

**“AFRICANA VENCEU A GUERRA
COMO VENCESTE ESTA COROA.”**
**RESSIGNIFICAÇÕES E CIRCULARIDADE CULTURAL
ENTRE AS RAINHAS NZINGA (ANGOLA, SÉCULO XVII)
E JINGA (RIO GRANDE DO SUL, SÉCULO XX)***

*Rodrigo de Azevedo Weimer***

Por ocasião da data que se acreditava ser seu 110º aniversário, em 1980, a rainha Jinga Maria Tereza narrou ao antropólogo Norton Corrêa a maneira pela qual “ficou de rainha do maçambique”.¹ Infelizmente, não houve por Corrêa a preocupação em descobrir a data de sua coroação. Ao tornar-se monarca pelas mãos do arcebispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer (1903-1996), ele lhe teria dito:

O Dom Vicente Scherer me disse: Tu é que manda, tu é que governa e eles não podem fazê nada sem tu. Tu é que ficô no lugar da Africana. Eles botaram a guerra com a Africana porque a festa da Africana era mais bunita de que a dos branco. Os brancos faziam a festa, negro não fazia. Mas a Africana tinha a Nossa Senhora do Rosário em casa e um ano ela disse: eu vô fazê uma festa pra Nossa Senhora do Rosário porque os branco é que faiz a festa e os moreno não faiz. Então foi fazê a festa e pegou a pensá o que ela haveria de botá pra ser mais bunita que a festa

* O autor gostaria de transmitir seus agradecimentos à professora Martha Abreu, por ter instigado o estudo dos maçambiques e dos folcloristas.

** Pesquisador em História na Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Rod_weimer@hotmail.com

¹ Grafa-se maçambique e não Moçambique, porque a palavra diz respeito a um rito assim denominado por seus participantes, e não ao país africano.

dos branco. Foi aonde ela inventô de botá o Rei do Congo e a Rainha. E então não achava um homi em condições e mandô buscá na Conga prá sê rei de Congo. Por isso se trata de Rei de Congo, porque ele veio da Conga pra ficá no lugar com a rainha. Então os brancos acharam mais bunito e botaram uma guerra. Guerream pra tomá a festa da Africana, então a rainha guerreô e venceu a guerra como tu [Maria Tereza] venceste esta coroa hoje — e [D. Vicente Scherer] botô a coroa na minha cabeça. Diziam que eu ia desmaia, não é? Não sinhori, não desmaio, não, tô bem feliz, bem satisfeita, bem alegre.²

O maçambique é um rito afrocatólico em louvor a Nossa Senhora do Rosário, que se repete ano a ano entre os moradores negros de Osório e familiares originários de suas áreas rurais. Embora, hoje, a maior parte dos maçambiqueiros resida no centro urbano, há algumas décadas eles vinham do Morro Alto, comunidade de intensa população negra descendente de escravos das famílias Marques, Osório e Nunes da Silveira. O núcleo da antiga fazenda situa-se onde hoje é o entroncamento entre as estradas BR-101 e RS-407. Outrora, os cativos ali escravizados trabalhavam na lavoura de cana-de-açúcar e na criação de gado. Após 13 de maio de 1888, boa parte continuou vivendo onde foram escravos (ou seus pais). Atualmente, a comunidade de origem, reconhecida pelo Estado brasileiro como remanescente de quilombos, busca a titularização de suas terras, parte das quais doadas por uma ex-senhora. Diante do conflito fundiário existente, o maçambique é acionado como forma de visibilidade cultural e legitimação de sua demanda.

Considerada padroeira dos negros, a Virgem do Rosário é homenageada pelos “dançantes”, que bailam de pés descalços — com maçaquaias, espécie de chocalhos, e guizos amarrados às canelas — ao toque dos tambores, em comitiva diante de reis negros, uma rainha “Jinga” e um rei “Congo”. A autoridade plena cabe a ela: ela “manda”, ela “determina”, e cabe aos fiéis atender a suas demandas, já que o cargo do rei é meramente figurativo. Capitães esgrimem espadas e marcam a

² Norton Corrêa, “Tia Maria Tereza: uma rainha negra festeja hoje seu 110º aniversário”, *Correio do Povo*, 01/02/1980. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Poupei-me da escrita de [sic] a cada palavra grafada incorretamente em relação ao português padrão em respeito à opção do autor de registrá-las conforme a escuta, ainda que esta não seja a opção tomada na transcrição das entrevistas por mim realizadas.

entrada dos ambientes em que se dão as cerimônias. Passar por debaixo delas, ao que se acredita, traz bons agúrios, bem como o contato físico com a bandeira de Nossa Senhora que acompanha o cortejo: os devotos pegam nela, encostam em seus rostos, a beijam. Durante a festa, fiéis pagam promessas oferecendo churrasco aos reis, demais maçambiqueiros e convivas. Os cantos expressam a adoração à Santidade e menções ao passado escravista, já que, conforme veremos, os mitos de origem da congada remetem ao cativo.

O maçambique, com a peculiaridade de ser a única congada remanescente no Rio Grande do Sul em inícios do século XXI, é exemplar desses festejos que atraíram fascínio e preocupação por parte de senhores escravistas e da Igreja Católica desde os tempos coloniais. A coroação de reis africanos constituía veículo de fé afrocatólica, sobretudo em louvor a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, considerados padroeiros dos negros.

Amparada principalmente em relatos de viajantes do século XVIII, Sílvia Lara³ assinalou que essa forma de religiosidade negra despertava admiração, pelo exotismo do espetáculo proporcionado, mas também preocupação, pelo temor de momentos de grande concentração de população forra e escrava e suspensão temporária, no ambiente festivo, das distinções sociais hierárquicas. Com efeito, Elizabeth Kiddy destacou que os monarcas negros eram escolhidos no seio de irmandades — sabidamente um espaço de organização de sociabilidades da comunidade escrava ou liberta — e que eles tinham um enorme poder de liderança sobre seus súditos.⁴ O estudo do maçambique pode trazer alguns aportes a essas discussões. Aqui me proponho, todavia, a um objetivo distinto: a problematização dos elos entre a rainha africana e a rainha da congada gaúcha ao longo do século XX.

Uma família muito envolvida no maçambique é aquela dos “Tezeza”, descendentes de uma ex-escrava da Fazenda do Morro Alto — cujo prenome passou a ser a forma como sua descendência tornou-se

³ Sílvia Lara, *Fragmentos setecentistas*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁴ Elizabeth W. Kiddy, “Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil”, in Linda M. Heywood (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Contexto, 2009).

conhecida —, beneficiária da doação de terras na localidade da antiga propriedade escravista. Com efeito, a ex-cativa recebeu, junto com 23 companheiros, 184 braças de terras e matos na fazenda do Morro Alto.⁵ Muitos ali fixaram residência. Na primeira metade do século XX, ao que se conta, os maçambiqueiros iam a pé até Osório (no mínimo 25 km) por ocasião da festa. Essa é a geração de Maria Tereza, filha daquela escrava que veio a se tornar a mais célebre rainha deste auto e que foi coroada pelo arcebispo. Os atuais rei e rainha são sobrinhos de Maria e netos de Tereza. Eles já pertencem a uma geração na qual a maior parte dos maçambiqueiros passou a residir na zona urbana.

A “Africana”⁶ mencionada na fala de Scherer lembrada por Maria Tereza Joaquina certamente refere-se à rainha Nzinga Mbandi, a quem a rainha Jinga, é óbvio, emprestou o nome. Priscila Weber,⁷ em notável esforço de erudição, levantou a forma como diferentes obras grafam Nzinga, Njinga, Jinga ou Ginga. Tais considerações fogem ao escopo deste artigo, uma vez que, por razões meramente instrumentais — diferenciá-las —, refiro-me à africana como Nzinga e à gaúcha como Jinga. A seguir, apresentarei alguns traços da trajetória da “Africana”, dado que é possível perceber entre os folcloristas gaúchos uma apropriação muito específica de sua trajetória; nem de longe se pretende uma análise biográfica aprofundada e centrada na trajetória de sua vida. O relato aqui apresentado ampara-se em algumas poucas obras de referência ou fontes primárias acerca do assunto. Existiria rica bibliografia sobre, mas foge à perspectiva do presente trabalho aqui explorá-la. Tampouco se pretende uma apreciação crítica sobre as formas pelas quais a rainha foi retratada por obras da historiografia. A narrativa é apresentada unicamente em função da posterior análise da percepção de Nzinga e de Jinga pelos diversos atores sociais.

De acordo com Marina de Mello e Souza, Nzinga Mbandi nasceu

⁵ Inventário de Rosa Osório Marques, 12/2/1888. Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, Cartório de Órfãos e Ausentes – Viamão, estante 24 e/c, caixa 030.0125, auto n. 108.

⁶ Utilizarei o termo com maiúscula e entre aspas sempre que me referir a uma personagem específica.

⁷ Priscila Weber, “‘Aquela belicosa rainha com valor costumaz’: as ambiguidades de ginga na obra ‘História geral das guerras angolanas’ de Oliveira Cadornega e seus usos na historiografia brasileira” (Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014), pp. 16-9.

em 1582 e liderou os povos ambundo-jagas entre 1623 e 1663.⁸ Alcançou o trono do reino de Ndongo após acirradas disputas sucessórias com seu irmão, o *ngola*. Tais conflitos levaram ao assassinato de seu sobrinho, de quem fora regente. Esse aspecto da trajetória da rainha despertou enorme interesse nas narrativas dos folcloristas gaúchos do século XX, talvez por fundamentar uma percepção de “barbárie” de povos pagãos. Há debate histórico sobre a legitimidade de sua ascensão ao trono, ou se, pelo contrário, tratar-se-ia de golpe de Estado.⁹ Priscila Weber¹⁰ assinala, por sua vez, a insuficiência das informações disponíveis nas fontes existentes para um posicionamento mais definitivo acerca dessa questão.

Mello e Souza destacou o pluralismo cultural da corte de Mbandi, porque, além da presença diversa de costumes jaga e ambundo, rapidamente foram incorporados elementos portugueses.¹¹ Muitos deles, possivelmente, foram adquiridos em embaixada enviada por seu irmão aos portugueses em Luanda em 1622 — um ano antes de ela ascender ao trono, portanto. Possivelmente atraída pela sociedade europeia, a futura rainha converteu-se ao cristianismo. Todavia, Alberto da Costa e Silva argumenta que as demandas de Nzinga — reconhecimento diplomático equivalente àquele atingido pelo Congo, estabelecimento de relações comerciais com os portugueses, realização do tráfico de escravos somente na periferia do território de seu reino — nunca foram atendidas pelos lusitanos.¹²

Por esses motivos, cedo abandonou a fé cristã. Seu longo governo pode ser destacado como um período de conflitivas relações com os portugueses, e caracterizado pela busca de alianças — que acabaram por ser, também, fluidas — contra eles. De acordo com John Thornton, seu reinado caracterizou-se pela guerra praticamente permanente entre a

⁸ Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista: história da coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 104.

⁹ Joseph Miller apud Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, pp. 436 e 437; John Thornton apud Costa e Silva, *A manilha e o libambo*, p. 437.

¹⁰ Weber, “Aquele belicosa rainha”, p. 86.

¹¹ Mello e Souza, *Reis negros*, pp. 104-5.

¹² Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 438.

rainha e os portugueses entre 1624 e 1655.¹³ Na década de 1630, tornou-se rainha de Matamba; segundo explicação de Cavazzi de Montecuccolo,¹⁴ algumas províncias do reino do Congo haviam se separado deste, formando um novo reinado. Nzinga logrou ali conquistar legitimidade, pelo fato de seus ancestrais terem reinado no reino original.¹⁵ Conforme Costa e Silva, Nzinga aproveitou uma crise política em Matamba para ascender ao seu trono e evadir-se de novas disputas sucessórias em Ndongo.¹⁶ Os principais aliados contra os lusos, naquele momento, foram o reino do Congo e os holandeses. Por outro lado, as relações comerciais longe estavam de ser desprezadas. Mello e Souza destaca que o Ndongo era, no século XVII, a principal fonte de cativos para as Américas portuguesa e espanhola.¹⁷ Diante da importância do comércio de escravos para as atividades econômicas em seus domínios, Nzinga Mbandi tinha uma postura ambivalente: ora fechava, ora abria mercados.

Entre 1641 e 1648 — uma década após a ocupação do Nordeste brasileiro —, Luanda esteve sob dominação batava. Naquela década, uniram-se os holandeses aos congolezes e aos ambundos para a expulsão dos portugueses — feito que notabilizou Nzinga Mbandi. Apesar dos sucessos atingidos pela tríplice aliança em 1647 e das dimensões minoritárias das forças lusas, estas foram bem-sucedidas na retomada de Luanda. Mello e Souza dá conta das condições da nova conversão de Nzinga, em 1657, por ocasião das tratativas para o resgate de uma irmã sequestrada pelos portugueses entre 1629 e 1633 e entre 1646 e 1657.¹⁸ Conforme Thornton, todavia, a conversão da rainha deu-se mediante consulta aos espíritos ancestrais.¹⁹ Conforme observa Alencastro, do ponto de vista luso, a adesão da rainha ao cristianismo representava a neutralização do povo jaga.²⁰

¹³ John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800*, Rio de Janeiro: Campus; Elsevier, 2004, p. 156. Ver também Luiz Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 191, 227 e 229.

¹⁴ Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo foi um capuchinho italiano, missionário em Angola em meados do século XVII. Tendo convivido com Nzinga Mbandi, fez um registro de sua trajetória, que serve como fonte para aquelas informações. Foi confessor da monarca.

¹⁵ Cavazzi de Montecuccolo, *Njinga, reine d'Angola: la relation de Cavazzi de Montecuccolo (1687)*, Paris: Chandeigne, 2011, p. 102.

¹⁶ Costa e Silva, *A manilha e o libambo*, p. 441.

¹⁷ Mello e Souza, *Reis negros*, pp. 108-9.

¹⁸ Mello e Souza, *Reis negros*, p. 112.

¹⁹ Thornton, *A África e os africanos*, p. 340.

²⁰ Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 285.

Desde então, Nzinga empenhou-se pela incorporação, em seu reino, de alguns traços característicos da cristandade: emprego da escrita, novas técnicas agrícolas, cristianismo e modo de vida europeu.²¹ No ano de sua conversão, a rainha de Matamba escreveu ao Papa relatando atividades realizadas no sentido da profusão do cristianismo, tais como o batismo dos integrantes de sua corte e a construção de igrejas. Solicitava ainda o envio de missionários para a difusão de sua fé. Nunca é demais lembrar que a presença de uma religião católica na África longe estava de representar subordinação e aculturação. Pelo contrário, desde o século XV, havia se formado no Congo um catolicismo especificamente africano, que não deve ser lido sob a insígnia do domínio, mas, sim, da apropriação criativa pelos congoleses da religião europeia, conforme suas próprias necessidades.²²

As fontes coetâneas apresentam Nzinga como uma rainha de grande poderio e força pessoal, e esse *ethos* marcaria tanto sua memória como, conforme veremos, a atuação das rainhas negras no Novo Mundo. Existem algumas histórias célebres registradas por fontes de época, como a ocasião em que, durante a primeira embaixada com os portugueses em Luanda, sentou-se sobre as costas de uma escrava e depois a abandonou aos lusos, “porque não era conveniente que a embaixatriz do seu reino se sentasse pela segunda vez no mesmo assento, e que, não lhe faltando outras semelhantes cadeiras, não se importava com ela nem a queria mais”.²³

Conforme Antônio de Oliveira de Cadornega, tinha

[...] esta rainha [Nzinga] uma grande casa que lhe servia de serralho, sem ser o do Grão Turco, porque este era de homens, e esse outro de mulheres, até em o se vestir: era composto de muitos e bizarros mocetões com os nomes de *envala ineni* e *samba enzila*; e não saíam dali, se não com grande prevenção; e era pena de morte inviolável aquele que se achasse

²¹ Mello e Souza, *Reis negros*, p. 112.

²² Mello e Souza, *Reis negros*, pp. 62-71; Linda Heywood e John Thornton, “Préface”, in Cavazzi de Montecucolo, *Njinga, reine d’Angola: la relation de Cavazzi de Montecucolo (1687)*, Paris: Chandeigne, 2011, pp. 20-4.

²³ Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo, “Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola”, in Alberto da Costa e Silva (org.), *Imagens da África* (São Paulo: Penguin, Companhia das Letras, 2012), pp. 226-7.

compreendido em adultério, como se eles fossem fêmeas, e ela varão; e nenhum dos seus lhe chamava *rainha*, se não *rei*; usava deles para suas torpezas e desonestidades, dando sinal àquele que melhor lhe parecia.²⁴

Essas histórias criaram uma perene forma de percepção do poderio feminino, que atravessou o oceano. De acordo com Marina de Mello e Souza,

[...] a fama de Njinga, assim como a de D. Afonso, atravessou os séculos e os mares, sendo evocada em festas populares realizadas no Brasil no passado e ainda hoje. Enquanto Njinga ficou ligada à resistência e autonomia dos angolanos, o rei do Congo passou a simbolizar a conversão dos congolezes ao cristianismo.²⁵

Da mesma forma, Alencastro observa que nestes “bailados dramáticos, a rainha de Matamba figura sempre um polo negativo, a pagã, a guerreira invasora, em oposição à positividade cristã e pacífica do rei do Congo”.²⁶ No caso específico do maçambique de Osório, porém, ainda que exista um forte acento no poder pessoal de uma rainha autoritária, não está presente um embate ritual diante do poderio do rei, em que ele representaria o cristão e ela o pagão. Veremos adiante que, efetivamente, em inícios do século XX, pode ter existido uma contraposição entre duas frentes, mas o rei e a rainha estavam do mesmo lado. Nos dias de hoje, porém, até mesmo mais do que o rei, a rainha Jinga intermedeia a devoção da comunidade católica negra diante de Nossa Senhora do Rosário.

Ao estudar as congadas no Brasil escravista, a historiadora Marina de Mello e Souza destacou que “assim como o rei Congo, a rainha Njinga é um exemplo de como eventos históricos podem ser congelados, mitificados, ritualizados e evocados na constituição de identidades”.²⁷

²⁴ Antônio de Oliveira de Cadornega, “História geral das guerras angolanas”, in Alberto da Costa e Silva (org.), *Imagens da África* (São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2012), p. 242. Grifos originais. Recupera-se esta anedota não para discutir as convenções de gênero específicas do caso analisado, mesmo porque debates dessa natureza já foram realizados, entre outros, por Danilevicz e Rocho (Ian Danilevicz e Lara Bianchi Rocho, “Nzinga Mbandi: gênero, poder e etnicidade na África Central (XVII)”, *Historien - Revista de História*, n. 4 (2011), pp. 31-54. Pretende-se, tão somente, destacar o poderio monárquico aqui expresso por meio da simulação de masculinidade.

²⁵ Mello e Souza, *Reis negros*, p. 112.

²⁶ Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 281.

²⁷ Mello e Souza, *Reis negros*, pp. 113-4.

Cabe avaliar, porém, com maior precisão, os mecanismos culturais de difusão dessas imagens africanas no Brasil. Para além da constatação da cristalização de sua memória, cabe analisar os meios pelos quais isso aconteceu.

Dessa forma, propõe-se aqui uma apreciação da circularidade cultural que conectou a rainha angolana à brasileira, mas também os conteúdos culturais a que se refere, ou não, o título de “Jinga” e as possíveis memórias da “Africana” entre os súditos das rainhas gaúchas. Para tanto, utilizei como fonte principalmente relatos orais sobre a origem e o funcionamento do maçambique (entrevistas por mim produzidas ou eventuais registros de terceiros), bem como reportagens de jornal e registros de folcloristas. Sustento que a referência à “Africana”, no trecho que dá abertura ao artigo — em nenhum momento, ali, qualificada como Nzinga ou Jinga —, se deu por empréstimo à fala de Scherer, não constituindo um elemento “nativo” na explicação da origem da dança. Pelo contrário, os elementos culturais trazidos da África foram, naquele momento, adaptados e incorporados às concepções locais sobre a origem do maçambique.

O objetivo deste artigo é demonstrar este ponto de vista. Esclareço que dei prioridade analítica ao ponto de vista dos sujeitos sociais envolvidos no maçambique — ao menos como me foi possível apreendê-lo. Essa opção se dá porque, durante o último século, sua visão foi frequentemente secundarizada e também porque os olhares externos, como o leitor avaliará, parecem-me muitas vezes descolados das representações dos maçambiqueiros. Ademais, sempre é bom trazer os sujeitos a falarem por si.

Nzinga entre os súditos de Jinga: o termo ausente

Após anos — praticamente quinze anos estudando a comunidade da qual o maçambique faz parte — escutando diversas versões de mitos de origem desse ritual dentre idosos maçambiqueiros, *foram verdadeiramente muito raras* as referências à rainha africana. Elas tampouco aparecem, conforme veremos, nas narrativas coletadas por outros pesquisadores. O lugar da “Africana” — qualificativo, aliás, que já demarca uma relação de alte-

ridade em relação ao Novo Mundo — foi *apropriado criativamente* por Maria Tereza a partir da fala do arcebispo no momento de sua coroação e *processado* no sentido de mesclá-lo com as narrativas tradicionais — algumas das quais reproduzidas a seguir —, as mesmas lembradas nos dias de hoje por seus sobrinhos.²⁸ Os mitos apresentam o maçambique como uma dádiva de Nossa Senhora do Rosário para que os negros não sofressem. A rainha africana só aparece por meio da palavra de Scherer, ressignificada por Maria Tereza em termos de contemplar a santa que, afinal, é a razão de ser da festa.²⁹ Mas, como nas outras narrativas, o maçambique surge como solução diante do fato de os brancos terem divertimentos e os negros não.

Nas entrevistas realizadas, não há menções à “Africana”, quanto mais em uma posição de intermediária. Trata-se de um caso exemplar de *circularidade cultural* sua referência única no trecho ao início do texto, e o arcebispo foi seu vetor. A noção de circularidade cultural foi proposta por Carlo Ginzburg, inspirado por Mikhail Bakhtin — ou, em outros termos, o primeiro resumiu nesses termos as proposições do último.³⁰ Em resposta àqueles que criticavam, na sua célebre obra — *O queijo e os vermes*, acerca da apropriação de características da cultura erudita por um popular, seu famoso Menocchio —, uma suposta superestimação da autonomia da cultura popular, apresentou sua filiação às ideias do estudioso russo, que propugnava a influência recíproca entre o popular e o erudito.

Com efeito, em seu estudo sobre a cultura popular medieval e renascentista, Bakhtin pretendeu apreciar o contexto cultural no qual se inseria a obra rabelaisiana, mas também de que maneiras esta influenciou o mesmo contexto. O autor demonstrou de que formas as concepções

²⁸ Não se pretende, aqui, fazer uma avaliação retrospectiva de uma suposta “autenticidade” cultural. Sem avaliar diferentes discursos, pretende-se tão somente verificar a circulação de caracteres culturais.

²⁹ Quando Maria Tereza morreu, noticiou-se a oposição da rainha a que o maçambique excursionasse por cidades do interior do Estado “como se fosse um espetáculo folclórico qualquer”. “Morreu a rainha Jinga da festa dos maçambiques”, *Correio do Povo*, 16/12/1980. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

³⁰ Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993; Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

grotescas e carnavalescas da Idade Média e do Renascimento alimentaram a obra de Rabelais, quebrando, assim, a separação estrita entre o clássico e o popular. Por outro lado, conseguiu perceber a circularidade cultural envolvida, uma vez que aborda de que maneiras este saber erudito retornava à cultura popular, por meio da difusão atingida por sua obra.

À exceção do estudo de Ginzburg, que teve acesso a uma rara fonte na qual havia registro das obras lidas pelo seu moleiro perseguido pela Inquisição, acredito que o polo oposto seja, em geral, mais facilmente apreensível, dado que as fontes disponíveis foram produzidas, via de regra, “pelos de cima”, onde é possível melhor avaliar a presença indireta de caracteres culturais “dos de baixo”. Na obra de Bakhtin, são mais fartas as referências de como o popular “alimentou” o erudito do que o sentido contrário. Isso não decorre de qualquer opção metodológica do autor, e, sim, do que é apreensível por meio dos documentos a ele disponíveis.

Dado que boa parte das fontes aqui trabalhadas — relatos de folcloristas, jornalistas, poetas, antropólogos — são de estudiosos eruditos “alimentando-se” do popular, tampouco conseguirei escapar a esse dilema. Inclusive, as principais fontes a que tive acesso — entrevistas produzidas pelo pesquisador, por mim, que não fujo ao campo erudito, portanto — não fogem ao paradoxo: ainda que dialógicas, têm como finalidade última a produção de um conhecimento muito mais facilmente acessível a pesquisadores, e não a sujeitos de pesquisa (frequentemente não alfabetizados). Portanto, tal como Bakhtin, perceberemos a influência do erudito sobre o popular apenas mediante pequenos indícios, sobretudo por meio da atuação da Igreja Católica e de folcloristas. A primeira, afinal, tinha por objetivo doutrinar ou manter sob controle formas de religiosidade popular divergentes do padrão do catolicismo romano. Todavia, é possível e necessário perceber-se, além das apropriações e reelaborações deste “erudito”, as resistências e reafirmações do popular/oral diante dele.³¹ É o que vimos anteriormente, quando se afirmou que a representação da “Africana” foi expressa por meio de um repertório cultural próprio a Maria Tereza.

³¹ Rodrigo de Azevedo Weimer, “O que se fala e o que se escreve: produção de presença e consciência histórica em uma família negra no litoral norte do Rio Grande do Sul”, *Varia História*, v. 31, n. 55 (2015), pp. 221-51.

Aurora Inácia Marques da Silva, filha de um primo-irmão de Maria Tereza, relatou, em mais de uma ocasião, sua versão a respeito da origem do maçambique. Entrevistada em 2010, destacou a *união* que o maçambique deveria representar para os negros, surgindo a bandeira e o tambor como dádivas da santidade:

Começou o maçambique é que os escravos não... choravam todo dia e conversavam entre eles, né, como é que eles iam ter alegria. Que era toda vida só tristeza e serviço e apanhar. Então aí ele agarrou, a Nossa Senhora do Rosário veio na senzala e trouxe a bandeira e o tambor. Aí deu pra eles. Disse: ó, de hoje em diante vocês não vão mais se queixar. [emocionada] Vocês vão se unir e vão ter a festa de vocês. Vão bater o tambor e cantar. Cantar e sair. A Nossa Senhora do Rosário veio na senzala entregar a bandeira, de tanta tristeza que ela tinha da judiaria dos escravos. Aí começou o maçambique.³²

Nove anos antes, esta já era a tônica de sua fala; a lenda, porém, foi ouvida em prédica do arcebispo —,³³ e sua origem seria o próprio texto bíblico. Não há referências à “Africana”, o que pode significar ou que ela não teria sido mencionada na ocasião, ou que simplesmente não houve o registro dessa informação pela entrevistada.

É uma corrente muito firme. Eu quisera que tu visse a Bíblia que o arcebispo leu aqui em Tramandaí num congresso dos normalistas de todo Rio Grande do Sul. Mas a Bíblia é desse tamanho. [indica, com o indicador e o polegar, o volume de um livro muito grosso] [...] E ele leu como é que a Nossa Senhora do Rosário entregou a bandeira. Chamou num, num, como é que se dizia naquela época, num movimento de gente, assim que é gente de montão, todo mundo esperando a Nossa Senhora do Rosário pra entregar a bandeira. E ela chegou, entregou pros negros. [muito emocionada] “Alegria de vocês é essa aí. Essa é a corrente de vocês e vocês vão ter alegria daqui pra frente, que vocês negros 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 estiverem dançando, que o tambor rufar e a

³² Entrevista filmada com a senhora Aurora Inácia Marques da Silva por Rodrigo de Azevedo Weimer no dia 13/3/2010, em Osório.

³³ Dom Vicente Scherer esteve à frente da Arquidiocese de Porto Alegre entre 1946 e 1981; considero grande a probabilidade de ser o mesmo religioso mencionado pela rainha.

corrente tiver dançando, eu chego e abro os braços em cima de vocês. E naquela hora, quem faz promessa, pede e ganha.” O arcebispo leu que eu fui uma das festeiras daquele ano, então eu fui chamada, fui obrigada a me apresentar, com os jornalistas, e o arcebispo veio, trouxe a Bíblia.³⁴

Em sua dissertação de mestrado, a antropóloga Mariana Balen Fernandes apresentou narrativas sobre a origem do maçambique coletadas junto a Antônio Francisco, antigo chefe da dança do grupo, Severina Maria Francisca Dias, atual rainha, e Sebastião Francisco Antônio, rei no presente, todos irmãos entre si — e sobrinhos da antiga monarca.³⁵ Abstenho-me de apresentar uma interpretação acerca dos mitos, coisa que a autora já fez, mas ressalto a ausência de referências a Nzinga Mbandi. A narrativa comum aos relatos é a seguinte: um escravo seria castigado e morto por seu senhor, mas a divindade intercedeu por ele e o escolheu para ser o primeiro festeiro de Nossa Senhora do Rosário, celebração que ocorre desde então. Na narrativa da rainha Severina, segundo a qual teria ouvido de sua tia, a legendária rainha Maria Tereza, o objetivo da santa em sua intercessão era proporcionar aos negros algum divertimento e, por meio do envio de uma carta, libertou o cativo.

Há, eventualmente, uma intermediação, por exemplo, no transporte da carta, mas é por parte de uma menina branca, que bem pode estar representando a senhora escravista Rosa Osório Marques que, sem filhos, conforme visto, legou terras aos seus cativos;³⁶ ou até mesmo a princesa

³⁴ Entrevista realizada com a senhora Aurora Inácia Marques da Silva, o senhor Celso Rodrigues Terra e a senhora Diva Inácia Marques por Rodrigo de Azevedo Weimer no dia 28/11/2001 em Osório.

³⁵ Mariana Balen Fernandes, “Ritual do maçambique e atualização da identidade étnica na comunidade negra de Morro Alto/RS” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004), pp. 64-7.

³⁶ Em testamento de 1887, afirmou a ex-senhora: “Deixo para todos meus escravos, digo, ex-escravos e ex-escravas cento e oitenta e quatro braças de terras de matos que possuo na fazenda do “Morro Alto”, separadamente entre eles para serem usados e frutados por estes e seus filhos e daqueles pela mesma forma sem que possam vender ou permutar” (ver nota 6). Diante da constatação de que um território muito maior seguiu ocupado pelas famílias de antigos escravos, de Rosa ou de seus parentes, constituindo, a ponto de ser identificado nos anos 1940, de acordo com Dante de Laytano (Dante de Laytano, *As congadas do município de Osório*, Porto Alegre: Associação Riograndense de Música, 1945), “habitat com as verdadeiras características de um quilombo”, formou-se entre os moradores locais um sentimento de justiça de que a fazenda inteira lhes pertencia, o que ressalta pelo abandono do território pela antiga família senhorial. Tal demanda está na gênese da atual reivindicação comunitária pela titulação fundiária sob a figura jurídica de “remanescentes de quilombos”. Considerando tratar-se de direito difuso, étnico, e não do direito civil sucessório, não estão em jogo as dimensões do testamento de Rosa, mas sim aquelas percebidas pela comunidade como de

Isabel, ou ambas. A primeira possibilidade pode ser exemplificada pela fala de Sebastião Francisco Antônio, que sustentou em entrevista para o autor deste artigo ser “a filha do senhor” de sua avó — Rosa Osório Marques — a menina que estava junto com Nossa Senhora do Rosário quando ocorreu a concessão da festa.³⁷ Em uma monografia, Nadir Figueiras, por sua vez, registrou uma fala de Antonieta, filha de Maria Tereza e prima do atual rei, na qual ela atribuiu a origem do maçambique à princesa Isabel: “a Princesa Isabel disse que toda festa tinha banda, só a dos negro não tinha, intão botou os moçambiqueiros pra se alegrá”.³⁸

A aquisição da terra ou da liberdade, por meio da ex-senhora ou da princesa, vem acompanhada do direito de divertir-se, o que caracteriza o período escravista como um momento de sofrimento e ausência de prazeres. Essas questões estão totalmente imbricadas, porque os relatos sempre assinalam a escravidão como momento de desprazer e sobretrabalho. Fazer-se livre era fazer-se, dessa forma, portador, também, da possibilidade de momentos lúdicos.

Além disso, percebe-se, nesse paralelismo Nossa Senhora do Rosário/figura maternal e princesa Isabel-Rosa Osório Marques/figura feminina juvenil, uma generosidade explicativa da dádiva da festa — de origem sempre heterônoma. Nesse esquema mítico, é total a ausência de um lugar simbólico possível para Nzinga Mbandi, que possui, conforme destacado, um perfil autoritário e agressivo. Nadir Figueiras, no início da década de 1980, adiantava a contraposição que aqui faço, ao apontar a dissonância entre o registro escrito da revista *O Planador* de Osório, que discorre longamente sobre a rainha africana, e a fala espontânea de uma maçambiqueira, em que não há referências a Nzinga. Entendo que a fixação erudita na rainha africana é diretamente proporcional à quase total ausência nos relatos dos maçambiqueiros. Tais ocorrências são raríssimas e, geralmente, se pode identificar sua fonte e perceber as mesclas,

seu pertencimento e ocupação histórica, em um sentimento de justiça relevante à definição de etnicidade. Para maiores detalhes, ver Daisy Macedo de Barcellos et al., *Comunidade negra do Morro Alto: historicidade, identidade, territorialidade*, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

³⁷ Entrevista realizada com o senhor Sebastião Francisco Antônio por Rodrigo de Azevedo Weimer no dia 18/11/2014 em Osório.

³⁸ Nadir Figueiras, “O maçambique de Osório” (Monografia de Especialização, Faculdade de Música Palestrina, Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1982), p. 16.

ou mesmo subordinação, a uma fala externa ao saber mítico tradicional (a exemplo do primeiro excerto apresentado no texto).

Iosvaldyr Bittencourt Júnior³⁹ registra narrativa similar àquela em que Nossa Senhora do Rosário salvou um negro, coletada junto a Severina Dias, que a teria escutado de Maria Tereza Joaquina. É bastante provável, de fato, que esses velhos maçambiqueiros tenham ouvido tais palavras de sua tia, já que, em 1978, a velha rainha apresentou para o antropólogo Norton Corrêa uma narrativa mítica acerca da escolha do primeiro festeiro de Nossa Senhora do Rosário muito assemelhada às anteriores. É importante observar-se que a situação de locução dessa fala é inversa à anterior; se, antes, Maria Tereza narrara ao antropólogo aquilo que o arcebispo *lhe dissera*, ela relatou para o antropólogo o que *ela dissera ao padre*:

Óia, saiu um nego de festeiro no ano que vem — faça de que prá ensiná a trabaiá porque ele envergo o gavião da enxada do senhor! Aí o sinhori tava sentado em uma cadeira debaixo de uma figuera esperando que viesse o carrasco pra sová o nego amarrado na cruz com os braços aberto pra panhá até não se mexê, pra aprendê a trabaiá porque envergo o gavião da enxada. Mas era tempo de festa da Nossa Senhora do Rusário e botaro o nego festeiro (no sorteio). Neste tempo não se chamava pelo nome: era só ‘nêgo’. Ele tava sentado, esperando oiando que viesse escravo pra dá no oltro. Aí, é-i-vinha o nêgo e ele disse assim: ‘Ô nêgo, vem cá!, Aí ele chego de bracinho cruzado (e Tia Maria Tereza faz voz humilde): ‘Sinhori, nhonhô!’. ‘Te chamei pra tu i desatá aquele nêgo e me trazê aqui’. Aí ele foi. Chego e disse pru outro: ‘Oiá, o nhonhô mandô te buscá’. Chegô os dois de bracinho encruzado. O que foi chamá disse: ‘Oiá, nhonhô, tá aqui entregue’. ‘Eu vim sabê o que o nhonhô quê cumigo’. ‘Te mandei chamá, pedaço de sem-vergonha, vadio, pra rezá pra Nossa Senhora do Rusário, que é a tua madrinha, que tu não panha hoje agradece tu saí de festeiro no ano que vem que pur isso é que tu não panha hoje. Tu vai rezá e vai trabaiá pra tu te aprontá pra i fazê a festa, i a festa vadio, sem-vergonha’. A liberdade do nego era só domingo e dia santo. Meio de semana era do sinhori e domingo era do nego. E o nego feiz a festa e não panhô laço

³⁹ Iosvaldyr de Carvalho Bittencourt Júnior, “Maçambique de Osório: entre a devoção e o espetáculo: não se cala na batida do tambor e da maçaquia” (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006), p. 240.

porque era a festa da Nossa Senhora do Rusário. Isto tudo *contei pro padre*, pra vê que a Nossa Senhora do Rusário toda vida foi poderosa.⁴⁰

Cumpramos observar que os elementos lembrados como explicativos da origem do ritual fazem parte de um repertório de aspectos tomados à realidade histórica escravista e americana — o senhor, o escravo, o castigo, a carta [de alforria], a ‘liberdade’ em domingos e dias santos — e não ao mundo da África pré-colonial ou colonial. Esta última aparece apenas no relato que Maria Tereza fez, para Corrêa, da fala do arcebispo *para ela*, e não na narrativa dela *para o padre*. Assim, podemos dizer que, na circularidade entre o popular e o erudito, as narrativas adquirem conteúdos diversos de acordo com o vetor. Poderíamos nos perguntar, ainda, se, nos dias de hoje, quando nós pesquisadores problematizamos a relação entre a Jinga osoriense e a Nzinga Mbandi angolana, não estamos atualizando os termos deste diálogo cultural, assumindo papel similar ao do arcebispo Scherer.

Existe uma grande polêmica acerca de se é mais conveniente e adequado dar ênfase à reprodução de raízes africanas no Novo Mundo, buscando o vínculo genético de caracteres culturais⁴¹ ou, pelo contrário, buscar compreender as ressignificações e reelaborações desses mesmos caracteres em um novo ambiente e de acordo com novas configurações relacionais.⁴² Ainda que o debate seja relevante, é um tanto estéril discuti-lo em abstrato. Os adeptos de cada posição poderão encontrar, *ad infinitum*, argumentos que ajudem a sustentar sua percepção desses processos. Profissões de fé irredutíveis pouco têm a contribuir. Parece ser mais fecundo examinar empiricamente cada situação pesquisada, a fim de averiguar o alcance da reprodução ou da ressignificação de práticas culturais africanas. Nesse sentido, não se pode deixar de levar em conta que, demonstrado está, os negros do Morro Alto são oriundos de comunidades escravas muito antigas, com elevado grau de criouliização, mesmo antes de 1850 ou 1871.⁴³ Sendo assim, não é surpreendente perceber vínculos mais tênues com o Velho Mundo.

⁴⁰ Norton Corrêa, “Tia Maria Tereza festejou aniversário rememorando momentos de seu passado”, *Correio do Povo*, 08/02/1980. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa. Grifos meus.

⁴¹ Thornton, *A África e os africanos*.

⁴² Sidney Mintz e Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003.

⁴³ Rodrigo de Azevedo Weimer, *Felisberta e sua gente. Consciência histórica e racialização de uma família negra no pós-emancipação*, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2015, pp. 76-80.

É evidente que Jinga é uma corruptela de Nzinga, assim como o Congo do rei refere-se ao lugar genérico por eles identificado como *Conga*. Todavia, na memória do vocábulo original não necessariamente persiste a lembrança de seu referente. Exceto a fala de Maria Tereza registrada por Norton Corrêa — ainda assim, atribuída ao arcebispo de Porto Alegre —, *ninguém*, dentre os idosos, lembra de Nzinga Mbandi. Isso não significa qualquer demérito à sua importância histórica, mas aponta para o fato de que a realeza negra no Novo Mundo, no caso específico que estou analisando, revestiu-se de caracteres originais, vinculando-se, sobretudo, à imagem de uma santa católica. A evidente origem africana não ocupa um lugar central nas referências míticas originárias do maçambique, e sequer ocupa um lugar na memória de seus descendentes.

É claro que eles *sabem* que a escravidão é originária de pessoas que vieram da África, mas, talvez por descenderem de escravarias já antigas durante o século XIX, o continente originário seja percebido em uma relação de distanciamento ou até estranhamento. Ou, ainda, pode ser tornado familiar por converter-se no *ambiente, no lugar* onde se passam os referenciais narrativos e míticos anteriormente mencionados, como no seguinte depoimento de Tomásia César de Oliveira, filha de Maria Tereza que a sucedeu como rainha (reinado entre 1980 e 1992). Destaque-se que a África é tomada *em função* da recordação de Nossa Senhora do Rosário e da lenda, e não o contrário. Em vez de um lugar com características simbólicas relevantes à interpretação do mito, o fato de ele se passar nessa “África” nada agrega à leitura que dele possamos ter. A “África” é um cenário abstrato, reconhecido, é certo, como espaço de origem, mas sem maiores qualificativos que possam desempenhar um papel de significação em função dessa procedência. Quer dizer, a estrutura do mito seria exatamente a mesma se ele se passasse na fazenda do Morro Alto, local lembrado em outras versões.

Segundo a rainha Tomásia, antigamente na África existia um negro cativo, este estava no tronco para ser morto. Então chegou-lhe uma ordem para ser festeiro de uma festa, por esse motivo o negro não foi morto e saiu do cativeiro para trabalhar nas atividades desta festa. Este acontecimento foi considerado um milagre de Nossa Senhora do Rosário.⁴⁴

⁴⁴ Depoimento da rainha Tomásia César de Oliveira, por meio de registro de pesquisa escolar com entrevistas sobre o maçambique grafadas manualmente por colegiais. Documento estimado de

Talvez pelo fato de a palavra guardar uma referência espacial, em vez do vínculo com um personagem histórico, o “Congo” do rei — e de uma antiga rainha “Maria Conga”, segundo alguns a primeira, antecessora da antecessora de Maria Tereza —, é associada com maior facilidade ao continente africano. Todavia, mesmo essa associação é feita de uma forma difusa. Esse vínculo traçado é genético e denota a origem do vocábulo mas não da dança. Ao afirmar que o maçambique “veio de Moçambique”, parece-me haver, sobretudo, um paralelismo do vocábulo, que efetivamente sugere uma origem compartilhada, mas por meio de uma remissão a uma espacialidade abstrata, e não propriamente à cultura do continente ancestral. Não esclarece os laços entre o continente africano e o maçambique em seus aspectos simbólicos. Nesse sentido, ao menos nesse caso, tendo a concordar com Mello e Souza, que insiste na resignificação do catolicismo africano,⁴⁵ e não com Kiddy,⁴⁶ que destaca a persistência de raízes africanas. No caso do maçambique de Osório, tais raízes refletem-se nos significantes, esvaziados de seus significados, de seus conteúdos, da memória das realidades africanas.

É bem verdade que a autoridade real feminina no Velho Mundo por vezes é tomada como explicativa do poderio da rainha da congada em face da figura secundária do rei, aspecto que será esmiuçado ao final do artigo. Vale, contudo, assinalar que o relato seguinte é singular no sentido de que não apareceu nada similar entre os demais entrevistados:

Manoel: As rainhas? É a primeira rainha que eu acho, que eu acho que veio, que é a Maria, a Maria Conga. Que é a rainha, a primeira, que depois de tudo que... que houve para os outros foi essa tal de Maria Conga. Essa era de lá de certo devia ser de lá de onde eles vieram.

Rodrigo: E por que ela era chamada de Rainha Maria Conga? Por que o nome dela era Maria Conga?

Manoel: Pois era Conga, ela de certo ela devia ser de lá né. Não é de lá? A África não é, não é isso aí mesmo?

Rodrigo: Então é por causa da África?

Manoel: Por causa da África, é por causa da África.

1988, gentilmente cedido por Iosvaldyr de Carvalho Bittencourt Júnior. Não se pode descartar a possibilidade de a referência à África ter sido imputada pelos estudantes.

⁴⁵ Mello e Souza, *Reis negros*.

⁴⁶ Kiddy, “Quem é o rei do Congo?”, pp. 165-91.

Rodrigo: E então ela, e a dança do Maçambique veio de onde?
Manoel: Veio de Moçambique.
Rodrigo: De Moçambique.
Manoel: De Moçambique. Veio o Maçambique.
Rodrigo: Que fica...
Manoel: Na África.
Rodrigo: Na África.
Manoel: Tudo que veio de lá é da África. Quando vieram os escravos que eles prendiam e traziam presos de lá e vendiam aqui.
Rodrigo: E por isso que ficou Maria Conga.
Manoel: É que ficou quando veio o Maçambique que veio a tradição dele da África essa tradição deles que veio para cá. [...] *Por causa do Maçambique de lá, quando eles vieram de lá, lá era a rainha que mandava, lá no país deles quem mandava era a rainha.*
Rodrigo: E o rei do Congo mandava?
Manoel: Ele é companheiro da [...] ele é companheiro da rainha.
Rodrigo: E por que se chama Rei do Congo e Maria Rainha Ginga?
Manoel: Ah, pois é. Nessa eu não...
Rodrigo: O senhor não...
Manoel: Não, não... Nessa parte eu nunca participei conversando. Quando a gente não sabe, não adianta falar.⁴⁷

Com a palavra, folcloristas, jornalistas, poetas, militantes e antropólogos

Se, para os participantes do maçambique, as referências a Nzinga foram um termo praticamente ausente, elas constituíram, pelo contrário, um ponto exaustivamente repisado por diversos interlocutores dos participantes desse grupo. Agora examinaremos como os atores que estabeleceram diálogo com os maçambiqueiros traçaram alguns elos entre a rainha africana e a Jinga brasileira. Com efeito, é possível nos indagarmos qual é a fonte dessa memória sobre Nzinga, já que, conforme visto, ela não pode ser encontrada entre os praticantes daquele ritual.

Tampouco temos elementos comprovantes de uma “fama”, como quer Mello e Souza, no sentido do renome, no Rio Grande do Sul, da

⁴⁷ Entrevista com Manoel Francisco Antônio por Rodrigo de Azevedo Weimer em Osório, no dia 10/10/2013. Grifos meus.

ancestral angolana.⁴⁸ Pelo contrário, tudo indica que essa associação foi feita por pesquisadores que buscaram no continente originário, pela similaridade léxica entre o nome das rainhas, vínculos essenciais. Nesse momento, passa-se a uma arqueologia dos percursos de tais estudiosos.

O primeiro a realizar essa associação, no Rio Grande do Sul, até onde se tenha notícia, foi Dante de Laytano em sua obra de 1945. Em maior ou menor grau, ao recuperar a figura de Nzinga Mbandi e associá-la à rainha Jinga, os estudos posteriores foram informados por este precursor. Laytano⁴⁹ bebe em Mário de Andrade, quando este último buscou fundamentar, remetendo a origens no continente africano, a existência de embaixadas nas congadas paraibanas. Inobstante o pesquisador gaúcho tenha admitido “a ausência das embaixadas ou do embaixador” na congada osoriense,⁵⁰ ele destacou que isso não “prejudicava” o maçambique. De toda forma, amparado em Andrade, sentiu-se à vontade para afirmar que “A rainha Jinga da congada de Osório, como todas as outras rainhas Gingas de outras congadas é uma personagem que vem da história”.⁵¹

É bem possível que a figura ritual das embaixadas tenha se perdido antes de 1945. O fato é que, na ocasião em que Laytano lá esteve, não estava presente. Antes disso, o memorialista Antônio Stenzel Filho,⁵² em sua descrição de “usos e costumes até 1872”, escrita em 1924, relata a existência de embaixadas na década de 1920. O terno de maçambique vinha do Morro Alto, e o dos quicumbis, de Palmares; ao primeiro associa-se uma origem africana, enquanto os segundos seriam brasileiros.⁵³ Estes aguardavam por aqueles que, ao chegarem, trocavam embaixadas; no dizer de Stenzel Filho, naquele momento o rei dos maçambiques falava “em sua língua própria”. Contudo, há dois detalhes a se atentar.

Em primeiro lugar, ainda que Laytano afirme (sempre no pretérito imperfeito, referindo-se a um passado que não testemunhou) a existência

⁴⁸ Mello e Souza, *Reis negros*, p. 112.

⁴⁹ Laytano, *As congadas*, p. 98.

⁵⁰ Laytano, *As congadas*, p. 85.

⁵¹ Laytano, *As congadas*, p. 98.

⁵² Antônio Stenzel Filho, *A vila da serra (Conceição do Arroio): sua descrição e história, usos e costumes até 1872: reminiscências*, Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1980.

⁵³ O autor faz uma série de associações que opõem quicumbis/maçambiques; cantos sagrados/cantos profanos; crioulos/africanos; originários de Palmares/originários de Morro Alto.

de “uma luta simulada entre católicos e mouros”,⁵⁴ e mesmo que alguns cargos do maçambique correspondam a patentes militares — capitão da espada, alferes da bandeira —, as fontes coevas de maneira alguma sustentam esse antagonismo. Há, apenas, desafios em forma de toada. Segundo Sônia Chemale, “Stenzel não relata nada semelhante sobre lutas simuladas entre mouros e cristãos nem em desafios de lutas de verdade e sim de um encontro cordial”. Conforme a estudiosa, “dizem que de 1920 para cá não houve lutas no auto”.⁵⁵ É possível que a memória de Nzinga tenha desaparecido com o declínio das embaixadas, no lapso entre 1920 e 1945.

Segundo essa folclorista, natural de Osório, “a origem da manifestação não é guerreira ‘mas sim festiva’”. Tendo acompanhado o maçambique desde os anos 1950 até a década de 1980, tendo tomado inúmeras medidas para ajudar política e praticamente o grupo, Chemale possuía profunda intimidade com os maçambiqueiros. Acredito que, ao contrário dos demais folcloristas, ela tenha percebido o quanto as narrativas sobre a rainha africana eram alheias aos integrantes do maçambique de meados do século XX em diante. Por outro lado, ao sublinhar a dimensão festiva do ritual, ela apresentava um maçambique muito mais afim com *a autopercepção dos próprios participantes na época em que os estudou*.

Concordo com a autora, acrescentando, contudo, que, nessa festividade, a relevância da dimensão religiosa é muitíssimo superior ao caráter lúdico. Uma elucidação mais precisa sobre o maçambique histórico é difícil, já que as narrativas mais distantes datam de 1924 — quando Stenzel Filho afirmou, por meio de um testemunho lacônico e etnocêntrico, que o auto se originou durante o período escravista.⁵⁶ O mito se funde com o factual, e o pesquisador precisa aprender a lidar com essa situação. Por outro lado, isso não nos impede de avaliar criticamente as fontes disponíveis e trabalhar com depoimentos, quer aqueles que gravamos, quer os registrados por pesquisadores antecessores.

O mais importante para a questão das embaixadas, todavia, é que

⁵⁴ Laytano, *As congadas*, p. 45.

⁵⁵ Sônia Chemale, “Maçambique. Auto afro-riograndense realizado em Osório” (Monografia de Especialização, Universidade Federal do Rio de Janeiro, s/d), p. 2.

⁵⁶ Stenzel Filho, *A vila da serra*.

ao que Stenzel Filho dá a entender, rei e rainha faziam parte do mesmo auto, o rei e a rainha acompanhavam, juntos, o quicumbi.⁵⁷ Todavia, conforme o depoimento dado pela rainha Jinga Maria Tereza para Sônia Chemale na década de 1970, “referindo-se ao encontro dos dois ternos disse que os Quicumbis saudavam a rainha Ginga africana e o rei de Congo também africano⁵⁸ que pertenciam aos Maçambiques, pois os quicumbis não tinham reis”.⁵⁹ Estivessem presentes nos quicumbis ou maçambiques, tudo indica que rei e rainha pertenciam ao mesmo auto e, dessa maneira, pouco sentido faz ver a oposição entre uma Jinga pagã e um rei de Congo católico enfrentando-se em autos distintos.

Em algum momento entre as décadas de 1920 e 1940, os maçambiques e quicumbis se unificaram, tornando-se um auto só, distanciando ainda mais a ideia de troca de embaixadas. A mescla, da qual sobreviveu apenas o maçambique, ainda se processava quando Laytano lá esteve. Tampouco foi uma incorporação unilateral, um mero “englobamento” dos quicumbis pelos maçambiques: segundo o autor, muitos quicumbizeiros adquiriram lugares de destaque na congada originária do Morro Alto, valorizados em função de sua experiência. De toda forma, os maçambiques deram continuidade a uma tradição datada, ao que consta, do período escravista: “impossível fazer-se de momento separação dos dois ternos, porque houve aqui concessões de ambos os lados e a congada foi inteiramente promovida pelos maçambiques, desta vez”.⁶⁰

Se os indícios apontam para a inexistência de trocas de embaixadas e confrontos rituais entre o rei do Congo e a rainha Jinga no litoral gaúcho, a partir da década de 1920, é de supor-se haver, também, diferenças regionais ignoradas por Laytano. É sintomático que esse estudioso tenha buscado em congadas nordestinas estudadas por Mário de Andrade a referência à rainha Jinga, e não em outras de regiões mais meridionais do Brasil — São Paulo, muito mais próxima geograficamente. O relato de Andrade, relativo à congada de Mogi na década de 1950, mostra como, ao contrário do Nordeste, as referências à rainha são alheias à memória dos praticantes do ritual:

⁵⁷ Stenzel Filho, *A vila da serra*, p. 69.

⁵⁸ O que se sustenta no depoimento de Stenzel Filho de que falavam sua “própria língua”.

⁵⁹ Chemale, “Maçambique. Auto”, p. 2.

⁶⁰ Laytano, *As congadas*, p. 56.

Nessa altura da conversa, eu quis ver se também aqui se conservava alguma tradição da rainha Ginga Ambângi, que nos Congos nordestinos é quem manda a embaixada de guerra ao Rei do Congo. Perguntei:

— Embaixador de quem? Embaixador de algum outro rei?

Meu interlocutor não compreendia a minha pergunta. Tomei a liberdade de insinuar mais, se era o embaixador dum outro reino inimigo, de alguma rainha... O homem não entendia mesmo; e como em geral sucede com os populares perguntados pelos seus-doutores, que respondem sempre, acabou respondendo que quem pedia era o Embaixador.⁶¹

A insistência em encontrar paralelos com outras congadas soa um pouco artificial, porque a presença de “embaixadas”, conforme assinado, não existe em Osório, pelo menos desde 1945. Não estou sozinho nessa opinião: Sônia Chemale, talvez a folclorista que tenha conhecido o maçambique mais de perto, destacou: “Foram os maçambiques algum dia congadas? Se foram, hoje não existem mais características das demais congadas do Brasil”.⁶²

A leitura de Chemale é, com efeito, heterodoxa entre os folcloristas seus pares e, tudo indica, mais fértil. Ao contrário daqueles que buscaram os traços comuns entre as congadas brasileiras e os vínculos, reais ou imputados, com a rainha angolana, a autora procurou perceber o maçambique em sua singularidade. Para a maior parte dos estudiosos, forçoso foi o encaixe do maçambique no modelo de congada identificado por Mário de Andrade e Câmara Cascudo — o que pressupõe um modelo único, autêntico, e para tal, nordestino, região tomada como exemplar por excelência da cultura negra no Brasil —, sem variações regionais. Disso decorria o esforço tenaz por encontrar rainhas Nzingas *africanas*.

Tais abordagens foram reproduzidas por sucessores de Laytano. João Carlos Paixão Côrtes, por exemplo, em livro de 1987,⁶³ sistematizou pesquisas sobre o folclore gaúcho realizadas desde os anos 1950. Apresentou-se como epígono de Mário de Andrade, a partir do qual associa a importante rainha Maria Tereza à Nzinga africana, em busca de um

⁶¹ Mário de Andrade, *Danças dramáticas do Brasil*, São Paulo: Martins, 1959, p. 203.

⁶² Chemale, “Maçambique. Auto”, p. 2.

⁶³ João Carlos Paixão Côrtes, *Folclore gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural*, Porto Alegre: CORAG, 1987.

fundamento histórico para a manifestação por ele entendida como folclórica. Como se não bastassem — talvez —, para conferir legitimidade ao auto, apenas as memórias e relatos de seus integrantes. Seria necessário, pois, um aval externo, *africano*, fundamentado em prestigiados folcloristas nacionais.

O caso de Côrtes ensejou a descoberta de outro exemplo de circularidade cultural. Nelson Souza da Silva, entrevistado durante a festa do Rosário de 2014,⁶⁴ prontificou-se a contar-me sobre a África e a origem do maçambique. Interessei-me, rapidamente, por tratar-se de relato dissonante: seria a primeira vez em que algum entrevistado traçaria vínculos diretos entre o Velho Mundo e o ritual realizado no sul da América. Marquei, em seguida, uma entrevista com ele. Nelson participa todos os anos da festa, carregando e vendendo as bebidas e ajudando com o churrasco. Todavia, não pertence a uma família tradicional de maçambiqueiros. Nunca ouviu, desde a infância, as narrativas ancestrais sobre a origem do rito ou seus participantes antigos — “o tempo dos antigos”. Pelo contrário, os conhecimentos por ele adquiridos foram por interesse pessoal por meio da leitura — especialmente artigos que Paixão Côrtes publicara no jornal *Zero Hora* entre as décadas de 1960 e 1980. Não sei se com decepção — afinal, uma aparente novidade esvaíra-se — ou se com certo alívio — já que minha hipótese de trabalho restava intacta — ou ainda com alegria de ver um exemplo da incidência do erudito sobre o popular —, indaguei-lhe sobre outros aspectos da pesquisa realizada, deixei que o senhor Nelson concluísse seu depoimento, agradei por sua colaboração e despedi-me dele a fim de não atrapalhar seus afazeres em mais um magnífico almoço para os convivas da festa de Nossa Senhora do Rosário.

Recentemente, o estudo de Estelita Branco, Rose Marie Reis Garcia e Lilian Argentina Braga Marques, uma vez mais no afã de prestar reverência a Mário de Andrade, Dante de Laytano e, também, Câmara Cascudo, associa a figura da rainha africana àquela da rainha osoriense.⁶⁵ Muito sintomaticamente, a narrativa sobre sua vida encontra-se no subitem *in-*

⁶⁴ Entrevista com Nelson Souza da Silva por Rodrigo de Azevedo Weimer em Osório, no dia 28/09/2014.

⁶⁵ Estelita Branco, Rose Marie Reis Garcia e Lilian Argentina Braga Marques, *Maçambique: coroação de reis em Osório*, Porto Alegre: Comissão Gaúcha de Folclore, 1999.

tegrantes do grupo. O lugar dos atores sociais partícipes do maçambique é ocupado pela distante ancestral africana. Passa-se, sem mediações ou qualquer explicação sobre a natureza dos vínculos eventualmente existentes, do século XVII ao XX, de Angola ao Brasil meridional:

Sua história [de Nzinga] chegou ao Brasil repleta de variantes, dizendo de suas conquistas e reveses. A figura dessa rainha e todo seu envolvimento foram aproveitados para os folguedos populares, emergindo em grande quantidade principalmente em São Paulo e Minas Gerais. *Em Osório, as rainhas Jingas também fizeram história*, ora pelo seu carisma, ora por sua personalidade marcante.⁶⁶

Não há mediações. Há apenas o uso do conectivo “também”, sugerindo vínculos de continuidade, mas sem precisá-los.

Essa característica também pode ser encontrada em Câmara Cascudo, um dos principais folcloristas em que Branco, Garcia e Marques beberam. Em um texto intitulado “A rainha Jinga no Brasil”, temos uma página introdutória, cinco páginas narrando a vida da rainha africana e duas com relatos históricos de viajantes ou etnográficos de folcloristas a respeito dos rituais de congadas em Minas Gerais e no Nordeste brasileiro. Os elos de ligação entre o conteúdo das sete páginas anteriores é dado pela frase final do texto: “Em cada navio, invisível e lógica, embarcava a Rainha Jinga”.⁶⁷ A frase é tão poética quanto pouco esclarecedora. Como embarcou? Houve modificações de significados na travessia? Quais os suportes dessa transmigração? Que condições permitiram sua reprodução no Novo Mundo?

Um eco da naturalização deste vínculo e da não problematização da natureza dos laços entre a rainha Nzinga e as rainhas das congadas pode ser encontrado em Alencastro, que, aliás, traz como fonte o texto de Câmara Cascudo aqui discutido: “No Brasil de ontem e de hoje Jinga⁶⁸ continua presente, irrompendo nas congadas encenadas nas diversas regiões do país em que o coro celebra a grande guerreira africana”.⁶⁹ As pessoas que entrevistei, claro está, celebram aspectos muito mais

⁶⁶ Branco, Garcia e Marques, *Maçambique: coroação*, p. 34, grifos meus.

⁶⁷ Luís da Câmara Cascudo, *Made in África*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, pp. 25-32.

⁶⁸ O autor emprega essa grafia, também, para referir-se à “Africana”.

⁶⁹ Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 281.

afins à realidade e historicidade local, principalmente Nossa Senhora do Rosário, e não Nzinga.

Não se trata aqui, de forma alguma, de desmerecer o importante trabalho desempenhado pelos folcloristas ou por aqueles que neles beberam. Pelo contrário, devemos a eles o registro, o apoio logístico ou político às comunidades em determinados momentos difíceis (sempre lembrado e valorizado pelos maçambiqueiros), a preservação de traços culturais considerados importantes pelos integrantes e, por que não, em alguns casos-limite até mesmo a sobrevivência de caracteres culturais.⁷⁰ Paixão Côrtes, por exemplo, afirmou ser responsável por, junto com os maçambiqueiros, recuperar a prática de levantar e arriar o mastro ao início e ao final da festa.⁷¹ É difícil saber o verdadeiro alcance da intervenção do folclorista, e duvidosa a passividade dos maçambiqueiros diante da autoridade do estudioso, mas, nos dias de hoje, o maçambique seria irreconhecível sem esse momento ritual. É possível, inclusive, que o maçambique tenha se valorizado exatamente naqueles momentos — ontem e hoje — em que recebeu interesse e atenção dos “doutores de Porto Alegre”.

O objeto da minha crítica não é a legitimidade da perspectiva folclórica, mas, sim, os limites dela para os problemas de pesquisa que aqui proponho. As fronteiras entre o folclórico e o antropológico nem sempre são fáceis de estabelecer — particularmente antes da institucionalização dos cursos de pós-graduação. Apontaria, de forma muito grosseira, dois aspectos que me parecem cruciais: o folclore geralmente trabalha com uma ideia de autenticidade cultural e, portanto, de pureza e descaracterização, enquanto as vertentes antropológicas recentes admitem a dinâmica de transformação cultural e não a valoram de forma negativa. Além disso, enquanto o folclore costuma contentar-se com o inventário das práticas culturais, a antropologia trabalha com um viés compreensivo/interpretativo, valorizando a percepção dos próprios sujeitos sociais acerca de seus artefatos e manifestações culturais. A história, por sua vez, as inscreve no tempo e as percebe por meio de suas transformações.

Como disse, porém, tais limites eram tênues, e nisso pesava muito

⁷⁰ O próprio fato de o maçambique ser o único auto remanescente no Rio Grande do Sul evidencia a vulnerabilidade das congadas.

⁷¹ Entrevista telefônica com Paixão Côrtes por Rodrigo de Azevedo Weimer, no dia 14/10/2014.

a sensibilidade particular de cada pesquisador. É possível lembrar do nome de Norton Corrêa, antropólogo que sempre dialogou com o folclore, tendo constituído, talvez, uma ponte entre ambas as perspectivas. A partir do folclore, adquiriu uma formação antropológica acadêmica. Se, no dia 25 de janeiro de 1976, escreveu esse pesquisador para o jornal *Correio do Povo* um texto intitulado “No maçambique de Osório história virou folclore”,⁷² poderíamos parafraseá-lo dizendo que “Em Norton Corrêa, folclore virou antropologia”. Sob outro ângulo de observação, podemos ver no jornalismo outra área de interface, dado que a imprensa escrita sempre foi um veículo preferencial para a divulgação de seus textos.

Corrêa insistiu bastante, em diversas reportagens para o *Correio do Povo*, nos laços que vinculavam Jinga a Nzinga.⁷³ É duro perceber, porém, que, ao dedicar tanto espaço de suas reportagens a temáticas que facilmente podem ser compulsadas em Andrade, Cascudo ou Laytano, secundarizou algumas narrativas dos próprios maçambiqueiros, que são originais e desconectadas em relação àquelas. Penso que o espaço dessas reportagens seria melhor preenchido pelo registro de particularidades e especificidades locais, muitas das quais, hoje, desconhecidas pelo falecimento de maçambiqueiros antigos. Claro que não se deve esperar que um autor, há décadas, escrevesse respostas para problemáticas de hoje. Ainda assim, é difícil não lamentar tantas oportunidades perdidas de registros sobre os pontos de vista dos maçambiqueiros nos anos 1970 e 1980.

Em um texto publicado por Corrêa, ele refere uma folclorista local, Lia d’Avila, que encontrou uma possível explicação para o transplante do maçambique África-Brasil: “Quando houve a exportação dos escravos eles quiseram continuar nas outras terras sua tradição”.⁷⁴ Todavia, essa

⁷² Norton Corrêa, “No maçambique de Osório história virou folclore”, *Correio do Povo*, 25/01/1976. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

⁷³ Por exemplo, nos seguintes textos publicados em *Correio do Povo*: Norton Corrêa, “No maçambique de Osório”; Norton Corrêa, “O papel do Maçambique na sociedade escravocrata”, *Correio do Povo*, 1º/02/1976. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa; Norton Corrêa, “A presença africana no Rio Grande do Sul”, *Correio do Povo*, 18/06/1977. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa; Norton Corrêa, “Maçambique de Osório vai sair de novo às ruas”, *Correio do Povo*, 23/12/1978. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa; Norton Corrêa, “Maçambique de Osório: o único e último auto popular do Rio Grande do Sul”, *Correio do Povo*, 14/01/1973. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

⁷⁴ Lia d’Avila apud Norton Corrêa, “O arcebispo disse: Africana venceu a guerra assim como venceste esta coroa”, *Correio do Povo*, 21/12/1977. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

afirmação coloca essa prática cultural no registro do *querer*, da *vontade*, do *consciente*. Além disso, situa a existência das congadas no continente originário, o que talvez seja mais delicado do que uma transposição de Nzinga, dado não haver quaisquer evidências.

Pelo contrário, Norton Corrêa sublinhou o caráter inconsciente da origem africana do maçambique, com o que, conforme veremos mais tarde, estou, de certa forma, de acordo. Todavia, para o folclorista-antropólogo, esse substrato depõe a favor da *autenticidade* da manifestação folclórica. Eu, que não me preocupo com autenticidade, temo a possibilidade de imputação de significados alheios aos sujeitos pesquisados. Após narrar a trajetória de Nzinga, observa:

Claro que tudo isto são dados puramente históricos, que a tradição conserva mas *não se mostra a nível da consciência dos maçambiqueiros*. Aliás, é por isto mesmo que a coisa se torna mais importante e autêntica: eles repetem os fatos espontaneamente, sem saber o porquê.⁷⁵

Todavia, parece-me incompreensível tamanha insistência do autor em um aspecto reconhecidamente alheio aos pesquisados e, por conseguinte, externamente atribuído a dimensões da psiquê para além da consciência dos maçambiqueiros (mas acessíveis ao pesquisador). O pesquisador coloca-se em uma situação de conhecedor de “porquês” privilegiada em relação às noções dos próprios sujeitos que praticam aquele ritual, o que é, no mínimo, arriscado. É algo como “eles não lembram da rainha africana, mas em minha autoridade de pesquisador sei que eles deveriam lembrar, e em alguma dimensão inconsciente eles lembram”.

Jornalistas da *Folha da Tarde* deram um passo ainda mais temerário, ao fazer de “uma soberana absolutista adorada por seus súditos” objeto da veneração de africanos que, uma vez chegados ao Brasil, teriam efetuado uma operação de substituição da “rainha Gongga” [sic] por Nossa Senhora do Rosário.⁷⁶ Dessa forma, as crenças daquela comunidade são brutalmente substituídas pela pressuposição da origem que o jornalista julga que deveria ter. Todavia, o texto não é confiável, quer pelos inúmer-

⁷⁵ Corrêa, “Maçambique de Osório: o único”.

⁷⁶ “Festa das congadas coroou uma rainha negra em Osório”, *Folha da Tarde*, 03/01/1977. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

ros erros — nome e título da rainha Jinga, nome da festa, relação entre os grupos participantes e nome dos instrumentos. Ao contrário do que sugere a reportagem acerca da dinâmica ritual, o papel de Nossa Senhora do Rosário e da rainha Jinga, para os maçambiqueiros, são complementares e não concorrentes: a segunda *representa* a primeira, mas *jamais* ocorre uma relação de *substituição*. A displicência com que a imprensa eventualmente tratava — e trata — a religiosidade popular evidencia que nem todos os jornalistas possuem o critério e o cuidado de Norton Corrêa, preocupado que estava com um conhecimento aprofundado do ritual.

Uma reportagem do jornal *Zero Hora*, em 1984, também narra “acontecimentos da África, há 400 anos” como tendo dado origem ao maçambique de Osório, e associa o maçambique a manifestações presentes no restante do país, enumerando-as como congada, moçambique, ticumbi e quicumbi.⁷⁷ Relata as tensões entre o rei e a rainha na África, novamente traçando um salto para o Novo Mundo. Esse corte, a um só tempo, mostra um descolamento entre ambas as realidades, e um esforço por vinculá-las artificialmente, sem qualquer conectivo que as ligue de forma convincente. Todavia, a reportagem tem o refinamento de recolher as distinções entre o exemplo afro-gaúcho e o de outros lugares do Brasil, dado que, em Osório, as forças da rainha não se opõem às do rei.

Não seria, porém, o caso de deslocar o olhar dos reis *africanos* (não dos gaúchos, Senhora Severina e Senhor Sebastião), já que eles não correspondem sequer à dinâmica atual do rito, sequer às narrativas míticas? Curiosamente, é o que fazem reportagens em jornais litorâneos das décadas de 1980 e 1990 — *Correio do Litoral*, *Folha do Litoral*, *Jornal Revisão*.⁷⁸

⁷⁷ “Negros preservam folclore africano”, *Zero Hora*, 8/10/1984. Acervo particular de Sônia Chemale, disponibilizado por sua sobrinha Fernanda Chemale.

⁷⁸ “O Moçambique: uma tradição que vai morrer?”, *Correio do Litoral*, 7/1/1978, Arquivo Histórico de Osório (Arquivo Antônio Stenzel Filho), caixa 2; “Pouca gente prestigiou o Moçambique”, *Correio do litoral*, 11/1/1979, op. cit., caixa 3; “Moçambiques e ternos de reis: a tradição ainda vive”, *Correio do Litoral*, 11/1/1979, op. cit., caixa 3; “A lenta agonia dos moçambiques”, *Folha do Litoral*, 10/1/1980, op. cit., caixa 4; “Povo chora morte de Maria Tereza”, *Folha do Litoral*, 19/12/1980, op. cit., caixa 4; “Mantida a tradição dos Moçambiques”, *Jornal Revisão*, 12/10/1994 (Acervo particular de Sônia Chemale, disponibilizado por sua sobrinha Fernanda Chemale); “Festa dos Moçambiques envolveu escolas e comunidade”, *Jornal Revisão*, 13/10/1994 (Acervo particular de Sônia Chemale, disponibilizado por sua sobrinha Fernanda Chemale). Ainda assim, a quase onipresente rainha africana aparece no texto de Antão Sampaio, “Os maçambiques de Osório”, *Folha do Litoral*, 13/1/1983, Arquivo Histórico de Osório (Arquivo Antônio Stenzel Filho), caixa 6.

Há uma efetiva preocupação com a dinâmica do rito naqueles decênios, sem menções aos monarcas africanos, ainda que, em seus textos, sempre pare um fantasma de prenúncio de fim das congadas. Atribuo essa outra leitura a uma maior familiaridade com o maçambique, havendo um reconhecimento implícito do lapso mencionado.

Nzinga é frequentemente tomada como símbolo de resistência antirracista, negra, anticolonial.⁷⁹ Todavia, é curioso observar que, ao contrário de folcloristas e, veremos, acadêmicos, não percebo nos primórdios do movimento negro contemporâneo a mesma obsessão por associá-la à rainha osoriense. Reconheço que o material de pesquisa reunido para esse fim é ainda reduzido, já que me limitei ao movimento no Rio Grande do Sul em inícios dos anos 1970. Por outro lado, é sintomático que esse paralelo não seja feito nos poemas — muito pelo contrário — de Oliveira Silveira, tido como o poeta da consciência negra, tampouco nos textos produzidos pelo Grupo Palmares após suas visitas ao maçambique de Osório.

Oliveira Silveira e o Grupo Palmares são importantíssimos para o movimento negro brasileiro, já que eles propuseram a data de 20 de novembro em contraponto ao 13 de maio, associando este último a uma ideia de concessão incompleta e o primeiro a uma noção de luta pela liberdade e resistência: “Treze de maio traição, / liberdade sem asas / e fome sem pão.”⁸⁰

Em entrevista aos historiadores Verena Alberti e Amílcar Pereira, Oliveira Silveira narrou a organização do grupo, em 1971, bem como a proposição do 20 de novembro como data de luta.⁸¹ A descoberta da data da morte de Zumbi e sua consequente construção como referência para o movimento social ter-se-ia dado a partir da leitura de fascículo da *Abril Cultural*⁸² e de sua conferência na obra de Édison Carneiro. Ao que se depreende por duas reportagens publicadas no jornal *Correio do Povo*,

⁷⁹ Heywood e Thornton, “Préface”, p. 28.

⁸⁰ Ronald Augusto (org.), *Oliveira Silveira: obra reunida* (Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 2012), p. 249. Poema original de 1970.

⁸¹ Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira (orgs.), *Histórias do movimento negro no Brasil* (Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Getúlio Vargas, 2007), pp. 131-4.

⁸² A Editora Abril costumava publicar coletâneas, obras de consulta, livros, por meio de fascículos semanais vendidos em bancas de revistas.

nos anos seguintes, o Grupo Palmares esteve interessado em conhecer raízes culturais negras no interior do Rio Grande do Sul.

Em texto de 1973, por exemplo, Oliveira Silveira documentou a situação do maçambique de Osório⁸³ e os problemas por ele enfrentados, mencionando, inclusive, a figura da Nzinga africana, porém especificando em que caráter ela aparecia: sua suave, breve e sintética menção como *alusão*. Tal comentário aparece em apenas uma frase em um texto de página inteira: “As congadas são um auto popular de características africanas relativo à coroação de reis do Congo e apresentando geralmente duas partes — o cortejo real e a embaixada da Rainha Jinga: *alusão* à grande soberana de Angola”.⁸⁴ *Alusão* passa a ideia de *sugestão*, vínculos muito mais suaves e sutis do que aqueles registrados diretamente, sem mediações, pelos folcloristas. Outra reportagem do ano seguinte sequer menciona a personagem.⁸⁵

Na poesia de Oliveira Silveira, o maçambique — assim como o quicumbi, congada do vizinho município de Palmares, extinto e englobado pelo maçambique, conforme visto — aparece como signo cultural de resistência não apenas dos negros gaúchos, mas brasileiros de uma forma geral. Em seu monumental “Poema sobre Palmares”, por exemplo, ele elenca, dentre muitos outros aspectos, danças e manifestações religiosas que representam o legado de Zumbi. Vale lembrar que o poema precede seu conhecimento direto da congada osoriense, o que talvez explique a grafia de “maçambique” com “o” e quicumbi como “cacumbi”.

umbanda quibanda vodú
reisado pagode afoxé
lundu congada moçambique
cacumbi maracatu
maculelê capoeira
e este jongo-caxambu⁸⁶

⁸³ Ainda que assinado pelo poeta, há uma nota explicativa final que afirma que o texto resultou de acompanhamento e observação coletiva por parte de mais três integrantes do grupo Palmares: Helena Vitória Machado, Marli Carolino e Antônia Mariza Carolino.

⁸⁴ Oliveira Silveira, “Tradição das congadas está viva em Osório”, *Correio do Povo*, 21/01/1973. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

⁸⁵ Oliveira Silveira, “Congadas de Osório mantiveram tradição”, *Correio do Povo*, 10/01/1974. Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

⁸⁶ Ronald Augusto, *Oliveira Silveira*, p. 127. Poema original de 1972.

Muitos anos antes da reivindicação de Morro Alto — comunidade de origem do maçambique — como remanescente de quilombos, o poeta-militante a heroicizava, inclusive empregando o termo quilombo.⁸⁷ Todavia, ao mencionar a figura dos reis como símbolos de resistência, não os remete à distante África, mas *os enraíza do lado de cá do oceano*. Talvez o poeta tenha julgado mais significativo, do ponto de vista do engajamento político, situá-los em terras americanas, ou, ainda, tenha bebido na percepção comunitária.

EVOCAÇÃO DE OSÓRIO

Conceição do Arroio,⁸⁸ que fui eu aqui?

— Maçambique, quicumbi.

Que fui eu neste litoral?

— Estância, canavial.

Mas que fui eu lado de cá das ondas?

— Rainha Jinga, rei de Congo

(sem ter que passar a nado
para o outro lado).

Ô Morro Alto,

eu não sou negro de cabeça baixa!

Ô Capão da Negrada,

sou teu cerne mais duro pra machado!

Vejo

Lagoa Negra do escravo enforcado,

águas de Osório, Bocó, Caconde,

lugar Quilombo — sou quilombola.

Sigo livre estrada a fora [sic]

e ninguém me pendura pela gola!⁸⁹

O caso da professora Maria Marques representa um exemplo *sui generis*: nascida em Morro Alto, criada entre os netos da rainha Maria Tereza, de quem seus pais eram vizinhos em Osório, envolveu-se na

⁸⁷ Isso sugere haver um reconhecimento, durante o século XX, por parte da intelectualidade gaúcha, daquele como um território etnicamente diferenciado.

⁸⁸ Nome de Osório até 1934.

⁸⁹ Ronald Augusto, *Oliveira Silveira*, p. 193. Poema original de 1977.

militância negra em seus tempos da Faculdade de Letras. Assim, é integrante da comunidade maçambiqueira e quilombola; por outro lado, também possui claros vínculos de militância no movimento negro urbano. Sua narrativa situa a origem do ritual na África, o que provavelmente expressa um desejo de elo com uma Nzinga Mbandi em tudo o que ela tem de personagem aguerrida e símbolo de resistência. Todavia, quando peço maiores informações sobre esta última, remete a outros intelectuais negros de sua geração como fontes de sua fala. Por outro lado, admite as diversas transformações sofridas pelo ritual ao longo da travessia atlântica e dos séculos “não [se trata de] uma réplica, mas uma relembração, uma releitura dessa história africana”;⁹⁰ sublinha que essas se deram por meio da oralidade. Creio que o segundo termo desse binômio faz jus à especificidade de sua experiência comunitária, que não esquece em nenhum momento e que não se pode resumir à reprodução da realidade africana. Assim, na condição dupla de militante e integrante da comunidade maçambiqueira, Maria Marques sintetiza uma posição reprodutora e ressemantizadora dos vieses culturais.⁹¹ Essa aguerrida mulher negra traz em si a circularidade entre a cultura popular e a erudita.

Ao contrário do esforço de Oliveira Silveira, alguns estudos antropológicos recentes têm atualizado a ambição de traçar vínculos mais diretos entre Nzinga e Jinga. Não obstante seus méritos e contribuições,⁹² que foram bastante importantes em meus estudos sobre a temática, no sentido de entender o funcionamento do maçambique, creio que a abordagem histórica em seus trabalhos deixa a desejar. A história aparece como um distante pano de fundo que remete à África ou ao passado escravista, sem maiores elos com suas temáticas de estudo ou com a historicidade negra posterior a 1888. Embora façam uma reconstituição da história da rainha Nzinga Mbandi ou da escravidão no Rio Grande do Sul — ou mesmo da ocupação do território por portugueses —, tais aspectos são colocados de forma desconectada da argumentação, formando um pano de fundo estático.

⁹⁰ Entrevista com Maria Marques por Rodrigo de Azevedo Weimer em Porto Alegre, no dia 15/10/2014.

⁹¹ Entrevista com Maria Marques por Rodrigo de Azevedo Weimer em Porto Alegre, no dia 15/10/2014.

⁹² Fernandes, “Ritual do maçambique”; Bittencourt Júnior, “Maçambique de Osório”.

Esse aspecto me parece particularmente surpreendente no trabalho de Bittencourt Júnior, já que ele assinala de forma louvável, em diversos momentos de seu trabalho, o fato e até mesmo os mecanismos⁹³ pelos quais o *maçambique* conecta vivos e mortos, os *maçambiqueiros* a seus ancestrais.⁹⁴ No entanto, essa ancestralidade não deve ser encontrada apenas nos escravos ou em Angola, mas principalmente nos *maçambiqueiros* falecidos. Nesse sentido, a figura da rainha Maria Tereza é exemplar, e é exatamente por isso que um recorte da historicidade negra que se limite aos séculos XVII, XVIII e XIX não dá conta de seu projeto investigativo. Os *maçambiqueiros* lembram-se da antiga rainha com carinho. Acendem velas, ainda depois de 35 anos, em seu túmulo. Alertam os *maçambiqueiros* mais novos: “se fosse no tempo da Maria Tereza tu ia ver”. Ela representa “os antigos” de uma forma mais ampla.

Não digo que Bittencourt Júnior tenha se esquecido da figura das rainhas ou dos “antigos” — pelo contrário, assinala sua presença espiritual no momento da dança —, mas eles certamente não ocupam um lugar central diante de outras memórias ancestrais. Para o autor, a figura de Maria Tereza é colocada *em função* da preservação da memória de um passado africano;⁹⁵ ela se torna um veículo por meio do qual Nzinga Mbandi é lembrada. Ao que pude observar, pelo contrário, a figura da rainha africana é apropriada pontualmente a partir da influência da cultura erudita.⁹⁶ Os *maçambiqueiros* falam de si por meio da memória dos ancestrais, e nisso reside o fundamento de sua religiosidade. A lem-

⁹³ O toque do tambor; a herança geracional de objetos utilizados nos rituais, tais como as *maça-quaias*; o cuidado com os objetos pertencentes a *antigos maçambiqueiros* preservados no Museu Antropológico de Osório e as disputas quanto à sua pertença; o conceito de *patrimônio* a conectar passado e presente; a utilização dos termos *tio* e *tia* como forma de deferência a pessoas que já faleceram; a presença de duas varas de mortos, dos “antigos”, na festa do *maçambique*, em paralelo àquelas dos vivos.

⁹⁴ Bittencourt Junior, “Maçambique de Osório”, pp. 53, 109, 171, 199, 216, 227, 248, 262, 336, 347 e 412.

⁹⁵ Bittencourt Junior, “Maçambique de Osório”, p. 336.

⁹⁶ Não se trata, aqui, de valorar negativamente eventuais transformações da tradição do *maçambique* a partir da influência de narrativas eruditas sobre Nzinga. Não procuro “autenticidade” e compreendo o caráter dinâmico da cultura. Todavia, é necessário esclarecer quando algumas características culturais são evidentemente emprestadas a agentes externos. A ausência de distinções nesse sentido, como tenho procurado demonstrar, tem levado a narrativas descoladas da percepção dos *maçambiqueiros* no que tange à representação das rainhas e de sua própria história. A imposição de expectativas de que os integrantes do grupo se adaptem a critérios e versões de sua história externos a eles constitui clara violência simbólica.



Cera de velas no túmulo de Maria Tereza Joaquina (falecida em 1980). Foto do autor de outubro de 2013).

brança de uma avó, de uma tia com quem conviveram e de um túmulo que podem visitar e no qual podem acender velas assinalam um vínculo mais palpável do que a distante “Africana”. É Jinga Maria Tereza, e não Nzinga, o ancestral a quem se rende homenagem.

Diversos interlocutores dos maçambiqueiros enxergaram Nzinga Mbandi porque queriam, por motivos diferentes, encontrar Nzinga Mbandi. Queriam encontrá-la porque partiram do pressuposto da importância desse encontro. No entanto, a avaliação dessa relevância deu-se a partir de critérios exteriores às percepções, às falas e à memória dos sujeitos históricos envolvidos. Tenho procurado, portanto, ouvi-los; o que me dizem é que a rainha Jinga, para eles, é Maria Tereza Joaquina (ou, entre os muito idosos, Maria Conga), e não Nzinga Mbandi.

A força da coroa feminina ou o reencontro da África

Segundo Mintz e Price, discutindo Herskovits, nas “heranças africanas” os “pressupostos fundamentais comuns sobre as relações sociais ou o funcionamento do universo” desempenharam um papel mais significativo do que seus “elementos mais formais”.⁹⁷ Os autores acreditam — e meu caso me leva a concordar com isso — que raízes africanas devem ser procuradas em aspectos mais profundos do que a coincidência de vocábulos. É evidente que o significante “Nzinga” foi derivado para “Jinga”, mas isso é pouco significativo se levarmos em conta que a memória daquela rainha e de seus feitos perdeu-se. Não é referenciada pelos moradores. À manutenção aproximada da forma não correspondeu uma conservação do conteúdo equivalente. Não é aqui que estão, portanto, os vínculos com a ancestralidade africana.

No entanto, em aspectos estruturais, Nzinga e Jinga se reencontram: no poderio feminino, forte, absoluto, inquestionável (comum à rainha de Matamba e à do maçambique); na subordinação aos religiosos para as coroações (tal como Marina de Mello e Souza assinala para a África Central, na festa do maçambique os reis são coroados, no primeiro dia da festa, pelo padre).⁹⁸ Uma iconografia presente na obra do capuchinho Cavazzi de Montecuccolo nos apresenta a rainha Nzinga fumando cachimbo em reverência aos ancestrais.⁹⁹ Seu culto é, de fato, uma característica central da religiosidade na África Central, ao passo que, para os negros de Osório, maçambiqueiros ou não, a *lembrança* e a *presença dos antigos* é fundamental para a constituição e afirmação de sua identidade.¹⁰⁰

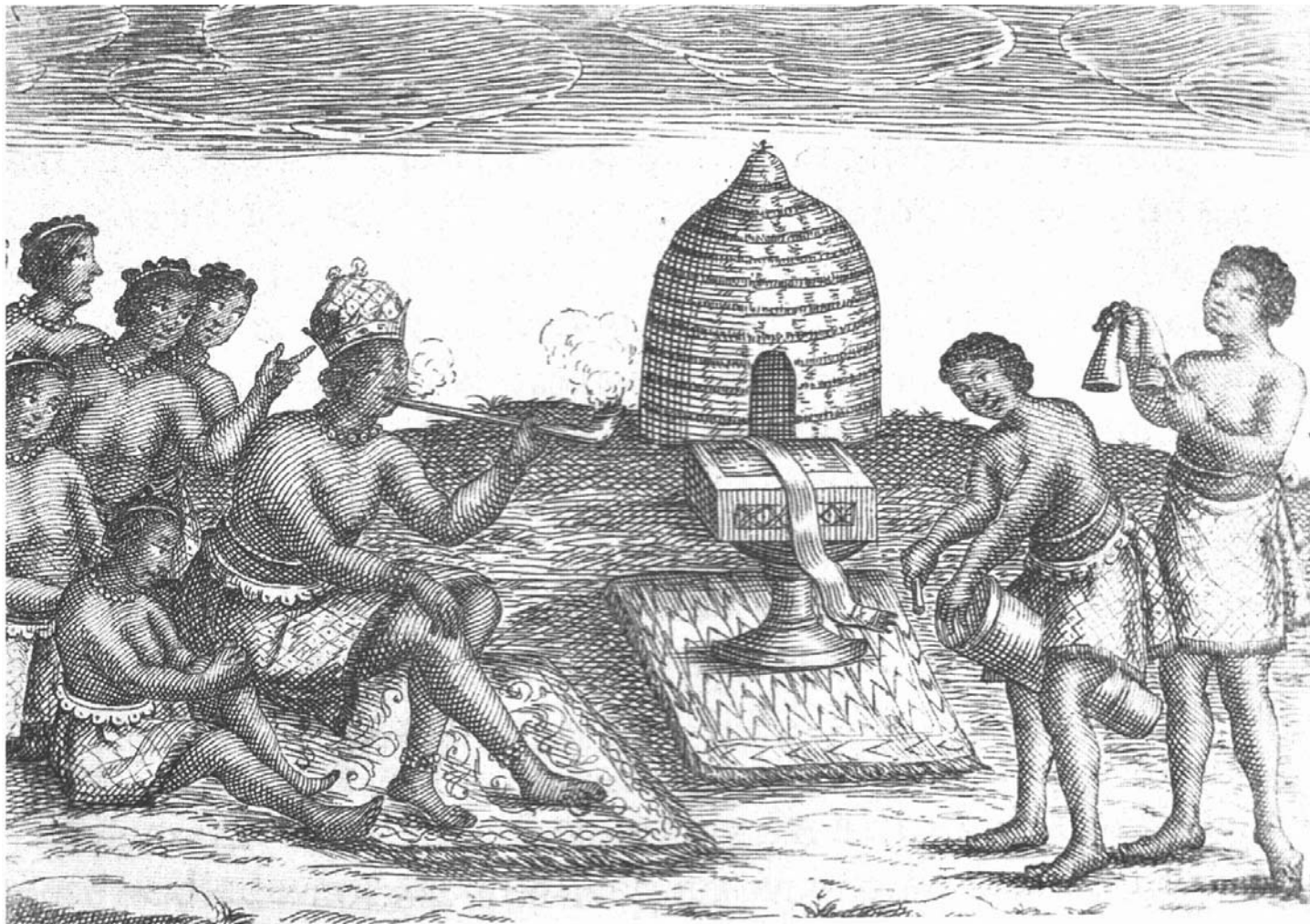
A partir de uma releitura cristã, os maçambiqueiros até hoje prezam a memória dos antigos. Nesses aspectos arrolados podemos encontrar vínculos com Angola, muito mais relevantes e essenciais para a dinâmica do social do que o vocábulo que liga as duas rainhas, a memória ou vínculos diretos e explícitos entre África e Brasil. Não há mais lembrança de Nzinga, e quando ela se faz presente é sob a influência de terceiros;

⁹⁷ Mintz e Price, *O nascimento da cultura*, p. 29.

⁹⁸ Mello e Souza, *Reis negros*, p. 225.

⁹⁹ Montecuccolo, *Njinga, reine d'Angola*, p. 88.

¹⁰⁰ Weimer, *Felisberta e sua gente*.



Montecuccolo, Njinga, reine d'Angola, p. 88 [original de 1687].

por outro lado, uma série de características da organização política e social angolanas influenciaram o perfil social e religioso da comunidade, a exemplo da autoridade das mulheres e do culto aos ancestrais. Sob esse prisma, concordo com as apreciações de Priscila Weber¹⁰¹ que destaca a importância do poderio feminino entre os maçambiqueiros, hoje em dia, a partir da fala de Francisca, filha da atual rainha Severina: “para a coroa continuar, a mulher tem que ser forte”. Tio de Francisca, o senhor Manoel Francisco Antônio, em trecho já reproduzido de entrevista, destacou a semelhança do poder das mulheres na África e no Brasil do maçambique: “Por causa do maçambique de lá, quando eles vieram de lá, lá era a rainha que mandava, lá no país deles quem mandava era a

¹⁰¹ Priscila Weber, “Para a coroa continuar, a mulher tem que ser forte! Nzinga Mbandi através do cotidiano das mulheres maçambiqueiras de Osório-RS / 1945-2009”, in Jonathan Fachini da Silva, Denise Terezinha Leal Freitas, José Carlos Cardozo (orgs.), *Anais do XII Encontro Estadual de História - História Memória e Patrimônio* (São Leopoldo: ANPUH-RS, 2012), pp. 879-89.

rainha”.¹⁰² Trata-se de um laço no que toca ao poder feminino, mas não de uma memória da trajetória da “Africana”.¹⁰³

Rainha Nzinga, como monarca de Matamba, não chega aos maçambiqueiros por meio da memória: ao contrário de Weber, considero impossível acessar “resquícios” da “Africana” por meio do cotidiano das mulheres.¹⁰⁴ Há uma valorização do poder feminino comum a ambos os casos, mas não é possível extrapolar além disso. Há, de fato, aproximações, mas são importantes as diferenças. Em concepções mais profundas — e de longa duração — sobre autoridade feminina e relações de gênero, reencontram-se Jinga e Nzinga, como metáfora do continente africano; mas a presença da última é oculta, velada, misteriosa. Uma presença em sua ausência.

Recebido em 25/11/2014 e aprovado em 24/06/2016

¹⁰² Entrevista com Manoel Francisco Antônio por Rodrigo de Azevedo Weimer em Osório, no dia 10/10/2013.

¹⁰³ Weber aponta a sucessão por consanguinidade como outra característica a entrelaçar o maçambique e as tradições da África Centro-Occidental. Há que ter cuidado com essa extrapolação. Maria Tereza foi a primeira rainha pertencente à atual “dinastia” dos “Tereza”. As anteriores, Maria Vergilina e Maria Conga, pertenceram a outros ramos familiares. Maria Tereza foi sucedida por sua filha Tomásia, que passou a coroa a uma prima, Severina, atual rainha, e não a suas filhas. As regras, portanto, são performáticas e não estruturais, e visam à continuidade do ritual. Weber, “Para a coroa continuar”.

¹⁰⁴ Weber, “Para a coroa continuar”.

Resumo

O presente artigo discute a relação entre a memória da rainha angolana Nzinga Mbandi e a das rainhas Jingas do maçambique de Osório, litoral norte do Rio Grande do Sul. Essa congada, liderada por rainhas negras, celebra anualmente a devoção da população negra da região a Nossa Senhora do Rosário. Trabalha-se com a ideia de que, inobstante os vínculos léxicos entre as rainhas africanas e brasileiras não existem, ao menos na congada estudada, recordações das primeiras por parte dos participantes do ritual. Muito pelo contrário, esses vínculos foram permanentemente traçados e sugeridos por interlocutores, como a Igreja Católica, folcloristas e jornalistas. Por outro lado, os laços entre a África e o Brasil podem ser encontrados em algumas características estruturais e não propriamente nos conteúdos da memória.

Palavras-chave: maçambique - rainha Jinga - circularidade cultural - memória.

Abstract

This article discusses the relation between the memory of the Angolan queen Nzinga Mbandi and that one about the “Jinga” queens of the “maçambique” from Osório, in the northern littoral of the Brazilian state of Rio Grande do Sul. This “congada”, led by black queens, celebrates annually the devotion of the regional black population to Our Lady of the Rosary. The idea is that, despite the lexical links between African and Brazilian queens, at least in the studied “congada”, don’t exist remembrances of the African queens by the ritual’s participants. Contrariwise, those links were permanently traced and suggested by interlocutors as the Church, folklorists and reporters. On the other hand, the links between Africa and Brazil can be found in some structural characteristics, and not properly by the contents of the memory.

Keywords: maçambique - “Jinga” queen - cultural circularity - memory.