

NEGROS E BRANCOS EM MONTE DO CARMO (TO): MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E RELIGIOSIDADE

Noeci Carvalho Messias

Resumo: Este texto mostra de forma descritiva¹ um breve histórico sobre a formação populacional do antigo norte de Goiás, atual estado do Tocantins. Faz uma abordagem sobre as festas de santos (Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora do Rosário e Divino Espírito Santo) realizadas no município de Monte do Carmo, TO, dando destaque à dança sussa que consiste em uma das expressões corpóreas que se manifesta nestes festejos. A sussa é uma dança de roda que foi ressignificada nas experiências locais. Tento mostrar que a dança é um elemento condensador de sentidos, resultado contemporâneo de ritmos e sons que foram apropriados e reconstruídos ao longo do percurso histórico, configurando uma identidade entre os participantes e os apreciadores.

Palavras-chave: Festa, Dança, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Carmo, Divino Espírito Santo.

Um dos fenômenos que marcou a história do Brasil foi a corrida do ouro no século XVIII e foi nesse período, decorrente da influência da mineração aurífera, que nasceu o Arraial de Monte do Carmo, no então norte goiano.

Historiadores, memorialistas e viajantes que se dedicaram a escrever sobre a Capitania de Goiás informam que o referido Arraial data de 1741, muito embora não haja precisão quanto a esta datação. Cunha Matos (1979, p.29) apresenta dados divergentes quanto a esses períodos em seus próprios escritos, visto que menciona duas datas distintas, sendo que num momento se coaduna com outros autores, ao afirmar que o Arraial foi fundado em 1741. Em outro momento o autor argumenta que “é provável que o território fosse descoberto em 1736, por ser nessa época que foram visitados os distritos contíguos”. O memorialista Silva e Souza (1968, p. 61) afirma que o Arraial de Monte do Carmo foi fundado em 1746. Contudo, não é o foco deste texto precisar a data da fundação do Arraial e Monte do Carmo, embora ela nos sirva como referência temporal.

Não é demasiado ressaltar o que afirmam estes historiadores, memorialistas e viajantes ao afirmarem que os conquistadores eram dotados de espírito aventureiro e conduzidos pela sede do metal precioso. Quanto à Capitania de Goiás esse

¹ Elaborei um texto descritivo tentando fazer um percurso na direção do meu objeto de pesquisa. Trabalhei com alguns pontos que pretendo problematizá-los na tese.

processo não foi distinto, dada à proximidade das Minas Gerais e o potencial de riqueza que a região fazia supor existir. Tais conquistadores foram seguidos por portugueses e africanos. Os primeiros em busca do enriquecimento fácil e os segundos como instrumentos facilitadores para a exploração dessa riqueza.

Vários autores que escreveram sobre a Capitania de Goiás salientam que os aventureiros que se disseminaram pelo interior do território não tinham nenhum interesse em fixação. As informações publicadas por estes autores, se bem que não sejam detalhadas, poderão fornecer-nos dados bastante relevantes para este estudo.

Segundo Alencastre (1979), os colonizadores da Capitania de Goiás foram seduzidos pelos mananciais de riqueza aurífera lavrada. Era uma população flutuante que não almejava fixar moradia, objetivando especialmente a sedutora obtenção da renda fácil.

[...] Goiás era uma vasta feitoria, cuja população, dividida em turmas de operários mineiros, sob a direção do guarda-mó territorial, se movia em todas as direções, parava onde havia trabalho, não tendo amor ao lar doméstico nem afeição ao solo. Seu único estímulo consistia em cavar a terra, em deixar devorar a existência nessas profundas socavas, de onde saía o ouro. [...]. A maior parte dos que enriqueceram com o produto das minas se retiraram ou para as cidades marítimas ou para Portugal. (p. 22).

A citação anterior pode ser reportada à obra *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, de Mary Louise Pratt (1999). A autora ressalta que dentro do mito europeu, não se atribuía ao hispano-americano qualquer outra existência, e certamente nenhuma voz: apenas a natureza falava; pouco espaço se concedeu até o século XIX para o outro da América, não se reconhecendo a alteridade (p.243). No caso do território de Goiás, no contexto da mineração e, particularmente, na região contemplada nesse estudo, metaforicamente, apenas o ouro falava, pouco sendo informado sobre o cotidiano dos trabalhadores das minas e dessa população assinalada como flutuante. Parafraseando Pratt, (1999) o tema permanece sendo a extasiante natureza, ou melhor, o *espetáculo do ouro*. Os americanos, tanto senhores quanto escravos, são mencionados, mas apenas a serviço imediato dos europeus, como sujeitos instrumentais (p. 227).

Saint Hilaire, em 1816, viajando pela Província de Goiás descreve que a multidão de brancos conduzidos para a região das minas, logo que alcançaram o objetivo do enriquecimento buscaram logo o caminho de volta, diferentemente dos negros e mestiços, que permaneceram, evidentemente devido às condições absolutamente desiguais no âmbito da mineração.

[...] Uma multidão de brancos, europeus principalmente, tinha ocorrido ao país para se enriquecer; retiraram-se logo que puderam alcançar esse objetivo, e não foram substituídos. [...]. Formara-se, entretanto, uma população permanente, composta de brancos que por diversas circunstâncias prenderam ao país, e de muito maior número, ainda, de mestiços que jamais puderam pensar em de lá sair (SAINT HILAIRE, 1944, p. 300-301).

Por sua vez, Cunha Matos descreve que a Província de Goiás foi descoberta por robustos e intrépidos paulistas e mineiros, que procuravam ouro e cativavam índios como escravos. Ele destaca que os conquistadores foram seguidos por inumeráveis portugueses e africanos, mas havia diferenças entre estes dois grupos no que se refere à posição ocupada no sistema de trabalho

Os conquistadores foram seguidos por inumeráveis portugueses, todos sim, mas industriais: estes e aqueles desprezavam como a inferiores tanto a raça africana, como os brasilienses cativos, que os seguiam e engrossavam nos trabalhos. Este desprezo deve causa a não se celebrarem consórcios legítimos. Todos os proprietários eram brancos americanos ou europeus, celibatários e mui raras vezes entrou na província alguma mulher da sua cor. **Chegar, trabalhar e enriquecer e regressar à sua pátria era o fito dos aventureiros**² (MATOS, 1979, p. 84).

Não se trata aqui de opor grupos étnicos, o propósito, num primeiro momento, é chamar atenção quanto à formação populacional do território goiano. Recorro a este mesmo autor que nos fornece algumas informações a respeito dessa formação populacional marcada por clivagem negra e indígena.

As poucas negras e as índias que existiam eram os únicos objetos de sua ternura; e de uma união de tanta desigualdade procederam estas castas mistas, que quase exclusivamente ou pela maior parte dominam a vasta extensão da Comarca de Goiás [...]. Acabou o ouro ou dificultou-se a extração dele; acabaram os brancos e não foram seguidos por novos hóspedes [...] (MATOS, 1979, p. 84).

Cunha Matos (1979) enfatiza que existia nos arraiais auríferos muita gente de cor branca; entretanto, lentamente extinguiram-se ou por emigrações ou pela morte. Ele argumenta que no território goiano prevaleceu uma população mestiça, destacando que os brancos constituíam em um para dez com relação aos pardos:

[...] existindo nos arraiais muita gente de sua cor, veio toda a extinguir-se ou por emigrações ou pela morte de forma que a gente branca pura, que resta agora, é descendente das pouquíssimas mulheres brancas vindas de São Paulo ou de Minas Gerais casadas com algum dos aventureiros, ou com empregados públicos nascidos na Europa. A outra gente que parece branca pura, descende dos

² O grifo é meu.

bastardos dos paulistas ou dos europeus celibatários, que ou morreram na Província ou saíram para fora dela. Os arraiais todos continham muitos brancos puros; no dia de hoje apenas se encontrará em alguns a vigésima parte da população branca ou em que pareça desta cor, e em outros os brancos são para os pardos na razão de um para dez. (p.85).

Segundo Matos (1979) a formação populacional da Capitania de Goiás é resultante de relações maritais. As informações publicadas por este autor fornecem alguns dados importantes para entender a composição populacional da região, no período.

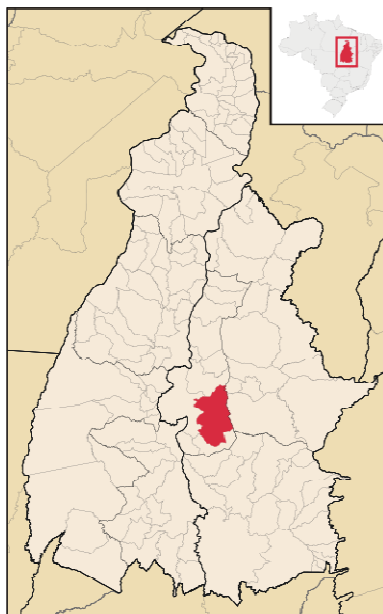
Os bastardos dos homens brancos eram com efeito muitos. Alguns celibatários tinham de portas a dentro escravas africanas, ou índias, com quem reproduziam a sua espécie, os frutos destes ajuntamentos algumas vezes estimados de seus pais, ou por eles reconhecidos, vieram a herdar parte ou todos os seus bens, e assim formava pequenas famílias que seguiam o método de vida dos seus benfeitores. Os pardos fizeram casamentos iguais e, subdividindo as famílias ao mesmo tempo que repartiam os bens, aumentavam o número dos indivíduos da sua cor, porque o homem branco não casava com mulher parda ou vice-versa. Este foi o modo porque a Província de Goiás deixou de ser povoada de gente branca para ficar habitada por pessoas pardas (p. 86-87).

Atualmente a cidade de Monte do Carmo tem cerca de 6 mil habitantes, dos quais a maior parte é negra. O município de Monte do Carmo foi emancipado em 1963, desmembrando-se de Porto Nacional. Limita-se a oeste com o município de Porto Nacional; ao leste com Ponte Alta e Pindorama; ao norte com Taquaruçú e Palmas e ao sul com Silvanópolis.

Com a decadência do ouro na região, o eixo econômico foi transferido para a agricultura e a pecuária de pequeno porte. Com isso, a maioria da população passou a residir na área rural, situação que ainda permanece nos tempos atuais, pois segundo senso do IBGE de 2000, a população consistia em 5.982 habitantes, sendo 2.201, na área urbana, e 3.781, na área rural.

O fato é que transcorridos mais de duzentos anos, observa-se que no imaginário popular dos carmelitanos ainda sobrevivem histórias que merecem ser destacadas, visto que sempre são lembradas pela população, sobretudo nas narrativas sobre as pessoas que, na tradição oral, marcaram o período mais significativo de exploração aurífera. Uma dessas histórias refere-se ao padre José Faustino da Gama, religioso que foi nomeado pela rainha D. Maria I, no final do século XVIII, para conduzir os trabalhos religiosos e o controle fiscalizatório na região do Arraial. Conta-se que o referido padre era detentor de várias minas e de aproximadamente 1.600 escravos. Segundo depoimento de

moradores do município de Monte do Carmo, o padre Gama veio a morrer em decorrência de ter sido envenenado.



Tocantins_Municip_MontedoCarmo.svg (ficheiro SVG, de 617 × 986 pixels, tamanho: 517 KB)

No cenário dessa pequena cidade, a população cultiva anualmente diversas celebrações, festas e folguedos que simbolizam espiritualmente a vivência do trabalho, da religiosidade, entretenimento e da vida cotidiana. Tais manifestações cotidianas guardam fortes traços de referências africanas e portuguesas. Esse é um aspecto que nos chamou a atenção para essas celebrações uma vez que estas não se perderam totalmente na experiência da diáspora, mas foram ressignificadas nas experiências locais. Everton Francisco da Silva (2006), ao estudar as festas de Monte do Carmo, enfatiza que “suas festas acabaram por assimilar diversas expressões culturais afro-brasileiras, entre elas a sussa e o Tambor”:

No campo sócio-cultural, entretanto, esse mesmo ciclo da mineração, que agregou diversos grupos étnicos e sociais, nos deixou uma herança cultural de valor incalculável. A diversidade das manifestações culturais verificadas nesta localidade (festejos, Caçada da Rainha, dança das Taieiras, dança da Jiquitaia, Congadas, Caretas, Catira, Sussa e Tambor), tudo isso é testemunha viva dessa riqueza. É nesse contexto que reside a “Sussa e o Tambor” duas práticas verificadas no seio das populações negras rurais e urbanas, dessa região. Essas matrizes guardam simbologias e representações de um passado distante e podem ser interpretadas como [...] ligação entre herdeiros dessas tradições – os descendentes – e seus ancestrais. (2006, p. 10).

Todos os anos, no período de 7 a 18 de julho, pessoas de várias cidades da região e também de outros Estados, acompanham uma diversificada programação, que mobiliza a população residente na área rural com destino a urbe. Durante os dias de

festejos, o cenário da cidade se transforma em um espetáculo teatral em que o giro da folia, rei, rainha, imperador, imperatriz, cavaleiros, amazonas, congos, alferes, foliões e taieiras, com vestimentas coloridas, dançam, cantam e percorrem ruas e praças da cidade, numa mescla de cultura popular e fé religiosa, que homenageia e representa o Divino Espírito Santo, Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora do Rosário. A exemplo das fotos a seguir:

Fotos: Noeci Carvalho



Fotos 1 e 2 - Missa de coroação do imperador do Divino Espírito Santo – Julho/2008



Fotos 3 e 4 - Alferes da Bandeira do Divino Espírito Santo durante o Cortejo e Imperador e Imperatriz do Divino Espírito Santo / Julho/2008

O festejo de Monte do Carmo é revestido, no estado do Tocantins, como um acontecimento da maior importância. Compõe-se de um conjunto de eventos religiosos, sob o controle da igreja católica, englobando três momentos distintos, sendo o principal a festa de Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade, ocasião em que são realizados

diversas representações, como por exemplo: casamentos, batizados, além dos conhecidos leilões e novenas, as tradicionais barraquinhas.

A festa do Divino Espírito Santo, que é uma representação do período colonial e imperial, é a ocasião em que são realizados os giros das folias pelos sertões. Esta festa é considerada um universo dos brancos.

A festa de Nossa Senhora do Rosário dos pretos é uma representação da festa dos escravos africanos, quando são realizados os rituais da coroação do rei e da rainha, a caçada da rainha, os congos e as taieiras. (ver fotos 11 e 12).

Não se sabe há quanto tempo ocorreu a junção das três festas, mas alguns moradores explicam que essa unificação das três festas se justifica devido à maior comodidade de locomoção dos festeiros e festeiras. Para garantir a participação de maior número de pessoas foram reunidas em um único período, quando anteriormente eram realizadas em épocas distintas. Silva (2006) assinala que a unificação das datas dos festejos de Monte do Carmo reduziu a visibilidade da festa da padroeira, tendo em vista a notoriedade das outras duas festas, a do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora do Rosário.

Um fato curioso é que a festa de Nossa Senhora do Rosário é celebrada duas vezes durante o ano, sendo uma no mês de julho e a outra no mês de outubro. Através de depoimentos de alguns moradores observa-se que existe significativa diferença entre as duas festas, muito embora a festa de outubro apresente os mesmos rituais que a de julho. Os moradores afirmam que a festa do mês de outubro é menor. Algumas pessoas argumentam que para ser rainha na festa de julho precisa ser rica e branca, ter bastante dinheiro, visto que as despesas são grandes. Já a festa do mês de outubro possibilita a participação de rainha com menor poder aquisitivo, favorecendo assim a participação das mulheres negras que se candidatam para assumir a coroa de rainha.

Pelo Brasil resistem manifestações culturais, cujas origens se perderam no tempo, mas fazem parte das nossas referências culturais. A festa do Divino Espírito Santo é tradicional em várias cidades brasileiras. Na cidade de Monte do Carmo ela é considerada da maior importância e para a qual se mobiliza parte significativa da população. Silva (2006), em seus estudos sobre as festas de Monte do Carmo, atribui à festa do Divino Espírito Santo, bem como às folias, origem européia, tendo sido trazida para o Brasil pelos portugueses.

A festa do Divino Espírito Santo³, além do aspecto “sagrado”, é uma forma também de exaltar o poder do rei como representante de Deus na terra. Para explicitar melhor me reportarei a Moura (2003), ao descrever que no período colonial e imperial, durante a festa do Divino Espírito Santo, armava-se um trono para o imperador do Divino. O imperador eleito para realizar a festa era investido de um poder considerável, pois bastava um simples gesto seu para que fossem libertos presos comuns. O autor destaca que no imaginário dessas celebrações os imperadores europeus, pela graça do Divino Espírito Santo, são representados como justos, caridosos, inteligentes e ricos. Daí, por exemplo, o cortejo do império, a farta distribuição de comidas, bebidas, queimas de fogos etc.

Campos (1988, p. 41), que desenvolveu uma significativa pesquisa sobre as festas do Carmo enfatiza que “a festa do Divino é, em toda parte, ocasião de comida abundante, fartamente distribuída, realmente com um dom, para todos”. A referida autora acrescenta que a preparação da comida envolve um longo ritual

A comida servida na festa envolve um preparo bastante longo, confiado às mulheres: a preocupação com os licores perpassa o ano todo já que estes devem ser apurados com antecedência; os bolos e biscoitos exigem semanas de trabalho, sendo guardados em grandes latas. Nos dias que antecedem a realização da festa, as mulheres estão constantemente reunidas em torno de enormes gamelas onde se prepara a massa.

Bakhtin (1993, p. 243) baseado nas imagens de banquete deixadas por Rabelais, assinala que o comer, o beber e a ingestão estão diretamente ligados às formas das festas populares. O autor traça uma distinção entre o comer e beber cotidiano e o da festa popular. Ele argumenta que não se trata de forma alguma do comer e do beber de todos os dias, que fazem parte da existência de todos os indivíduos isolados. Trata-se do banquete que se desenrola na festa popular, no limite da boa mesa. Pode-se observar que Bakhtin, reportando-se a Rabelais, considera que o banquete, isto é, a tendência a abundância é uma peça necessária a toda festa popular.

Por sua vez, Campos (1988) ressalta que existem muitas semelhanças entre as comemorações atuais dos festejos de Monte do Carmo com as realizadas em Portugal e no Brasil, de modo geral. Tais semelhanças se expressam na coroação do imperador, conduzido em cortejo; a existência de uma confraria, ou irmandade, cujos

³ Durante a festa do Divino Espírito Santo, as maiores homenagens cerimoniais são dirigidas à “família real”, isto é, ao reinado, uma das principais construções simbólicas dessa festa.

mordomos zelam pela organização e parte financeira da festa; os fogos de artifícios; a presença de música e dança, utilizando-se o pandeiro, a viola e a caixa; a autoridade do imperador durante o período da festa assentado no trono, ao lado da família presidindo tudo: a comida e o baile, que sempre se segue a comemoração. Nesse universo de brancos, no quintal da casa do imperador, dança-se também a sussa, ao som dos tambores. (1988, p. 43). Mais adiante focalizarei melhor esta dança.

No município de Monte do Carmo esta festa compõe-se de um conjunto de eventos religiosos controlados diretamente pela igreja católica, como por exemplo, o giro das folias que percorrem o sertão durante 31 dias anunciando a presença do Divino Espírito Santo, conduzindo sua bandeira numa verdadeira missão religiosa (ver fotos 1 a 4). Durante o giro, os foliões recolhem esmolas ou contribuições que os devotos doam para a realização da festa do Divino Espírito Santo. O cortejo do imperador, o levantamento de mastros, as missas são apenas uns entre diversos eventos.

A festa da padroeira, popularmente conhecida como festa de Nossa Senhora do Carmo, é destacada por Silva (2006) como sendo, provavelmente, a mais antiga das três festas que são realizadas de forma concomitante, na cidade de Monte do Carmo. O autor pondera que em razão dos costumes da igreja católica romana, a constituição de um padroeiro ou uma padroeira de uma cidade configura prioridade; é algo como uma espécie de batismo do lugar, por isso deverá ser realizado nos primeiros anos de existência. A festa da padroeira é respaldada pelo predomínio dos rituais católicos, tais como: novenas, leilões, casamentos, batizados, confissões, entre outros sacramentos.

A festa de Nossa Senhora do Rosário de Monte do Carmo, semelhante às várias manifestações culturais populares do Brasil, que compõem seu inestimável patrimônio cultural, teve suas origens no período colonial.

Os estudos revelam que o festejo do reinado de Nossa Senhora do Rosário nasceu das práticas rituais desenvolvidas nas irmandades negras coloniais. Como se sabe, as confrarias surgiram na Europa medieval e apareceram como instituições marcadas por funções caritativas e religiosas. Foi no contexto das práticas religiosas das confrarias que as festas surgiram como importante elemento de devoção.

Em Portugal, as confrarias eram consideradas como uma das principais instituições de enquadramento social, disseminando-se por todo império colonial e constituindo-se em um dos pilares da colonização portuguesa. Nessa altura, a colônia brasileira construída com os esforços da mão-de-obra escrava, a inserção dos africanos em

confrarias aparecia como a solução para os problemas de sua integração e evangelização. (MAGALHÃES, 2004).

Ao estudar as festas populares no Brasil, Moura (2003) salienta que a origem da festa de Nossa Senhora do Rosário remonta ao século XVIII, quando São Domingos criou a devoção do Rosário; as contas eram inicialmente em formato de rosas (o que deu origem ao nome de Rosário). A referida devoção sofreu uma interrupção durante o século XIV, em face da peste negra que assolou a Europa. No século XV a devoção do Rosário foi renovada em Portugal, justamente no momento em que este país iniciava seus contatos com a África. Em 1573 o papa Gregório III instituiu a festa do Rosário, devendo ser comemorada no primeiro domingo do mês de outubro ou no dia 7 do mesmo mês. No início a devoção a Nossa Senhora do Rosário era dos brancos. Pouco a pouco os escravos negros, por intermédio dos frades dominicanos, iam assumindo lugar nas Irmandades do Rosário, enquanto os brancos adotavam outras confrarias.

A festa de Nossa Senhora do Rosário é considerada como o universo das representações africanas. Frei Audrin (1963), que muito observou e escreveu sobre a região de Monte do Carmo fez algumas observações sobre esta festa:

Outra festa de muito estima é a da Senhora do Rosário. Outrora exclusivamente reservada aos escravos, numerosos em nossos sertões, nos tempos da mineração, essa festa conserva até hoje, vestígios de sua antiga fisionomia. Ouvimos muitas, ressoar os tambores do congo e de Angola, enquanto à frente do cortejo do rei e da rainha dançavam freneticamente os filhos e netos dos libertos pela Lei de 13 de maio. [...] As principais demonstrações, tanto religiosas quanto profanas, são as mesmas que as festa do Divino: coroação dos consortes reais, mastros, cantorias, bailes e banquetes.” (1963, p. 125-126).

Encerrada a festa do Divino Espírito Santo, no dia 17 de julho, com o almoço que é servido aos participantes da festa, logo a seguir iniciam-se as manifestações ritualísticas em louvor a Nossa Senhora do Rosário, com o cortejo popularmente conhecido como a Caçada da Rainha.

O ritual da Caçada da Rainha é descrito por Campos (1988) e endossada por Gomes (2004) e Silva (2001; 2006) como um dos mais esperados pelos moradores, festeiros e participantes da festa.

Para os moradores da cidade a justificativa para o mito de origem desse ritual remonta ao período da escravidão. Não existe uma data precisa, mas as narrativas destacam que certo dia um homem negro, possivelmente escravo, encontrou na Serra de Monte do Carmo uma imagem da Nossa Senhora do Rosário e levou-a para a cidade.

Entretanto, no dia seguinte a imagem desapareceu. Não conformado com o inexplicável desaparecimento da imagem, retornou a serra a procura da mesma e, tendo reencontrado, a trouxe novamente para a cidade. O mistério do desaparecimento da imagem, que ocorreu pela segunda vez, levou um grupo de homens e mulheres a se organizarem e travarem uma verdadeira caçada à referida imagem. Silva (2006) descreve que esse grupo de pessoas “mobilizou a população, seguindo em cortejo, rumo à caçada da rainha”. Para esse cortejo levaram a folia com os tambores, cantaram e dançaram intensamente e assim reencontraram a santa e em ritual levaram-na de volta a cidade. O fato é que após aquele episódio a imagem da santa nunca mais desapareceu. Acredita-se que foi devido ao ritual organizado por aquele grupo de pessoas que fez com que a santa permanecesse na cidade. Ao analisar esse mesmo episódio Silva (2006, p.18) pontua que

Esse ritual, uma mistura de música e religiosidade, passou a ser conhecido por: Tambor, o Tambor da Caçada da Rainha. Com a santa na cidade, iniciaram a construção de uma igreja para agregar a imagem. A obra, no entanto, jamais foi concluída, mas suas ruínas perduraram até pouco tempo atrás, quando foi destruída por completo, dando lugar a uma praça e a avenida central da cidade.[...] A tradição do Tambor e da Caçada da Rainha, entretanto, se mantém até os dias de hoje.

O ritual da Caçada da Rainha consiste em uma amplitude de significados. No meio da tarde, devido ao período do ano, com sol intenso e muito calor, as pessoas começam a se aglomerar na casa da rainha. Concluído todos os preparativos (montarias, bebidas, vestimentas etc) o cortejo desloca-se pelas ruas da cidade, agregando pessoas também na assistência, que acompanham o cortejo em júbilo. Campos (1988, p.47) descreve o ritual:

Um cortejo à frente do qual seguem pares de cavaleiros, sempre um homem e uma mulher, montando cavalos caprichosamente ornamentados, com pelegos vistosos e tecidos bordados. As mulheres usam selas próprias antigas, que lhes permitem conservar as pernas de um mesmo lado da montaria. O último par é o do rei e da rainha. Logo atrás vem a multidão a pé. Saindo da casa da rainha, nesta hora do sol mais quente [...] seguem até o campo de futebol, onde foi edificado o chamado “botequim”, razoavelmente distante do centro da cidade. Durante todo o trajeto, a caravana vai parando e, ao som dos tambores, dança-se a sussa animadamente, levantando muita poeira.

Fotos: Noeci Carvalho



Fotos 5 e 6 - Tambores – Julho/2008

Silva (2001, p. 35) que já foi rei, também descreve o ritual endossando o que afirma Campos (1988) “a animação e a euforia durante todo o trajeto da caçada fica por conta do som dos tambores, e a cada parada, dança-se a “sussa animadamente”. (ver fotos 5 a10).

Durante o trajeto, ao som dos tambores a população canta, dança e grita com muita animação. Gomes (2004, p. 35) também destaca que alguns homens, quando não batucam o tambor, carregam-nos nos ombros e vão fazendo uma coreografia e a multidão acompanha, repetindo os gestos, fazendo “vena”, levando as mãos ao chão e aos céus e cantando:

Ô passarim alegre
Alegre vou cantando
Senhora do Rosário
Que nós tamo festejano

Passarim beija fulô
Beija aqui beija acolá

Quem pode mais
É Deus do céu

O rei é bom
A rainha é mió.

Silva (2006, p.19), ao descrever esse mesmo ritual, acrescenta que “durante o trajeto fazem algumas paradas. Abre-se uma roda, no meio da rua, nesse momento, tocam somente dois tambores, cantam refrão e dança sussa”.

Ao chegar no espaço festivo do “botequim”, (fotos 7, 8, 9 e 10) param por um período, a fim de homenagear o rei e a rainha. Forma-se uma grande roda e licores e bolos lhes são servidos e posteriormente aos demais participantes da festa. O rei e a rainha dançam a sussa e após permanecem sentados para receber todas as gentilezas. Na grande roda homens, mulheres, adultos e crianças dançam a sussa.

Foto: Noeci Carvalho

Dançarinos no “botequim” dançando Sussa



Fotos 7 e 8 - Rainha e Rei de Nossa Senhora do Rosário dançando sussa – julho /2008



Dançarinos e dançarinas dançando sussa durante o ritual da Caçada da Rainha – Julho / 2008

Após terminar essa cerimônia, retorna-se a cidade, circulando-se por outras ruas, passando em algumas casas e dançando-se a sussa. Após uma breve parada na praça da igreja, o ritual termina na casa da rainha ou na casa da festa.

Quando a noite chega a rainha “nova” e seus familiares aguardam em sua casa a chegada da rainha “velha” para em cortejo levá-las até a igreja. Antes, porém, do ritual de coroação o rei e a rainha caminham em cortejo pelas ruas da cidade, acompanhados de uma multidão entusiasmada. Novamente reporto-me a Campos (1988, p. 49-50) que assim descreve este ritual:

O rei e a rainha caminham em cortejo pela cidade, respeitando-se a mesma etiqueta existente entre o Imperador novo e o velho. À noite da mesma maneira que no caso do Imperador, os acompanhantes do cortejo levam pequenos fachos feitos de taquarinhas onde se enrola um pavio longo, feito de algodão fiado, e mergulhado na cera quente, de maneira a que esta após secar, endureça em toda sua extensão. Este tipo de iluminação, muito eficiente, e de bonito efeito no conjunto do cortejo, exige mais um esforço preparatório das festas: além da necessidade de se cortar no mato as taquarinhas e prepará-las do tamanho certo, é preciso colher o mel; [...] fiar o algodão e usá-lo cuidadosamente para o pavio.

Acompanha, ainda, este ritual uma banda de música composta de vários instrumentos, tais como: zabumba, triângulo, sanfona e um instrumento de sopro, além dos fogos de artifícios.

Em frente à igreja dá-se o ritual de coroação da rainha, que consiste no momento em que o rei e a rainha do ano anterior transferem a coroa para o rei e a rainha atuais. Este ritual é intermediado pelo padre local e autoridades religiosas, sendo o padre responsável por fazer a coroação e abençoar o novo rei e a nova rainha. Gomes (2004, p. 38-39) assim descreve este momento:

Ao chegarem na porta da igreja são recebidos pelo sacerdote, ajoelham-se no umbral da porta e o padre os abençoa, retira a coroa da Rainha e do Rei que estão entregando a festa, em meio a umas orações próprias para o momento. Com o mesmo gesto coroa os novos festeiros, depois os fazem beijar um crucifixo, entram na igreja e começa a celebração.

Terminada a celebração, as duas rainhas e os dois reis retornam em cortejo pelas ruas da cidade até a casa da festa. Lá rainhas e reis sentam em um trono para receber as homenagens por parte dos participantes da festa.

Na manhã do dia seguinte, a rainha recebe a visita dos congos⁴ e das taiêiras e juntos tomam café. Posteriormente, sempre em cortejo, a população acompanha o rei e a rainha à missa de Nossa Senhora do Rosário, pelas ruas da cidade, saindo da casa da rainha em direção a igreja, acompanhados com o som e cores africanos dos congos e das taiêiras. (fotos 11 e 12).

Relatos deixados por Frei José Audrin (1963, p.125) sobre os congos na festa de Nossa Senhora do Rosário são explicados assim:

Ouvirmos, muitas vezes, ressoar os tambores do Congo [...], frente ao cortejo do rei e a Rainha do Rosário dançavam freneticamente os filhos e netos dos libertos pela Lei de 13 de Maio. [...] Eram sempre negros retinhos, trajando, porém, luxuosas indumentárias [...] Reserva-se essa dança aos homens de cor que se apresentam em trajes de cores berrantes, com capacetes de penas de ema na cabeça, e nas mãos instrumentos primitivos, feitos de cantos compostos de palavras ininteligíveis, durante as suas intermináveis evoluções. Os Congos têm por missão para formar o cortejo especial da rainha, rodeando-a na sua ida e na volta para casa, com numerosos movimentos coreográficos e cantigas bizarras, reminiscências truncadas das melopéias trazidas das costas africanas.

Esta também é a posição de Mário de Andrade (1965, p. 316) que associa a dança dos congos a rituais africanos antigos de coroação periódica de seus reis. Para ele, o congo faria referência a acontecimentos históricos de África, como por exemplo, as lutas e embaixadas entre força de um rei Coriongo e uma rainha Ginga.

Por sua vez, Nina Rodrigues (1988) desenvolveu uma longa pesquisa sobre os africanos no Brasil, no final do século XIX. Os dados arrolados pelo autor apontam a existência do Rei do Congo, em Pernambuco, já em 1706. Encontra-se, também em sua obra referências à festa de Nossa Senhora do Rosário, com participação ativa do Rei do Congo.

O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde tempos coloniais, confiado no Brasil aos negros bantos. Era desta confraria religiosa, deixada como partilha exclusiva aos negros, que os reis de Congo tiraram a sanção divina da sua investidura, como, na licença dada pelas autoridades brancas à sua eleição, iam buscar a sanção temporal do cargo. Em todo caso, era por força da sua dignidade de juízes da festa da invocação do Rosário que os reis de Congo se investiam nas suas funções majestáticas e por ocasião dessas festas se coroavam. (p. 32-33).

⁴ - As congadas acontecem em diferentes festas do estado de Goiás. O grupo do congo é a menor unidade de dança da Congada. Cada grupo de congo é denominado de terno e o agrupamento de todos os ternos é a Congada. O trabalho *A Festa do Santo Preto*, do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, é um exemplo importante de pesquisa sobre essa festa.

Vários estudos destacam que na estrutura ritual das cerimônias de reinado, a rainha e o rei congos representam as nações negras da África. Ao estudar as festas de Monte do Carmo, Campos (1988, p. 50-51) faz uma descrição sucinta sobre os congos

O grupo de congo não é fixo e organiza-se especialmente para a festa. Vão em pares, em duas filas, num conjunto de 8 a 12 homens, à frente do quadrado onde estão o rei e a rainha. Sobre a calça e camisa habituais, vestem saias e uma roupa curta, feitas ambas de tecidos brilhantes e coloridos, com detalhes contratantes. Trazem a cabeça enfeitada, invariavelmente com uma coroa feita de papel prateado ou mesmo plástico, ornamentada com pena; às vezes, acrescentam guirlandas de papel crepom. Como instrumentos, usam o pandeiro, a caixa, reco-reco e o ganzá, fabricados com uma cabaça. O canto é alusivo à ocasião, repetindo-se constantemente: *eu vou eu vou. Iremos prá igreja com Deus Nosso Senhor (ou louvar Nosso Senhor)*. Dançam ritmadamente, com evoluções das filas e passos laterais, para frente e para trás caracterizando-se como uma das danças que Mário de Andrade chamou de dramáticas.

Silva (2001, p. 47) em seu livro *O som secular do Carmo*, também descreve que “os congos e as taieiras trazem consigo fatores que representam a alegria, harmonia, fé e reverência à ocasião, repetindo-se constantemente. “Ei quem festeja no ano? É Senhora do Rosário (bis)”.

Foto: Noeci Carvalho



Fotos 11 e 12 - Congos e taieiras durante o Cortejo da Rainha e do Rei de Nossa Senhora do Rosário – Julho /2008

Para aquelas pessoas que direta ou indiretamente presenciam os festejos de Monte do Carmo, como era o meu caso, que estava na condição de observadora⁵, tentando entender os rituais, percebe-se, na tentativa de captar as emoções dos momentos vividos e ritualizados pelos participantes, que um fator importante naquele contexto é a manifestação de continuidade que os rituais denotam. Digo isso em relação aos diálogos informais que observei, os quais expressam o sentimento de orgulho relacionado ao processo de continuidade histórica.

No campo do patrimônio cultural, Aloísio Magalhães (1977, p. 51) salienta que uma cultura é avaliada no tempo e se insere no processo histórico não só pela diversidade dos elementos que a constituem, ou pela qualidade de representações que dela emergem, mas, sobretudo, por sua continuidade. Esse autor argumenta que essa continuidade comporta modificações e alterações num processo aberto e flexível, de constante realimentação, o que garante a uma cultura sua sobrevivência.

Ao estudar as festas na cidade de Goiás, antiga capital do Estado, Brandão (1977), procurando descrever as representações ideológicas de negros e brancos, fornece uma explicação das relações sociais dos remanescentes dos africanos que foram levados para as minas de ouro do planalto central do país. Neste estudo o autor dedica uma atenção às relações interétnicas entre negros e brancos naquela sociedade e de modo especial focaliza as representações dessas relações através do ritual “dos pretos”. Através das falas de atores sociais, Brandão observa que quando interrogados a respeito do congo, as pessoas oferecem informações imprecisas. Até mesmo os que participam da dança ou que assistem desde criança declaram pouco a respeito do ritual e normalmente fazem recomendações para consultar outros informantes. No entanto, o autor elenca alguns pontos sobre os quais, segundo ele, existe alguma concordância:

Há uma notável conformidade em atribuir o congo aos negros, desde os primeiros escravos trazidos à região para a lavra do ouro. Tanto os assistentes mais velhos quanto os dançadores mais antigos são incapazes de recordar nomes, datas e lugares necessários a uma a uma explicação precisa sobre a origem da dança. Para a maior parte das pessoas da cidade, ele veio da África trazido diretamente pelos primeiros escravos. Os mais velhos quase sempre afirmam terem ouvido de seus pais e de seus avós, que desde quando existe a cidade, já os congos saíam às ruas por ocasião das festas do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora do Rosário. (1977, p.158-159).

⁵ Em 2002 participei pela primeira vez dos festejos de Monte do Carmo. Em julho de 2008 participei novamente dos festejos, permanecendo durante uma semana naquela cidade, porém ainda não desenvolvi a pesquisa de campo, isto é, ainda não dialoguei com as minhas fontes a ponto de problematizar o meu objeto de estudo.

Brandão (1977) argumenta que a evidência de os congos serem de origem africana está associada ao próprio nome de países da África. No entender do autor, essa característica manifesta-se na representação da memória de lutas entre facções de negros de reinos e a permanência de palavras e expressões possivelmente africanas, as quais nem os mais velhos conseguem decifrar.

O mesmo autor destaca que os dançadores do congo guardam e transmitem de uma geração para outra o conhecimento e os saberes do ritual: as danças, a coreografia de simulação de luta e suas falas. Entretanto, Brandão admite que sejam os brancos letrados e assistentes os que conservam um conhecimento considerado mais elaborado referente às origens e às relações que o ritual mantém com outros similares e com as festas em que é apresentado.

As narrativas de Brandão, quanto à promoção e ao comando das festividades, reportam ao que observei nos festejos de Monte do Carmo, quando em julho deste ano participei, na condição de pesquisadora, daquele ritual. Para explicar melhor enfatizarei os sermões do sacerdote no dia da missa final de Nossa Senhora do Rosário. Em seus sermões, o sacerdote destacou a importância de se manter a ordem e o respeito no cortejo da rainha de Nossa Senhora do Rosário, por isso os congos não deveriam executar tal brincadeira de Tambores, que era praticada em anos anteriores porque moralmente falando não condizia com o ritual dos congos. Nessa altura, os sermões do padre deixam bastante claro quem deve comandar as festividades, o que deve ou não ser praticado no ritual; nesse caso a igreja deve dar a orientação, pois está revestida de autoridade por ser representada pelas autoridades religiosas. Observei, posteriormente, através das conversas informais, que várias pessoas não gostaram dessa medida adotada, argumentando que as brincadeiras que os congos faziam com os tambores era o que havia de mais bonito e divertido no ritual do cortejo da rainha.

Diante de tal intervenção numa tradição secular, recorro novamente a Brandão (1977, p. 170) que chama atenção para o processo dos 'rituais de oposição', tais como o samba e o batuque, capoeiras e cultos afro-brasileiros, que foram proibidos pelos senhores e patrões brancos e praticados às escondidas. A análise que o autor faz é de que os congos, como um tipo de 'ritual de submissão', são permitidos e controlados pelos brancos e apresentam-se em última análise para eles. Neste sentido, o autor em seu enfoque nos ajuda a refletir sobre os espaços de apresentação desses rituais, como lugares de domínio e controle dos brancos, como se pode verificar neste trecho:

[...] Os rituais de cultos religiosos afro-brasileiros possuem os seus lugares de realização. São espaços simbolicamente escolhidos e preparados, como, por exemplo, os terreiros de umbanda. São áreas de domínio imediato de negros ou de “pessoas de cor”. Os brancos, quando interessados ou participantes, vão a esses lugares. Para o caso dos congos, o “lugar dos negros” é tão somente o dos ensaios. Quando saem às ruas, os dançadores deslocam-se entre espaços urbanos de controle direto dos brancos, e vão às casas das “pessoas de bem” ou aos lugares públicos sob seu controle. Mesmo quando dançam na igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Negros, subordinam-se ao comando de religiosos com poder de decisão não limitado àquela igreja e àquele ritual. (BRANDÃO, 1977, p. 170-171).

Reside aqui, portanto, uma questão importante na compreensão do ritual dos congos e no entender de Brandão (1977) “a dança dos congos é um ritual que se conserva e realiza em uma circunstância definidamente interétnica e dentro de uma contradição evidente”.

Parece paradoxal, mas diante da análise sobre a dança realizada por Brandão ressalto a semelhança de valores ideológicos, pois parafraseando este autor, os negros participantes da dança do congo em Monte do Carmo conseguem marcar publicamente sentido de identificação étnica, sob a condição de subordiná-la, em última instância, ao controle de uma ordem e dos valores dos brancos, aos quais prestam homenagem com o próprio ritual. Tal interpretação reforça a tese de que os brancos, através da utilização de seus santos, sacralizam sua devoção também por essa via, contribuindo para a predominância sobre os rituais negros.

Para melhor conhecimento do tema, Brandão (1977) assinala que outros estudiosos, a exemplo de Pohl, na tentativa de construir uma história da época, apontam descrições semelhantes, onde as constantes do ritual são a tolerância dos brancos e a atribuição de uma realeza fictícia ao “rei de congo”.

Outra demonstração de comando que observei nesta mesma missa foi com relação ao processo de escolha da rainha e do rei de Nossa Senhora do Rosário. O sacerdote anunciou que haviam decidido que a partir do próximo festejo a escolha seria através de sorteio semelhante ao do imperador do Divino Espírito Santo e não da forma como acontecia anteriormente, através de uma escolha em razão de promessas.

Nessa altura, com relação à presença e a participação de negros na festa de Nossa Senhora do Rosário, em Monte do Carmo, através de depoimentos de moradores da cidade, Gomes (2004, p.79) mostra que a relação entre congos e brancos também era e continua sendo hierarquizada. Aproprio-me das narrativas de uma de suas depoentes que fornece informações significativas a esse respeito:

Na época da escravidão, os congos eram proibidos de entrarem na igreja, mesmo levando em cortejo a Rainha nos dias da Festa, não entravam na igreja, eram discriminados. [...]. Existe na igreja matriz a nave, era onde a elite participava das celebrações, os congos ficavam de prontidão lá fora na porta da igreja, ou na parte lateral. Até hoje nesta parte lateral as pessoas de cor preta, ou de condições pobre do Carmo, não sentam nos bancos da nave da igreja. Se observar nos dias de festa, vêem eles lá, sentados. Os congos começaram a participar das celebrações, entrando pra ficar ao lado do trono real, no pé do altar, foi de uns tempos pra cá. Mas mesmo assim, uns anos atrás, teve um pai de uma rainha que não queria que os congos entrassem, ficassem lá fora, como antigamente, isso eu acho uma discriminação, eles até hoje, alguns deles ainda, sentem discriminados.

Reportando-me uma vez mais à missa de Nossa Senhora do Rosário, ao final da celebração, divulgou-se o nome do rei e da rainha da festa do ano seguinte. Diferentemente de como acontece com o imperador do Divino Espírito Santo, a escolha do rei e da rainha não é feito através de sorteio. Eles se apresentam de forma voluntária e na maioria das vezes é para pagarem promessa. Entretanto, como ressaltai anteriormente, esse procedimento de escolha do rei e da rainha sofreu mudanças, que foram reveladas justamente nesta celebração religiosa.

Após o término da missa, o rei e rainha retornam em cortejo para a casa de festa, onde oferecem a todos os festeiros café com bolo e licor de jenipapo, que foram preparados com muita antecedência e bastante cuidado, em grande quantidade. Concomitante aos comes e bebes, os festeiros dançam animado forró.

Após o almoço ou o café com bolos, o ciclo da festa caminha para o término. No entanto, um novo ciclo já começou a partir do momento em que os novos festeiros (imperador/imperatriz, rei/rainha) foram anunciados, na missa final de Nossa Senhora do Rosário.

Além de toda a amplitude de significados que os festejos de Monte do Carmo apresentam, outra manifestação expressiva é a dança sussa. Campos (1988, p.54) descreve essa dança assim;

A sussa possui elementos das chamadas “danças de rodas”, ou batuque, com dançarinos ao centro, acompanhados por instrumentos de percussão, de origem nitidamente africana, angola-conguenses. São danças envolvendo movimentos impetuosos, até rudes na sua sensualidade, freqüentemente dançadas por mulheres sozinhas. [...]. Na sussa, as mulheres entram provocativamente na roda, aliando a dançarina do momento. Às vezes, os homens também se substituem, mediante o uso do chapéu.

Ao analisar o giro da folia do Divino Espírito Santo a autora referida mais uma vez descreve a dança enfatizando os movimentos insinuantes e provocativos das dançarinas e dos dançarinos, como podemos observar no trecho a seguir:

Cantadas as rodas, toca-se a sussa, em que, ao ritmo marcado do tambor, um homem e uma mulher bailam no meio da roda, em movimentos de fuga e aproximação, numa espécie de desafio, a mulher em passos miúdos, sobretudo graciosos, mão à cintura ou às costas, girando e girando, e o homem, sapateando, com força, se acercando dela e em alguns momentos se afastando. Tem-se as vezes a impressão de uma provocação aberta de um ao outro; em outros instantes, uma defesa e um recuo. Homem mulher parecem se relacionar numa disputa igual, realizando coreografias muito distintas. As mulheres mais hábeis equilibram uma garrafa na cabeça, movimentando-se rapidamente.

Para os dançarinos e dançarinas, a sussa é identificada como sendo de origem africana. As letras das músicas são breves, constituindo-se no máximo, normalmente, por dois refrões provocativos e repetidos várias vezes. “É hoje, é hoje que a paia da cana voa. É hoje, é hoje que ela tem que voar”. Ao som do ritmo rápido dos tambores, num repicado forte os pares dançam a sussa. (fotos 7, 8, 9, 10 e 13).

Silva (2006), um dos poucos pesquisadores dessa dança, também admite que o círculo ou a roda da sussa remete às simbologias ligadas a cosmovisão da religiosidade africana. Os estudos deste autor sobre a sussa acrescentam-nos mais algumas características dessa dança:

[...] para se cantar e dançar a sussa, seja de modo livre, como na festa do Divino Espírito Santo, em que as pessoas dançam livremente, no salão ou no terreiro, ou como no Tambor da Caçada da Rainha, onde essa prática se dá nas ruas, no percurso do cortejo, forma-se um círculo, ou seja, uma grande roda, onde os pares rodopiam freneticamente, todos juntos ou modo alternados. Os moços nesse momento profanam ludicamente, as regras do giro, e cortejam acintosamente as damas. [...] O homem, normalmente, gira em torno da dama, fazendo sapateados, baixando a cabeça e abrindo, como um pássaro grande, os braços tentando colher para si, a “fêmea”. Esta, por sua vez, desvia-se das investidas do parceiro, driblando-o. [...] As mulheres, utilizam vestuários como elementos de provocação e sensualidade. A saia rodada é um desses elementos.

O autor sugere uma possível diferenciação entre a sussa apresentada na festa do Divino Espírito Santo e a sussa do cortejo da Caçada da Rainha, ponderando que a “sussa é uma prática cultural carregada de simbologias e representações que transita no interior das duas festas, tanto na festa do Divino, como no Cortejo da Caçada da Rainha. Porém, há uma profunda” [...] diferença entre elas.

Nos mais variados espaços onde acontece as apresentações da sussa, verifica-se que além do aspecto “profano”⁶ que a dança denota pode-se ver, ainda, a expressão de uma espécie de resistência negra e também de orgulho. A expressão corporal na sociedade brasileira é uma forma de linguagem e, como tal, comunica e informa

⁶ Porque viola dogmas do catolicismo apostólico romano.

também sobre as relações raciais. Nessa altura, a dança também pode ser pensada como uma expressão de reconhecimento das raízes africanas, assim como de reação, resistência e denúncia contra o racismo.

Michel Agier (2001, p. 28) em seus estudos sobre as “narrativas identitárias” decorrentes da diáspora africana e as estratégias políticas e culturais dos negros na América Latina observa que nos desfiles das famílias Angulo e Quinões durante as aberturas do pequeno carnaval da cidade de Tumaco, no litoral do Pacífico Sul colombiano, tornavam-se os representantes do paganismo local e de uma resistência negra.

Esse é um aspecto que nos faz deduzir que esta dança não se perdeu totalmente na experiência da transculturalidade, mas foi ressignificada nas experiências locais. A dança sussa é, assim, o resultado contemporâneo de ritmos e sons que foram misturados e reconstruída ao longo do percurso histórico, configurando uma identidade entre os participantes e os apreciadores, como bem argumenta Hall (2000, p. 108)

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discurso, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação.

Também a respeito desse caráter dinâmico e de múltiplas ressignificações, Michel Agier (2001, p. 12) faz referência a pesquisa de Clyde Mitchell (1956) sobre a dança kalela e o sentido da etnicização em uma cidade mineira do Copperbelt, na Rodésia do Norte; o autor salienta que a

A dança kalela é exemplar dessa análise da relação construída entre identidade e cultura [...]. É assim, o resultado bastante contemporâneo de todas essas informações – misturando caricaturas e roupas [...], ritmos e sons – que reunidas, produzem uma dança “étnica [...] nos termos de então se tornou uma categoria híbrida [...].

Nessa linha de pensamento, podemos dizer que a dança sussa também pode ser pensada na perspectiva da teoria cultural contemporânea, uma vez que o processo de formação da cidade de Monte do Carmo desencadeou o contato entre diferentes identidades, especialmente indígenas, africanos e portugueses. Silva (2000) argumenta que estas histórias de ocupação, como por exemplo, nos casos da diáspora forçada dos povos africanos por meio da escravização, trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada. Nesta mesma perspectiva, Arruti (1997) aponta “uma reapropriação de velhos

modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins, em que o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade”.

Foto: Noeci Carvalho



Fotos 13 - Dançarinos dançando Sussa – Julho/2008

Desde a escravidão, a mulher e o homem negro convivem com o desafio de desconstruir o olhar negativo sobre si, particularmente sobre a sua cor e o seu corpo. Um olhar que impregnou as várias técnicas corporais desenvolvidas pelos descendentes de africanos. A dança é uma delas. Esta, considerada de importância fundamental para os ancestrais africanos, assume, com base no contexto da escravidão e do racismo, outros contornos, significados e sentidos (GOMES, 2006, p. 371).

Gomes (2006, p.21) salienta que no Brasil a construção das identidades negras passa por processos complexos e tensos. Essas identidades foram e têm sido ressignificadas, historicamente, desde o processo da escravidão até as formas sutis e explícitas de racismo, à construção da miscigenação racial e cultural e às muitas formas de resistência negra, num processo tenso de continuidade e recriação de referências identitárias africanas. É nesse processo que o corpo se destaca como veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação. A dança como ícone identitário e expressão de resistência se destaca neste processo de releituras culturais.

Por isso, a discussão sobre a apropriação cultural do corpo não pode ser feita sem levar em consideração o contexto histórico, social e etnográfico no qual os sujeitos da pesquisa estão inseridos. Assim, ao observar o significado do corpo na vida de dançarinos e dançarinas, poderemos entender alguns comportamentos que foram culturalmente apreendidos a partir da interação entre negros, brancos na cidade de Monte do Carmo.

Apesar das contradições e mesmo tendo sido “plantada” e/ou “replantada” em condições adversas, a africanidade recriada no Brasil e que compõe a identidade do negro brasileiro continua sendo uma característica marcante. A planta originada dessa raiz certamente não terá a mesma aparência que o tubérculo que a originou, mas ambas continuam sendo parte uma da outra, e uma não subsiste sem a outra. É assim que se dá a relação entre o negro da diáspora, o corpo e a herança cultural africana (GOMES, 2006, p.199).

As identidades negras são entendidas como um processo construído historicamente em uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial. Como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o outro, no contraste com o outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo. Como salienta Souza (1990, p.77), ser negro no Brasil é tornar-se negro. Assim, para entender o “tornar-se negro” num clima de discriminação, é preciso considerar como essa identidade se constrói no plano simbólico. Refiro-me aos valores, às crenças, aos rituais, aos mitos, à linguagem, à expressão corporal.

A dança deve ser entendida como uma das formas possíveis de representação, que pessoas ou classes sociais utilizam para expressar suas experiências e vivências. As formas de expressão corporal, entretanto, estão impregnadas por experiências, lutas, sobrevivências, relações econômicas e de poder, entremeadas dos fazeres cotidianos, mas também da quebra dele, ora se desfazendo de acordo com as circunstâncias históricas, ora se refazendo de acordo com os interesses coletivos.

Assim, ao observar o significado social da sussa penso que é possível perceber que, junto às análises historiográficas sobre a construção das identidades negras, é necessário também construir interpretações que nos ajudem a entender as estratégias individuais desenvolvidas pelos negros na construção e reconstrução do seu processo identitário.

As singularidades culturais são dadas também pelas posturas, pelas predisposições, pelos humores e pela manipulação de diferentes partes do corpo. Por isso a

sussa é importante para pensar os processos de construção e reconstrução identitárias em Monte do Carmo.

Os espaços festivos onde a sussa acontece são espaços corpóreos, estéticos e identitários e que contribuem para refletir um pouco mais sobre a complexidade e os conflitos das identidades negras. Nestes espaços, a sussa vista socialmente como o estigma da vergonha, é muitas vezes transformada em símbolo de orgulho. Assim, estes espaços de manifestação da sussa poderão revelar dimensões importantes a respeito da construção das identidades negras e como as relações identitárias têm sido construídas e reconstruídas historicamente na sociedade carmelitana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. 2001.

ALENCASTRE, José M. P. de. *Anais da Província de Goiás*. Goiânia: SUDECO, 1979.

ANDRADE, Mário. Os Congos. In: *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins, 1965.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”*: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. 1997.

AUDRIN, José Maria. *Os sertanejos que eu conheci*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1963.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos*. Goiânia: Universidade de Brasília, 1977.

CAMPOS, Marta Silva. *As festas do Carmo*. São Paulo: Gráfica Lider / COMSAÚDE, 1988.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Elvanir Matos. *Rosário dos Congos na Festa do Carmo*. Porto Nacional: Pote, 2004.

HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133.

MAGALHÃES, Aloísio. *E Triunfo?: a questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho/Nova Fronteira, 1997.

MAGALHÃES, Marcos. *As Gerais dos congadeiros*. Itapeceira, MG: Associação do Reinado do Rosário / Minc / Petrobras, 2004.

MATOS, Raymundo José da Cunha. *Chorographia histórica da Província de Goyaz*. Goiânia: Líder, 1979.

MOURA, Antônio de Paiva. *Turismo e festas folclóricas no Brasil*. In: Turismo e Patrimônio Cultural. Pedro Paulo Funari e Jaime Pinsky (Orgs). São Paulo: Contexto, 2003.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional / Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

SAINT HILAIRE, Auguste de. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*. São Paulo: Nacional, 1944.

SILVA, Everton Francisco da. *Sussa e Tambor: heranças da cultura negra, nas festas do Carmo*. (Trabalho de Conclusão do Curso de História). Porto Nacional: UFT, 2006.

SILVA, T. Tadeu da. *A produção social da identidade e da diferença*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 73-102.

SILVA, José Carlos Ribeiro da. *O som secular do Carmo*. Gurupi: Cometa, 2001.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 7-72.