenças, valores morais, familiares, políticos, somente possíveis através de elementos representativos deste grupo. São eles: mitos, cerimônias, formas de transmissão, organização, conflitos internos e externos ao grupo, religiosidade, entre outros aspectos que interligados conformam o ritual do maçambique.

Os mitos de origem do ritual do maçambique e o de Nossa Senhora do Rosário podem ser entendidos como base para a compreensão daquilo que a comunidade negra de Morro Alto tem como critério para falar de si: sua descendência africana e religiosidade católica.

A identidade, aqui pautada na etnicidade, atua enquanto possibilidade de diálogo com os demais grupos que a percebem através deste aspecto. Conforme Barth, as fronteiras estabelecidas entre grupos diversos possibilitam, de certa forma, uma dinâmica entre os

mesmos afim de criarem estratégias próprias de atualização de seus valores no interior do meio que os envolve.

Neste caso, o que os maçambiqueiros buscam é fortalecer seus laços identitários segundo as negociações estabelecidas com a sociedade de Osório através da prefeitura e da igreja.

O pagamento de promessas é percebido pelos moradores de Morro Alto como a forma mais imediata de verificar sua existência tanto no presente quanto no passado a partir da graça concedida. Tal fato consolida cada vez mais sua influência na vida destas pessoas garantindo a unidade social em torno de um mito.

A importância do mito de Nossa Senhora do Rosário no ritual do maçambique é notável uma vez que produz a rede de solidariedade entre as pessoas da comunidade negra de Morro Alto perante as demais. Talvez a força adquirida pelos “maçambiqueiros” em preservar tal identidade tenha surgido sob forma de resistência frente a opressão dos costumes de seus antecedentes africanos. Porém, mais que um ato de “defesa” o mito de Nossa Senhora do Rosário, representado no maçambique, foi e continua sendo um modo transformado de adquirir valores não tão distantes de sua origem. Uma vez que se encontram no seio da comunidade, ressurgem sob nova forma, sem que se perca sua autenticidade, sua originalidade. É esta flexibilidade que permite uma cultura não extinguir-se perante o contato com as demais.

Ao contrário, o mito, por seu caráter complexo e subjetivo, tende a armazenar o que há de essencial em uma cultura. Esta comunicação entre os elementos do qual é constituído faz com que determinado grupo atualize suas visões acerca do mundo sem causar danos à sua maneira de ser. Pode, num determinado momento, inserir, subtrair, transformar determinados elementos, justamente para preservar sua essência, sua estrutura.

Do mesmo modo, todo ritual do maçambique só tem sentido quando existe algo que ali está representado, neste caso, o passado escravo e a origem africana. No decorrer das entrevistas pudemos notar a necessidade de aproximação com o mito numa tentativa de torná-lo o mais real possível, seja através dos cantos, danças, seja através dos pagamentos de promessas.

A tradição passa a ser também, entre os aspectos relativos à atualização da identidade, uma das formas de dar continuidade ao modo de vida próprio do grupo. Escolher alguém para ser rei congo ou rainha Jinga exige dos maçambiqueiros um retorno aos princípios estabelecidos no interior da comunidade ao longo das gerações. Dizer que uma rainha “*tem que ser firme*”, ou que o “*rei não manda nada*”, conforme declararam vários entrevistados, significa atender aquilo que se espera no momento ritual. Fora deste, ambos, rei e rainha, já não o são mais. Porém, nem por isso passarão despercebidos diante do grupo. Ao contrário, ao serem indicados acabam por encarnar a imagem que lhes é atribuída. A exemplo da atual rainha-Jinga, que a cada maçambique faz inúmeras críticas aos procedimentos que antecedem as cerimônias bem como durante o ritual.

Através do sincretismo buscamos aqui demonstrar a possibilidade de influências que possam vir de outra cultura, sem que isto ocasione a perda de elementos próprios de determinado grupo. A identidade étnica encontra então uma garantia de firmar-se diante do “outro” sem o risco de ambos anularem-se. A relação entre “brancos” e “negros”, neste caso poderia ser definida a partir da idéia de troca através de relações conflitivas ou não.

A prática do maçambique permite pensar um universo composto por uma área religiosa caracterizada pela tradição formal, ou seja, a busca incessante de se manter as mesmas evidências que lembrem um passado marcado pelo sofrimento e que reflete no modo de ser da comunidade.

A igreja católica, representada pelos párocos que, direta ou indiretamente, estão envolvidos no ritual evidenciou-nos o modo de atuação da igreja católica atual frente à diversidade cultural. Se, por um lado, o catolicismo exerce certo domínio sobre a sociedade de Osório, com sua diocese ali estabelecida através do bispo, por outro existe a necessidade de agregar católicos diversos em sua expressividade. O maçambique é reconhecido pelos membros da igreja como sendo parte de seu domínio, já que é devoção a uma santa católica. É também um modo da religião católica agregar fiéis e manter certo controle sobre os mesmos. Mais que isto, o maçambique, enquanto tradição local, passa a ser apropriado de modos diversos pelos poderes públicos.

Longe de termos uma visão simplista acerca das negociações entre maçambiqueiros e demais grupos envolvidos neste processo ritual, é possível perceber sua importância diante dos conflitos presentes desde sua prática nos pagamentos de promessa até os momentos de festa em Osório. Internamente ao grupo, interesses diversos dividem o grupo entre os *antigos* e os *jovens*, que buscam respectivamente tradição e mudança na busca de melhor expressar sua realidade, sua identidade. De outro modo, as adversidades sugerem reflexões sobre o que é *certo* e o que é *errado* na execução dos papéis, negociações, procedimentos rituais.

Quanto às instituições envolvidas neste contexto, poderemos entendê-las aqui enquanto agentes que visam o controle desta prática afim de estabelecer melhor diálogo entre os membros da comunidade, como foi o caso da igreja católica, bem como criar uma alternativa para ampliação de determinados interesses políticos e econômicos locais, a exemplo da prefeitura.

Longe de fazermos julgamentos precipitados a favor de nosso objeto de pesquisa, é importante destacarmos o quanto precisou, o grupo de maçambique, refletir sobre o que e

como é possível lutar por seu espaço na sociedade que a envolve a cada festa e/ou pagamento de promessa. São momentos em que diferenças internas e externas à comunidade são expostas. Momentos estes onde o principal incentivo por parte da comunidade à realização do maçambique é a possibilidade de melhor fazer-se perceber e ser reconhecida por outros grupos com os quais se relaciona.

## Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Terras de Preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. Coleção Negro Cosme, Vol. III, CCN-MA/ SMDH, São Luiz, MA, 2002.

BARBOSA, Eni. *O Processo Legislativo e a Escravidão Negra na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul – Fontes*. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, CORAG, 1987.

BARCELLOS, Daisy. *Família e ascensão social de negros em Porto Alegre*. Tese de Doutorado, Museu Nacional / UFRJ: Rio de Janeiro, RJ, 1996.

\_\_\_\_\_[Territorialidade, Historicidade, Identidade e Direitos Constitucionais na Comunidade Negra de Morro Alto/RS]. Porto Alegre: inédito.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Ed. UNESP: São Paulo, 1997.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. V I, Pioneira e Ed. USP, São Paulo, 1971.

\_\_\_\_\_ *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

BECKER, Howar. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. Ed. Hucitec: São Paulo, SP, 1994

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola: Rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 1981.

\_\_\_\_\_ *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. Ed. Paulinas: São Paulo, SP, 1985.

\_\_\_\_\_ *Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. Ed. Brasiliense: São Paulo, SP, 1986.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In.: **Antropologia no Brasil: mito, história e etnicidade**. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1987.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*. Ed. Topbooks Ltda: Rio de Janeiro, RJ, 2001.

CORRÊA, Norton. *Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma religião afro-riograndense*. Ed. UFRGS: Porto Alegre, RS, 1992.

FERNANDES, Mariana B.. *Futebol, símbolo da identidade brasileira: Um estudo sobre jogadores negros em Porto Alegre*. Monografia para título de Bacharel em Ciências Sociais: UFRGS. Porto Alegre, RS, 2000.

FRY, Peter. *Cafundó: a África no Brasil*. Ed. UNICAMP, Companhia das Letras: São Paulo, SP, 1996.

GARCÍA-RUIZ, Jesús. *Historias de nuestra historia – La constucción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*. Ed. IRIPAZ: Guatemala, 1992.

GOMES, Alessandro Garcia. *O processo de manipulação de identidades em uma comunidade a partir de um projeto de intervenção institucional*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, RS, 2003.

HALBWACHS, Maurice.. *A memória coletiva*. Ed. Vértice: São Paulo, SP, 1990.

LAYTANO, Dante de. *As Congadas do Município de Osório*. Ed. Universidade de Porto Alegre: Porto Alegre, RS, 1945.

LEITE, Ilka Boaventura. *O Legado do Testamento- A Comunidade de Casa em Perícia*. NUER/UFSC: Florianópolis, SC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e ciência*. In.: **Debates: Ciências Sociais**, Ed. Perspectiva: São Paulo, SP, 1970.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. Ed. Ática: São Paulo, SP, 1987.

MAESTRI, Mário. *O escravo no Rio Grande do Sul*. Ed. EDUCS: Caxias do Sul, RS e EST: Porto Alegre, RS, 1984.

\_\_\_\_\_ *O Escravo Gaúcho: resistência e trabalho*. Ed. Universidade/UFRGS: Porto Alegre, RS, 1993.

MITCHELL, Clyde. *The kalela dance: aspects of social relationships among the urban africans in Rhodesia*. Manchester University Press, 1956.

O'DOWER, Eliane C. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. ABA, Ed. FGV: Rio de Janeiro, RJ, 2002.

ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul*. Ed. UFRGS: Porto Alegre, RS, 1994.

PEIRANO, Mariza. *À favor da etnografia*. In.: Série Antropologia, nº 130: Brasília, DF, 1992.

QUNTÃO, Antônia A. *Lá vem meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco ( século XVII)*. Ed. Annablume/ FAPESP: São Paulo, SP, 2002.

SANTOS, Rui. *Festa de Nossa Senhora Imaculada Conceição: Articulação, Sociabilidade e Etnicidade dos Negros do Rincão dos pretos no Município de Rio Pardo – RS*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, RS, 2001.

SEYFERTH, Giralda.. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. In.: Anuário Antropológico/ 93. Rio de Janeiro, RJ, 1995.

TOMAZ, Laycer.. *Da Senzala à Capela*. Ed.UnB: Brasília, DF, 2000 .

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. VI, Ed. UnB: Brasília, DF, 2000.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Ed. Zahar: Rio de Janeiro, RJ, 1983.