

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

**CONGADOS, CAPITÃES E CURADORES: MALES, PROTEÇÕES E  
PRÁTICAS DE CURA EM ITAPECERICA – MG**

**Talita Viana Neves**

**2014**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

**CONGADOS, CAPITÃES E CURADORES: MALES, PROTEÇÕES E  
PRÁTICAS DE CURA EM ITAPECERICA – MG**

**Talita Viana Neves**

**Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia  
Social da Universidade de Brasília como  
um dos requisitos para a obtenção do  
título de mestra.**

**Orientadora: Professora Dra. Juliana  
Braz Dias**

**2014**

**CONGADOS, CAPITÃES E CURADORES: MALES, PROTEÇÕES E  
PRÁTICAS DE CURA EM ITAPECERICA – MG**

Talita Viana Neves

Orientadora: Professora Dra. Juliana Braz Dias

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção do título de mestra.

**BANCA EXAMINADORA:**

Profa. Dra. Juliana Braz Dias (Presidente) – DAN/UnB

Profa. Dra. Soraya Fleischer – DAN/UnB

Prof. Dr. Daniel Bitter – UFF

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos – DAN/UnB (suplente)

*Para o Moçambique do Tonho Pretinho, guarda de mestres.*

*Para Luciane e Olívia, companheiras de jornada. Onde quer que estejamos.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho por me receberem com tamanho afeto. Em especial à Dona Lena, Tonho, Deco, Déia, Dona Nenzinha, Edna, Marcelo, D’Arc e Fernanda. A experiência no Moçambique me transformou para sempre. Agradeço também aos guias e aos escoras por me permitirem realizar este trabalho.

À minha mãe, Luciane, pelo apoio tão presente a todo tempo. À minha irmã, Olívia, por me resgatar nos momentos de maior ansiedade, me trazendo sempre alegria e confiança. Ao meu pai, por acreditar que tudo sempre dá certo.

Ao Sebastião, por ter me apresentado ao Moçambique! Agradecida também pelo convívio diário e pela troca de idéias. Ainda, por ter permitido incorporar parte de suas gravações dos cantos do Moçambique nesta dissertação.

Agradeço aos amigos queridos que muito contribuíram para esta dissertação: à Raysa Martins, pelas leituras críticas dos meus primeiros escritos – e, claro, por cada hora feliz que passamos juntas; à Clarissa Ulhôa, pelas sugestões de bibliografia e conversas sempre tão instigantes; à Thallita Grande, pela leitura de meus capítulos na reta final deste trabalho; à Carolina Santos, para além da amizade de outros tempos, pelas fotografias que integram esta dissertação.

Aos outros amigos queridos que, justamente por serem tão queridos, me proporcionaram dias alegres e espaços de conversa que, assim, contribuíram para o bom andamento da pesquisa e escrita. Em especial, à Cassianne Campos, Christina, Ana Cândida, Andréa, Larissa, Marília, Amanda, Bruna, Rafael e Renato.

Aos amigos do mestrado, por nosso crescimento juntos! Agradeço especialmente ao Igor, ao Francisco, ao Alexandre, à Kris, à Mariana, à Paloma, à Thais e ao Guilherme.

Agradeço à Dalila e ao Antônio, pelo cuidado enorme nos meus primeiros meses em Brasília. E mais uma vez à Raysa, Cassianne, Andrea e Larissa, desta vez por me receberem na SQN 405 quando eu ainda não tinha moradia!

Agradeço aos professores do DAN / UnB, pela formação teórica. Em especial à Soraya Fleischer, Antonádia Borges, Carlos Sautchuk e Guilherme Sá, pelas provocações teóricas e metodológicas.

Agradeço à Juliana Braz Dias, minha orientadora, pela leitura atenta de meu trabalho. Ainda, pelos questionamentos e sugestões teóricas.

Aos professores Daniel Bitter, Soraya Fleischer e Carlos Alexandre Barboza, por terem aceitado compor a banca de avaliação desta dissertação.

Ao Jorge, à Cris e à Rosa, funcionários do Departamento de Antropologia, por serem sempre tão prestativos e compromissados com o corpo discente.

Agradeço ao Marcos César Rios e ao meu sogro, Sr. Sebastião Rios Corrêa, por tantas vezes me receberem com tamanha gentileza no Hotel Fazenda Palestina, em Itapecerica. E aos funcionários da Fazenda, em especial à Isabel, ao Evandro, ao Arnaldo e ao Paulo.

Finalmente, agradeço ao CNPQ pela concessão da bolsa de estudos, fundamental para a realização desta pesquisa.

## RESUMO

Esta dissertação é fruto de pesquisa etnográfica junto ao Moçambique do Tonho Pretinho, de Itapecerica – MG. O terno é responsável pelo Reinado de Nossa Senhora do Rosário da Boa Viagem (bairro rural do município) e também frequenta outras festas da região. A dissertação enfoca a constante ameaça do mal e as práticas realizadas pelo grupo para mantê-lo afastado, tanto na dimensão das festas quanto na vida ordinária. O tempo da festa apenas potencializa elementos que são constitutivos do cotidiano; neste sentido, analisa-se os reinados como necessariamente interligados à cosmologia dos integrantes do Moçambique. A presença do mal, embora mais intensa na dimensão da festa, constitui uma preocupação diária. Destarte, faz-se necessário a realização de benzimentos e outras práticas de cura para sua retirada e restituição do equilíbrio. Os capitães do Moçambique são os responsáveis por estas práticas e o poder necessário para sua realização é o mesmo que os permite cumprir suas responsabilidades como capitães. A partir de uma mirada para estas práticas e para a cosmologia da qual fazem parte, alcança-se uma noção de saúde que implica no equilíbrio entre as várias dimensões que compõem a vida social, tais como as relações interpessoais e o mundo do trabalho.

**Palavras-chave:** congado; rituais; práticas de cura; entidades; Minas Gerais.

## ABSTRACT

This master's thesis is a result of an ethnographic research conducted with the Moçambique do Tonho Pretinho, in Itapecerica – MG. This group is responsible for the festivities of the Reinado de Nossa Senhora do Rosário in Boa Viagem (a rural district) and it also attends other celebrations in the region. The thesis focuses on the constant evil threats and on the practices carried out by the group to keep evil away, both during the festivities and in ordinary life. The ceremony's period only potentiates the elements already present in daily life; in this sense, the *reinados* are analysed as necessarily interconnected to the Moçambique members' cosmology. Although more intense during the celebrations, the evil presence is a daily concern. Thus, it is necessary to perform blessings and other healing practices for withdrawing the evil and re-establishing equilibrium. The Moçambique captains are the ones responsible for these practices and the power necessary for these accomplishments is the same that allows them to fulfil their responsibilities as captains. The observation of these practices and the cosmology of which they are a part leads to a notion of health that involves the equilibrium of different social life dimensions, such as interpersonal relationships and the world of work.

**Key words:** congado; rituals; healing practices; spiritual entities; Minas Gerais.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introdução .....</b>  | <b>11</b>  |
| <b>1. O Moçambique e o reinado .....</b>                             | <b>26</b>  |
| 1.1. O Moçambique do Tonho Pretinho .....                            | 26         |
| 1.2. O Reinado da Boa Viagem e as festas da região .....             | 39         |
| 1.3. A realeza Conga e os reis e rainhas eletivos .....              | 45         |
| <b>2. Entidades, espíritos e outros seres .....</b>                  | <b>52</b>  |
| 2.1. Os guias e escoras .....  | 52         |
| 2.2. Os espíritos de pessoas que morreram .....                      | 61         |
| 2.3. Bastões, árvores e <i>forças</i> .....                          | 65         |
| <b>3. A festa, os males e as proteções .....</b>                     | <b>70</b>  |
| 3.1. O fechamento do terno e as proteções para sair para a rua ..... | 70         |
| 3.2. Encruzilhadas, porteiras e outros perigos .....                 | 91         |
| 3.3. Os males e seus antídotos .....                                 | 101        |
| 3.4. “A tradição do Reinado é tudo espiritual” .....                 | 106        |
| <b>4. Capitães e curadores .....</b>                                 | <b>111</b> |
| 4.1. Histórias de vida dos capitães-curadores .....                  | 112        |
| 4.2. As benzeções e outras práticas dos curadores-capitães .....     | 127        |
| <b>Considerações finais .....</b>                                    | <b>142</b> |
| <b>Referências Bibliográficas .....</b>                              | <b>144</b> |
| <b>Anexos .....</b>  | <b>149</b> |

*São Benedito fecha sete portas  
São Benedito abre sete portas  
São Benedito sete cadeados  
São Benedito tem sete chaves  
São Benedito feche nosso corpo  
São Benedito feche nosso corpo  
São Benedito jogou chave fora  
A pois eu quero saber:  
Quem vai achar ela aqui agora?*

Trecho de canto do Moçambique do Tonho  
Pretinho

## INTRODUÇÃO

Era agosto de 2010 quando, pela primeira vez, vi o Moçambique do Tonho Pretinho na rua. Eram os dias da festa do Alto do Rosário, no município de Itapecerica, em Minas Gerais. A guarda formada pelos componentes do grupo estava *malhando* – isto é, dançando e cantando – em frente a uma casa; o batido forte das caixas e o som singular dos patangomes e campanhas preenchiam o ambiente. O capitão ia *puxando* os versos e o grupo respondia em coro. Deco, o segundo-capitão, logo percebeu a presença de Sebastião, meu companheiro – que já conhecia havia algum tempo o Moçambique –, e veio nos cumprimentar. Os dois se ajoelharam e, de mãos direitas dadas, se *saravaram*. Logo fomos apresentados um ao outro e não pude deixar de notar que Deco revelava um estado alterado, talvez uma incorporação. Contudo, era o nosso primeiro contato e não cabia qualquer indagação. Fui então apresentada aos demais integrantes e seguimos acompanhando o Moçambique em suas atividades daquela noite.

Anteriormente àquele encontro, eu já havia estado na casa de Tonho Pretinho e Dona Lena – o capitão do Moçambique e sua esposa – em janeiro de 2009. Durante esta viagem para Itapecerica, onde reside parte da família de meu companheiro, tínhamos passado, Sebastião e eu, por percalços na estrada. Em função disso, ele sugeriu uma ida ao *injó* de Tonho e Dona Lena a fim de *olhar* as razões dos contratempos e pedir a eles uma benção. Este foi, efetivamente, o primeiro encontro que tive com Tonho e sua esposa. Eles nos receberam em sua casa e, depois de alguma conversa sobre a vida cotidiana, os reinados e as folias de reis, passamos ao pequeno cômodo onde o casal nos benzeria – o *injó*. Ali tive igualmente meu primeiro encontro com as entidades: o Preto Velho, a Pomba Gira e outros seres que aparentavam fazer o mal. Recebemos orientações e explicações sobre os percalços da estrada e fomos finalmente benzidos. A próxima vez que estaria com eles seria apenas em agosto de 2010, quando viria a conhecer o Moçambique.

Durante o ano de 2011, estive algumas vezes em Itapecerica. Durante estas idas, sempre me organizava para ir à casa de Tonho e Dona Lena, no intuito de ser benzida. Assim, nossa relação foi sendo construída a partir destes *trabalhos* – maneira como os benzimentos e práticas de cura são denominados –, sempre precedidos ou seguidos de conversas sobre os reinados e a vida. A cada encontro, mais eu ia me surpreendendo com a riqueza daquelas

práticas. E, ao mesmo tempo, ia percebendo o quão interligadas elas eram ao Moçambique, guarda da qual Tonho Pretinho é o primeiro-capitão. Foi apenas em 2012, já no âmbito da pesquisa que deu origem a esta dissertação, que comecei a pensar de maneira mais sistemática sobre as práticas de cura realizadas no contexto do Moçambique do Tonho Pretinho.

Acompanhando o Moçambique durante as festividades e participando igualmente das práticas de cura – que acontecem semanalmente –, fui percebendo que a presença do mal se constituía enquanto preocupação central do grupo nas etapas rituais durante as festas, assim como durante os benzimentos. Mais do que isso, havia um *continuum* entre o terno de Moçambique e aquelas atividades cotidianas: as pessoas, as entidades, as práticas e os sentidos de um e de outro precisavam ser observados em conjunto. Os poderes necessários ao capitão para o cumprimento de suas funções na festa eram os mesmos que lhe permitiam exercer as atividades de curador semanalmente. A festa e seus sentidos começavam a se revelar como parte de uma cosmologia e organização social maior que constituem a vida ordinária de meus interlocutores.

\*\*\*

Esta dissertação é fruto de pesquisa etnográfica junto aos integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho, guarda responsável pelo Reinado do Rosário da Boa Viagem, bairro rural do município de Itapecerica – MG<sup>1</sup>. Não se trata de uma pesquisa sobre a festa propriamente dita, mas sobre a cosmologia e as práticas que perpassam tanto as etapas rituais do reinado, quanto o dia-a-dia dos integrantes da guarda, notadamente com relação aos trabalhos de cura e benzimento. As questões centrais que me nortearam em campo dizem respeito à constante presença e ameaça do mal, tanto na dimensão dos reinados, quanto na vida cotidiana dos integrantes do Moçambique: o fato de haver conhecido as práticas de cura ordinárias me revelou que os males e perigos tão presentes no período da festa – tema recorrente na bibliografia sobre congados, principalmente a partir da categoria “feitiço” – tratam-se apenas de uma potencialização de elementos constitutivos da cosmologia e organização social regular

---

<sup>1</sup> A Boa Viagem é um bairro rural de Itapecerica – MG. O município, antiga Vila de São Bento do Tamanduá, nasceu no final do século XVII, parte do ciclo minerador do Estado de Minas Gerais. Itapecerica está a cerca de cento e oitenta quilômetros de Belo Horizonte e possui três distritos – Marilândia, Neolândia e Lamounier – onde também há reinados de Nossa Senhora do Rosário (ver capítulo um). Segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, a população estimada de 2013 é de 22.054 habitantes.

de meus interlocutores. Mais que isso, estes perigos e males acarretam em desequilíbrios no terno e nos dançadores no período da festa, mas não se restringem a esta dimensão espaço-temporal: constituem a principal causa de adoecimentos e desordens de qualquer espécie – como dificuldades no âmbito do trabalho e conflitos interpessoais – na vida ordinária das pessoas.

Neste sentido, esta pesquisa tem como eixo central o Moçambique do Tonho Pretinho, sem reduzi-lo apenas à dimensão da festa. Como argumento ao longo desta dissertação, a assunção da guarda por Tonho Pretinho constitui um evento crucial em sua vida, que se interliga a questões de âmbito mais geral que não podem ser olvidadas. Relaciona-se, por exemplo, com um dom *espíritual* e seu *desenvolvimento*, que não se restringe aos papéis exercidos enquanto um capitão: é este mesmo dom, ou *poder*, que lhe possibilita conduzir os trabalhos de cura e lidar diretamente com as potências malfazejas e com as entidades e espíritos de falecidos. A reflexão sobre estas entidades e espíritos também é de grande importância na pesquisa: como veremos, os *guias* e *escoras*<sup>2</sup>, juntamente com *exus bravos* e espíritos de pessoas que morreram, compõem a organização social dos integrantes da guarda e sua presença é fundamental para a compreensão dos males e dos adoecimentos tratados no injó. O campo de pesquisa revela, destarte, uma inseparabilidade das várias dimensões da vida social. Assim, esta dissertação não se circunscreve a um campo específico da antropologia – como a antropologia da religião ou da saúde.

### **Congados, reinados e festas de Nossa Senhora do Rosário**

Os congados são festas de coroação de reis congos em celebrações de devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, Nossa Senhora das Mercês e outros santos de devoção notadamente negra, cujas origens remontam às Irmandades dos Homens Pretos no período colonial (ver MARTINS, 1997; LUCAS, 2002; RIOS, 2005; MELLO E SOUZA, 2006; GARONE, 2008)<sup>3</sup>. Trata-se de uma festa em louvor a santos católicos,

---

<sup>2</sup> O termo *escora* aparece tanto no gênero masculino quanto no feminino em função de ter ouvido ambas as referências de meus interlocutores.

<sup>3</sup> Reflexões sobre as origens ou as matrizes constitutivas dos congados não são objeto desta dissertação. Chamo a atenção, no entanto, para a pluralidade de fluxos e cosmologias envolvidos na manifestação e coaduno com as problematizações de Gustavo Pacheco (2004) acerca da pajelança maranhense e outros cultos de encantados espalhados por todo o Brasil. O autor adverte contra a redução das discussões a processos de aquisição, manutenção e perda de traços culturais – ainda que seja possível falar em paralelismos e na longa e complexa interação entre grupos étnicos e sociais diferentes que resultaram nas diversas manifestações. Para Pacheco, “Descrever os processos de formação histórica [...] de qualquer outra manifestação da encantaria

cultuados juntamente aos ancestrais e às entidades, como os *guias* e os *escoras*. Estes, assim como os espíritos de pessoas que morreram, fazem parte do conjunto de seres que habitam o universo e integram a organização social, tema trabalhado no segundo capítulo.

Os santos têm sua corte composta por rei e rainha congos e rei e rainha eletivos. A realeza conga é perpétua: se o detentor da coroa falece, ela é encaminhada para algum outro membro de sua família. Pode, igualmente, pertencer a uma família e, a cada ano, um membro deste núcleo assume as responsabilidades associadas a essa função. Os reis eletivos são geralmente de promessa, ou seja, se *vestem* de realeza em função de promessa feita à santa<sup>4</sup>. São também denominados *festeiros* e constituem os principais responsáveis pela sustentação material da festa. Geralmente são pessoas de um estrato social mais alto que os integrantes dos ternos e que os reis e rainhas perpétuos e, ainda que não constitua uma regra, também fazem parte da parcela mais branca da população. A realeza conga é principalmente negra e menos provida de recursos materiais. Em alguns reinados na região pesquisada, existem, dentre os reis eletivos, os Reis da Coroa Grande. Eles têm sido a principal fonte de recursos financeiros para a celebração. Junto a isto, também têm sido paulatinamente dotados de maior prestígio, acabando por remeter a um segundo plano os reis e rainhas congos (ver capítulo um)<sup>5</sup>.

Os ternos, também denominados cortes ou guardas, podem ser de vários tipos: moçambique, catopé, vilão, congo, marinheiro etc. Eles trabalham para os santos, tocando, cantando e dançando na rua e nas casas. Cada terno tem fardamento, instrumentos, linhas de canto e dança específicos, ademais de funções na estrutura do reinado. Os cantos são fundamentais na manifestação e exercem papel central na devoção e intermediação com o plano do sagrado. Por meio deles, Tonho Pretinho e seu Moçambique se comunicam com os espíritos dos ancestrais e com as entidades protetoras. Também é por meio dos cantos que o capitão se comunica com os reis e rainhas do congado, e com festeiros e devotos. Durante sua

---

brasileira como fusão pura e simples de traços culturais, através de termos como “sincretismo” ou ‘hibridação’, é fornecer um rótulo cômodo, mas sem grande poder explicativo. Um caminho mais interessante, partindo do pressuposto de que esses processos não foram nunca homogêneos, é tentar identificar de forma mais precisa, a partir dos elementos de que dispomos, as circunstâncias e condições de possibilidade da interação social entre grupos étnicos e sociais diferentes em momentos históricos definidos” (PACHECO, 2004: 40).

<sup>4</sup> Também tem sido comum a coroação de reis eletivos que não fizeram nenhuma promessa, mas que desejam *vestir-se* de rei ou rainha. A expressão *vestir* é utilizada, no contexto pesquisado, como referência a ser um rei eletivo em determinada festa. Por exemplo, ao invés de dizer que alguém será rei naquele ano, diz-se que ele irá *vestir*. Um rei e uma rainha, tanto congos quanto eletivos não precisam constituir um casal. Relewa ressaltar, ainda, que em algumas festas, a corte do Chico Rei também integra a realeza.

<sup>5</sup> Patrícia Brandão Couto (2003) também identificou reis da coroa grande em Bom Despacho - MG, assim como questões semelhantes a esta relativa ao crescente desprestígio da realeza conga.

evolução, o capitão canta os versos e os demais componentes respondem em coro. Os capitães vão tirando os versos para as várias funções – visita aos festeiros, busca dos mordomos para o levantamento dos mastros, acompanhamento de reis e rainhas e cortejo da princesa Isabel.

Atenho-me, no primeiro capítulo, a estas etapas rituais. Vale destacar, contudo, que em se tratando de celebração presente em inúmeras localidades nos estados de Minas Gerais e Goiás e, ainda que não tão fortemente, em outros estados da federação, cada reinado traz especificidades em sua estrutura e sentidos. Minhas descrições e interpretações referem-se, portanto, aos contextos observados.

O mesmo vale para a própria denominação da manifestação: *congados*, *congadas*, *congós* e *reinados*. Estes termos não obrigatoriamente se referem a uma mesma estrutura ritual e complexo de significados, ainda que contenham pontos em comum. Alguns autores, como Mario de Andrade (1982), tentaram estabelecer as diferenças e similitudes aplicadas a cada um. Taís Garone (2008) retoma todo um histórico de discussões acerca destas diferenciações e problematiza a questão em sua dissertação. No contexto pesquisado, a festa é notadamente conhecida como *reinado*, enquanto que o termo *congós* refere-se a um terno específico; *congada* pode referir-se tanto ao grupo de *congós*, quanto ao conjunto geral dos ternos e demais elementos que compõem a celebração, mas não é o termo mais empregado. Em Belo Horizonte – MG e regiões vizinhas, *congado* designa a festa composta pelas guardas, não importando se estão reunidas ou não em irmandades ou vinculadas a um *reinado*. Este, por sua vez, é definido por uma estrutura simbólica que inclui as guardas juntamente com a instauração de um *império* (LUCAS, 2002; MARTINS, 1997).

Como colocado no início desta seção, os reinados são festas de coroação de reis congós em celebrações de devoção a Nossa Senhora do Rosário e outros santos de devoção notadamente negra. Durante a festa, o Moçambique do Tonho Pretinho e demais ternos estão, acima de tudo, trabalhando para os santos, louvando-os e agradecendo pelas bênçãos recebidas (ver capítulo três). Trata-se de uma festa católica na qual interação, contudo, diversas formas de catolicismo. Alguns autores, como Carlos Rodrigues Brandão (1985) e Patrícia Brandão Couto (2003), já chamaram a atenção para o fato de que a convivência na festa entre distintas instituições, catolicismos e grupos sociais é constitutiva dos reinados. Vem daí, portanto, a multiplicidade de cosmologias justapostas, os diálogos em claves distintas, ademais dos conflitos entre as diversas esferas constitutivas da festa – como as repressões por parte da Igreja Católica oficial sobre qualquer prática que não se enquadre em

sua liturgia. A construção desta pesquisa a partir de uma perspectiva interna ao Moçambique, como se verá ao longo da dissertação, ilumina estas questões.

Esta sobreposição de distintas cosmologias nos reinados – sem perder de vista que elas coexistem assimetricamente em termos das relações de poder em jogo – talvez consista em um dos principais motivos pelos quais os temas concernentes à presença do mal e dos perigos no universo da festa apareçam nas pesquisas geralmente circunscritos à noção de feitiçaria e restritos a uma prática de expressão de conflitos entre grupos e capitães. Patrícia Costa, por exemplo, argumenta que:

A disputa entre os ternos manifesta-se de forma marcada durante as festas, envolvendo grupos da cidade e de fora, e tem como importante veículo de expressão a feitiçaria ou magia, categorias nativas utilizadas para referir-se a um conjunto de práticas direcionado preferencialmente à performance do terno a fim de garantir o sucesso da sua apresentação ou o fracasso da apresentação alheia. Dessa forma, envolve os versos, a dança, a preparação dos instrumentos e da comida, bem como as ritualizações iniciais e finais de cada terno (COSTA, 2006: 163).

Outra perspectiva igualmente recorrente é a de que estas práticas teriam ficado restritas a tempos remotos, como observa Brandão (1985) em seu clássico trabalho sobre a guarda de Congos, em Catalão – GO:

Qualquer “brincador” é capaz de relatar uma apreciável sequência de casos antigos de feitiçaria no ritual da Congada. Todos eles terão também pressa em garantir que “isso é coisa do passado” e que, nos dias de hoje, as práticas de feitiçaria foram dominadas pela religião, e as rivalidades entre os ternos deram lugar a uma indiscutível “irmandade”. Mas o lado feitiçeiro do ritual perdura até hoje na memória e nos temores de alguns dançadores de congo (BRANDÃO, 1985: 69).

Não podemos perder de vista que este dado apresentado pelo autor – a pressa dos dançadores em garantir que “isso é coisa do passado” – se relaciona, em alguma medida, com as estratégias utilizadas pelos dançadores para se resguardarem com relação ao tema – seja no

que concerne aos autores dos “feitiços”, seja com referência à Igreja Católica ou a sociedade de maneira geral. Trabalho estas questões no terceiro capítulo.

As reflexões de Patrícia Couto caminham neste sentido:

Conforme pude observar, [...] a tentativa da Igreja em normatizar o Congado com seus preceitos eclesiais é histórica, mas, pelo menos em Bom Despacho e nos demais Congados de Minas Gerais com os quais travei contato, a relação conflituosa e segmentada entre os grupos permanece na atualidade. Quero dizer, a rivalidade entre os grupos de dançadores persiste enquanto característica essencial do Congado. Uma rivalidade de status que se expressa, entre outras coisas, através da demanda, do feitiço e da inveja. Assim, falar do feitiço como “coisa do passado” não é senão um artifício dos dançadores para criar e proteger este espaço de segredo, ou seja, perdendo seu caráter ameaçador, o feitiço não pode ser considerado como algo real e ativo nos valores atuais (COUTO, 2003: 30).

A convivência com os integrantes do Moçambique revelou-me a existência, por trás desta noção de feitiço, de uma complexa forma de estar no mundo. Veja, não pretendo negar a dimensão fundamental destas rivalidades nos reinados (ver, por exemplo, MARTINS, 1997; RIOS, 2005). Argumento em favor de uma perspectiva em que esta noção – que raramente aparece no contexto observado sob a expressão “feitiço” – seja entendida como parte de um universo maior e mais abrangente. As rivalidades e possibilidades de mandar o mal a outrem extrapolam a dimensão dos reinados. Da mesma forma, práticas para puxar o mal e restituir o equilíbrio fazem parte do cotidiano. Os males, no período da festa, diferenciam-se daqueles cotidianos apenas em intensidade.

Por se tratar de uma preocupação (a constante iminência do mal) e de um conjunto de práticas (para manter o mal afastado) restritos a alguns grupos, acrescido ainda o histórico de preconceito e perseguição por parte de alguns segmentos e instituições, torna-se difícil ao pesquisador percebê-los como parte de um todo complexo que envolve, por exemplo, outros seres na organização social e implica em concepções distintas de saúde. Mais que isso, o costume ocidental de fragmentação das experiências, principalmente para fins de análise – almejando separar, por exemplo, o que pertence ao âmbito da religião e o que se insere na

saúde –, inviabiliza a visualização de práticas e sentidos marcadas por um *continuum*, como argumento nesta dissertação.

Insisto, portanto, que não discordo da ideia de que a rivalidade e os desafios entre capitães e ternos são constitutivos dos reinados. Os *pontos*, espécie de charada colocada por um capitão a outro, constituem tema recorrente entre os congadeiros, assim como entre pesquisadores da área. Leda Martins (1997), por exemplo, defende que “[a] história de provocações e desafios é comum no Reinado, principalmente entre grandes capitães, como uma assertiva de poder e de ratificação de autoridade” (1997: 105). Patrícia Couto (2003) nos fornece alguns exemplos de pontos. Trata-se de versos desafiando outro capitão, que deve, neste sentido, decifrá-los. E, enquanto não o fizer, a guarda fica *amarrada* (presa), sem poder seguir. O desafio, no entanto, não se restringe aos versos executados, mas envolve a manipulação de forças, com as quais o capitão desafiado precisa lidar. E daí, portanto, consistir em um mecanismo de disputa de poderes entre capitães.

Argumento que estes poderes dos capitães são igualmente constitutivos dos congados. Como se verá ao longo desta dissertação, em especial no terceiro e quarto capítulos, estes poderes, de cunho *espiritual*, são fundamentais para o cumprimento das responsabilidades atribuídas às guardas de moçambique. Não se restringem, contudo, à dimensão da festa: é este mesmo poder que possibilita a Tonho Pretinho e Deco realizarem as práticas de cura no injó. E é no decorrer destas práticas que visualizamos, com clareza, a cotidiana presença dos males.

### **A construção da pesquisa**

Minha primeira aproximação com a temática dos congados deu-se em 2007, como bolsista de iniciação científica, em uma pesquisa sobre a cosmologia do Reinado de Nossa Senhora dos Fagundes, cujo capitão-mor é seu Júlio Antônio Filho, também capitão da guarda de moçambique<sup>6</sup>. Capitão Julinho, como ele é conhecido, é mencionado em diversos momentos nesta dissertação: para além de colaborar com minhas reflexões relativas às práticas dos capitães, Seu Júlio é também uma referência para Tonho Pretinho, Deco e outros integrantes do Moçambique. Ele frequentou a festa do Alto do Rosário de Itapecerica durante

---

<sup>6</sup> O povoado pertence ao município de Santo Antônio do Amparo. Este localiza-se há aproximadamente 180 km de Belo Horizonte através da rodovia Fernão Dias, no sentido de São Paulo; para chegar ao povoado dos Fagundes existe uma estrada de terra a partir do município e outra, de mais ou menos 10 km, que sai da rodovia em um ponto entre Santo Antônio do Amparo e o município de Perdões.

alguns anos. Em setembro de 2012, o Moçambique do Tonho Pretinho também esteve na festa dos Fagundes.

Capitão Julinho igualmente desenvolve práticas de cura. Meu foco de pesquisa naquela altura, contudo, nunca esteve diretamente voltado para esta dimensão. Apenas durante a disciplina de “Antropologia da Saúde Popular”, ministrada pela professora Soraya Fleischer, dei início a um questionamento sobre estas práticas, revisitando meus dados etnográficos. Foi um exercício de reflexão interessante no qual percebi, ainda, a escassez de produções bibliográficas voltadas para esta dimensão da cura no universo dos congados. Destarte, no segundo semestre de 2012, quando em vias de definir um tema de pesquisa para a dissertação, optei por trazer algumas daquelas questões para o contexto do Moçambique do Tonho Pretinho.



Tonho Pretinho e Seu Júlio Antônio Filho.  
Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Fagundes – MG. Setembro de 2012.

O convívio com Tonho Pretinho, Dona Lena, Deco e demais integrantes do Moçambique, iniciado com os episódios que relato no início desta introdução, foi confirmando minha hipótese da necessidade de extrapolar a dimensão da festa a fim de compreender a constante iminência dos males. Os benzimentos e demais práticas de cura no injó tampouco poderiam ser compreendidos se dissociados dos reinados<sup>7</sup>. Fui percebendo, ainda, que se não voltasse meu olhar para os distintos seres que constituem a organização social, pouco avançaria nas análises: entidades e espíritos se faziam presentes no Moçambique, assim como no injó.

Como se verá ao longo desta dissertação, a presença do mal aparece muito mais nas práticas acionadas com o intuito de mantê-lo afastado. A partir dos rituais realizados na esfera da festa e dos procedimentos executados no injó – como os diagnósticos das perturbações e as práticas de *puxar* –, os males vão se revelando como constitutivos do universo de meus interlocutores. Esta constatação conduz, ainda, a uma concepção de saúde vinculada ao equilíbrio entre as várias dimensões que compõem a vida das pessoas. Os males, provocadores de desordens, constituem, neste sentido, como causas de adoecimentos. E os capitães do Moçambique, a quem denomino capitães-curadores no quarto capítulo, dotados de poderes espirituais, conseguem lidar diretamente com as potências malfazejas, restituindo equilíbrios de toda e qualquer ordem.

Encontrar esta realidade em campo exigiu-me, então, que a encarasse como um todo, lançando mão, assim, de bibliografias e reflexões de áreas distintas da antropologia. Ainda, minha dificuldade em encontrar pesquisas voltadas diretamente para a presença de entidades no universo dos congados me fez buscar estudos relativos à encantaria brasileira (ver capítulo dois). A tentativa de dar conta deste todo complexo que meus interlocutores vivenciam constituiu um importante eixo de minhas estadas em campo, ponto no qual me atenho a seguir.

### **A pesquisadora no Moçambique do Tonho Pretinho**

As relações tecidas entre mim e meus interlocutores foram fundamentais para a construção desta dissertação. O fato de ter conhecido Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco através de meu companheiro, que os conhecia havia algum tempo, é, neste sentido, dado relevante para compreendermos a realização desta pesquisa. Mais que isso, quando

---

<sup>7</sup> Estas práticas acontecem semanalmente, geralmente às quartas-feiras à noite.

efetivamente decidi trabalhar com o Moçambique no mestrado, já havíamos dado início a uma relação de afeto e confiança.

O lugar que a pesquisadora assume em campo – geralmente designado pelas pessoas com as quais dialogamos – influencia igualmente a construção dos dados: dependendo do lugar que ocupamos temos acesso a determinados tipos de saberes e informação – e desenvolvemos determinada compreensão dos fatos. Com relação a isto, cumpre destacar alguns elementos relevantes: primeiramente, o fato de ter bem menos idade que a maioria dos integrantes do Moçambique. Grande parte dos dançadores tem por volta de sessenta anos ou mais, enquanto que eu tinha, durante a pesquisa, perto dos 26 anos e não tinha filhos. Conhecer a guarda na condição de companheira de alguém com o qual os dançadores já mantinham relações também é uma questão que precisa ser problematizada: devido a este fato pude atravessar com mais facilidade algumas etapas concernentes aos primeiros contatos de uma pesquisa. Além disso, cumpre não olvidar que a posição que meu companheiro ocupa na estrutura social em Itapecerica reflete na compreensão que as pessoas têm de mim. Seu pai é dono de um hotel-fazenda no município, estabelecimento bastante distante da realidade dos integrantes do Moçambique. Ainda, seu avô foi patrão do marido de Dona Esmeraldina, umas das brincadoras. Veja: esta breve apresentação de dados já ilumina delicadas questões referentes às assimetrias socioeconômicas entre mim e meus interlocutores. Como se verá no primeiro capítulo, as profissões dos integrantes do Moçambique (ou nas quais se aposentaram) são, em sua maioria, de empregada doméstica, de pedreiro e trabalhos rurais; notadamente como prestadores de serviço.

\*\*\*

O calendário de festas que o Moçambique acompanha inclui, para além das festividades pertencentes ao município de Itapecerica, outros reinados da região (ver capítulo um). As festas que acompanhei foram: Reinado da Boa Viagem (em maio de 2012 e maio de 2013); Reinado do Camacho (agosto de 2012); Reinado dos Fagundes (setembro de 2012); e Reinado do Alto do Rosário (agosto de 2013). Ademais destes períodos, estive em campo, ainda, em abril e outubro de 2013. Participei dos trabalhos no *injó* todas as vezes que estive na cidade nos dias em que eles ocorrem. Embora tenha sistematizado as questões que me norteariam em campo apenas a partir do segundo semestre de 2012, o leitor encontrará

referências a registros realizados anteriormente. Como mencionado, estas questões já me acompanhavam há algum tempo e eu vinha, portanto, realizando anotações.

No decorrer do convívio com o Moçambique, fui convidada a integrar a guarda. Ou seja, vestir o fardamento e participar, de dentro do terno, das etapas rituais. Este convite lançou uma nova perspectiva à pesquisa. Aprender a tocar os instrumentos e integrar o coro dos cantos me permitiu compreender algumas dinâmicas que dificilmente apreenderia de outra maneira. Além disso, estar dentro dos rituais possibilita que reflitamos sobre eles de um horizonte bastante diferente de um observador externo.

Cumprer ressaltar que estive acompanhada em muitos momentos de minha estada em campo. Para além da presença de meu companheiro em diversas situações, na festa da Boa Viagem de 2013, um casal de amigos da Folia de Reis de Inhumas – GO viajou conosco para Itapecerica, a fim de conhecer a festa. Sua presença, como se verá no terceiro capítulo, iluminou interessantes pontos para a pesquisa.

Quero chamar a atenção, ainda, para o tempo passado em campo, o “tempo das perguntas” e o “tempo das respostas”: ainda que tenha podido atravessar com mais facilidade as primeiras etapas de uma chegada em campo, as questões centrais de minha pesquisa constituem temas sobre os quais as pessoas não falam abertamente sem conhecer minimamente seus interlocutores. Neste sentido, a construção de relações de afeto e confiança entre mim e os integrantes da guarda foi central para as compreensões e reflexões que desenvolvo ao longo desta dissertação. Contudo, dada a natureza interpretativa do ofício de antropóloga, ressalto que os argumentos aqui defendidos são de minha inteira responsabilidade.

### **A estrutura da dissertação**

Esta dissertação se encontra dividida em quatro capítulos. No primeiro – “O Moçambique e o reinado” – introduzo o leitor no universo do terno de Moçambique do Tonho Pretinho, assim como nas etapas rituais dos reinados, refletindo sobre o papel *espiritual* desempenhado pela guarda. Paralelamente, apresento o contexto dos reinados do município de Itapecerica e região. Finalmente, atendo-me às etapas rituais do Reinado da Boa Viagem, refletindo sobre os reis e rainhas Congos e eletivos. A partir da apresentação dos diversos atores que constituem a festa, lanço uma reflexão sobre a multiplicidade de maneiras de se vivenciá-la ou, ainda, sobre a existência de distintas festas interagindo concomitantemente.

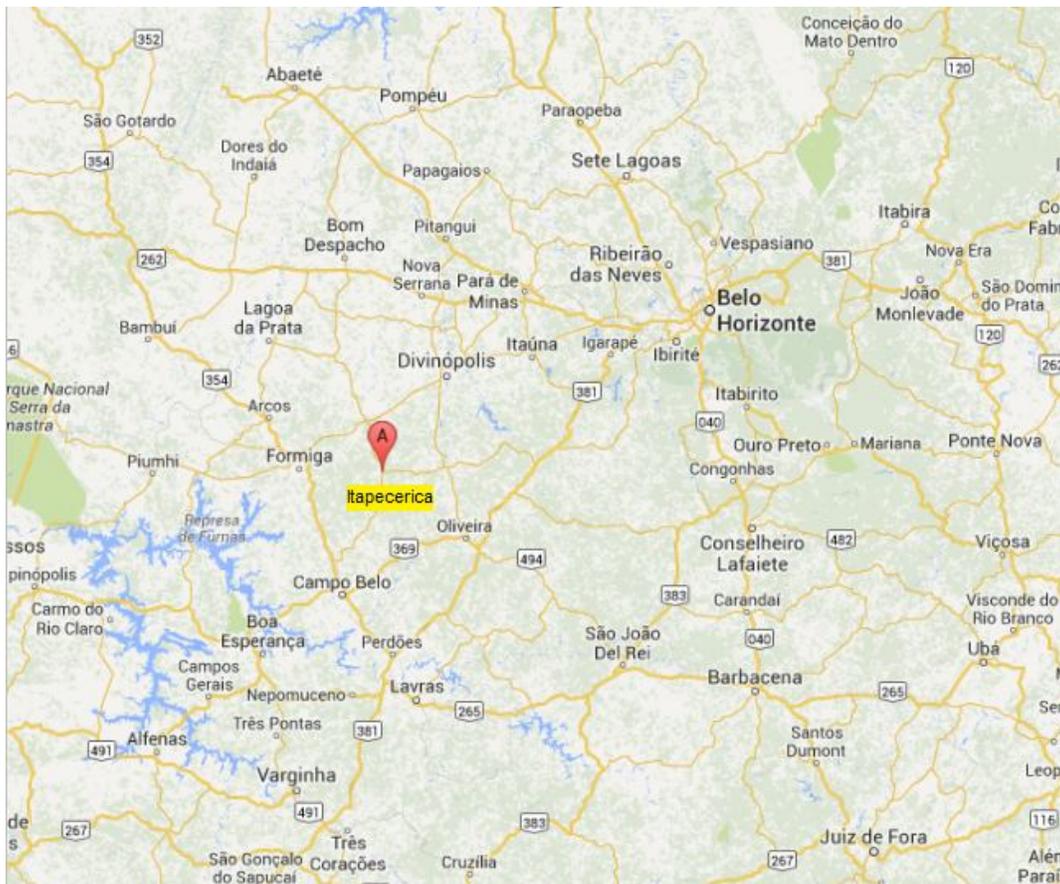
O segundo capítulo chama-se “Entidades, espíritos e outros seres” e nele direciono minhas reflexões para o mundo que os integrantes do Moçambique experienciam. Além dos seres humanos, ele é habitado por guias, escoras e espíritos. E, como se verá, as relações nele constituídas são permeadas de negociações e compromissos mútuos.

Como esboçado nesta introdução, o tempo da festa, compreendido entre o dia em que se levantam as bandeiras e o momento de suas descidas, promove uma potencialização do mundo. Neste sentido, reflito, no terceiro capítulo – “A festa, os males e as proteções” –, sobre a presença de potências malfazejas na esfera dos reinados, apresentando, igualmente, as práticas realizadas pelos capitães e dançadores no intuito de mantê-las afastadas, garantindo a proteção e equilíbrio do grupo. O fio condutor da análise é o ritual de *fechamento do terno*, realizado todos os dias antes do Moçambique sair para as cerimônias públicas. Analiso, ainda, a dimensão *espiritual* dos reinados, em especial dos moçambiques e seus capitães.

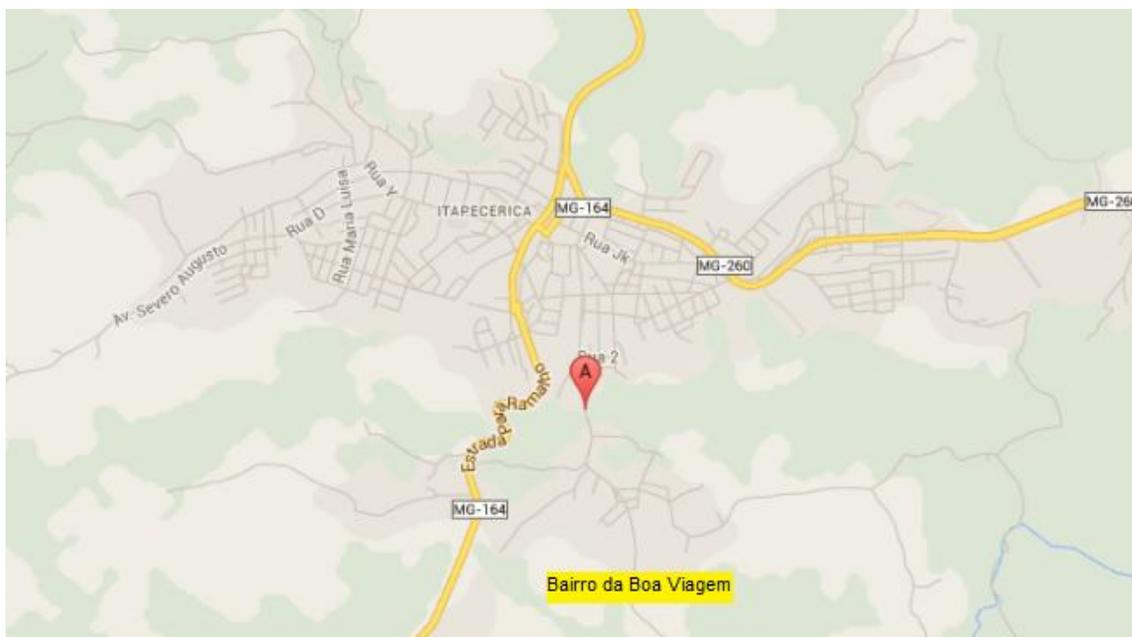
No quarto e derradeiro capítulo desta dissertação, chamado “Capitães e curadores”, lanço uma reflexão, a partir das trajetórias de vida dos capitães do Moçambique do Tonho Pretinho, sobre os elementos que os constituem enquanto tais e, da mesma forma, os tornam curadores. Analiso o *continuum* que marca estas atividades e adentro nos trabalhos de cura realizados cotidianamente pelos capitães. Como se verá, atentar para estes trabalhos permite que visualizemos as mesmas potências malévolas presentes na festa, ameaçando o cotidiano das pessoas e gerando adoecimentos e outros distúrbios. Fornece elementos, ainda, para o argumento da inseparabilidade dos vários elementos que constituem a vida social – como a religião e a saúde –, assim como para que analisemos o reinado e seus significados em consonância com o dia-a-dia dos brincadores. Nas considerações finais, retomo alguns elementos trabalhados nesta dissertação e que apontam, da mesma forma, para novas indagações.

O leitor perceberá, no decorrer da leitura deste trabalho, a presença de alguns desenhos e esquemas explicativos. Eles foram por mim elaborados, por compreender que contribuirão para a visualização dos elementos e movimentos em questão. As fotografias que constam neste trabalho foram realizadas por Carolina Santos, durante a visita do Moçambique do Tonho Pretinho ao Reinado do povoado dos Fagundes, em setembro de 2012. Integra, ainda, esta dissertação um CD anexo contendo três faixas de cantos do Moçambique do Tonho Pretinho.

Antes de passarmos aos capítulos, quero esclarecer ao leitor algumas opções de formatação adotadas na escrita: as expressões oriundas de meus interlocutores, como *injó*, *guias* e *escoras*, se encontram em itálico apenas nas primeiras vezes em que aparecem no texto; trechos curtos de citações e de depoimentos de meus interlocutores se encontram entre aspas; mantive os nomes reais das pessoas com quem dialoguei na realização desta pesquisa; “Moçambique” (com “m” maiúsculo) refere-se ao Moçambique do Tonho Pretinho; “moçambique” (com “m” minúsculo) diz respeito às guardas de moçambique em geral. O mesmo é válido para o termo “reinado”: quando iniciado com “r” minúsculo refere-se aos reinados em geral. “Reinado” (com “r” maiúsculo) refere-se ao Reinado da Boa Viagem.



Fragmento do mapa do Estado de Minas. Fonte: Google Maps



Fragmento do mapa de Itapeçerica – MG.  
O ponto em destaque sinaliza a Estrada da Boa Viagem, que comunica a região mais central do município com o Bairro da Boa Viagem. Fonte: Google Maps

## 1.

### O MOÇAMBIQUE E O REINADO

O Moçambique do Tonho Pretinho é o terno responsável pelo Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Bairro da Boa Viagem, Itapecerica – MG. Tem primazia nos cortejos e cabe a ele conduzir os reis e rainhas Congos e a coroa de Nossa Senhora do Rosário. Além disso, é dele a obrigação pelas cerimônias de levantamento e descida dos mastros. Os demais ternos abrem o caminho e conduzem os reis eletivos. Estas responsabilidades extrapolam as atividades perceptíveis no nível da materialidade – como o encaixe de uma bandeira no mastro e seu posterior levantamento. Aliás, estas são as etapas perceptíveis ao olhar comum, dos não iniciados. Cabe à guarda de Moçambique, em especial a seus capitães, a obrigação de zelar pelo *astral* da festa; isto é, manter em equilíbrio as energias circundantes, afastando qualquer mal e garantindo as proteções. Objetivo, neste capítulo, introduzir o leitor no universo do terno de Moçambique do Tonho Pretinho, assim como nas etapas rituais do Reinado, refletindo sobre este papel *espiritual* desempenhado por ele. Neste sentido, apresento quem são os atores responsáveis por este Moçambique. Paralelamente, insiro-o no contexto dos reinados do município de Itapecerica e região, o que permitirá ao leitor visualizar os diversos trânsitos dos ternos entre as festas. Estes trânsitos revelam redes de compromissos mútuos entre guardas e capitães, assim como permitem entrever rivalidades entre indivíduos e grupos. Em seguida, atendo-me nas etapas rituais do Reinado da Boa Viagem, refletindo igualmente sobre os reis e rainhas Congos – ou perpétuos – e eletivos. A apresentação dos diversos atores que constituem a festa permitirá que reflitamos sobre a multiplicidade de maneiras de se vivenciá-la ou, ainda, sobre a existência de distintas festas interagindo concomitantemente. Como veremos, a presença do mal e as práticas acionadas no sentido de mantê-lo afastado, questões centrais desta pesquisa, constituem preocupações restritas a alguns grupos.

#### 1.1. O Moçambique do Tonho Pretinho

Antônio Geraldo Nascimento, mais conhecido como Tonho Pretinho, herdou este Moçambique de seu tio, Bastião Preto. Foi nesta guarda que ele começou a *brincar reinado* e,

com o passar do tempo, teve sua primeira experiência cantando como capitão. Ocorridos alguns eventos, seu tio decidiu passar o terno para o sobrinho. Na época, Tonho já era casado com Irene Silva Nascimento, conhecida como Dona Lena. Ambos eram *desenvolvidos* quando Tonho assumiu a guarda, o que, segundo ele, foi fundamental para que ele pudesse fazê-lo. No quarto capítulo este dado será retomado, momento em que aprofundo nas histórias de vida de Tonho, de Dona Lena e de Deco, o segundo-capitão do terno.

Tonho é o primeiro-capitão da guarda. Além dele e de Deco, outros dançadores também atuam cantando como capitães, como é o caso de Seu Jurandir, Chicão e Luiz Otaviano. Capitães de moçambiques de outras localidades da mesma forma comparecem eventualmente. No entanto, as responsabilidades de cunho *espiritual*, ademais do gerenciamento da guarda e da tomada de decisões, ficam restritas a Tonho e Deco, juntamente com Dona Lena. Dona Nenzinha parece igualmente ser um esteio para o grupo. Sua opinião é geralmente solicitada, assim como suas avaliações a respeito de questões envolvendo a guarda. Esta diferenciação entre os capitães e suas responsabilidades é central nesta pesquisa: para ser um capitão de moçambique capaz de desempenhar as atribuições espirituais da guarda é necessário possuir um dom e passar por um processo de desenvolvimento. Neste sentido, é importante não perder de vista a diferença entre “ser um capitão” e “cantar como capitão”. Outros integrantes do terno assumem o cantório durante alguns momentos. Isto não significa, no entanto, que estejam cientes das energias e seres circundantes, tampouco lidando diretamente com eles.

Esta dimensão espiritual, que tem relação com o desenvolvimento de Tonho e de Deco, é essencial para a condução do Moçambique, ponto que ficará mais claro no decorrer da dissertação. Aparece, por exemplo, na observação de uma de minhas interlocutoras a respeito da continuidade da guarda, caso Tonho Pretinho ou Deco não possam mais prosseguir. Ela ressaltou o sucesso da parceria estabelecida entre Deco e Tonho chamando a atenção, ademais do apoio mútuo no cumprimento das responsabilidades, para o compartilhamento, por ambos, dos mesmos princípios – “os verdadeiros princípios do Moçambique”. Esta derradeira característica, o que segundo ela os diferencia dos demais capitães, vincula-se à dimensão espiritual. Ela requer a existência de um dom, juntamente com seu desenvolvimento, como veremos no quarto capítulo.

São os capitães que entoam os cantos, que devem ser respondidos pelos demais integrantes do terno. Estes constituem o *cordão* do Moçambique, que inclui, além dos *dançadores* que formam o coro, aqueles que tocam os instrumentos. Ater-me-ei nestes

elementos da música da guarda em seção subsequente. A bandeira, responsável por carregar a bandeira do terno, também faz parte do cordão. Desde que conheci o Moçambique, Dona Esmeraldina é quem desempenha esta função, embora outros dançadores ou pessoas que estejam cumprindo promessa também possam carregar. O meirinho é igualmente parte da guarda e desempenha papéis específicos, notadamente organizativos. Marcelo, quem exerce esta função no Moçambique, é responsável, por exemplo, por estar sempre atento à organização espacial do grupo, às adversidades da rua – como a passagem de carros ou, durante os cortejos, quando os trajetos passam por lugares cheios. Também é ele quem carrega e cuida da *amargosa* do terno – uma cachaça curtida com plantas colhidas ritualmente –, além de guardar o dinheiro recebido nas amarrações.

### **O cordão do Moçambique**

Parte dos integrantes do Moçambique possui laços de parentesco com Tonho Pretinho e Dona Lena. São filhos, irmãos, sobrinhos, netos e primos, além de cunhados e genros. Existem outros núcleos de parentesco formados a partir de dançadores mais antigos, que trazem seus filhos ou netos para a guarda, como é o caso de Dona Nenzinha e sua neta, Milleny. Cumpre destacar que, para além do parentesco em sentido estrito, as relações estabelecidas entre os integrantes da guarda constituem laços de natureza semelhante aos vínculos entre parentes. Podemos entrever, nestas relações, compromissos e cuidados mútuos que extrapolam a temporalidade e a dimensão da festa. Durante minha estada em Itapecerica, presenciei, por exemplo, a mobilização de integrantes do Moçambique no intuito de acudir um dançador que estava passando por uma situação adversa.

Grande parte dos dançadores, em especial os parentes de Dona Lena e Tonho Pretinho, mora no Bairro da Boa Viagem, em casas próximas umas das outras. Alguns dançadores, como Dona Nenzinha e sua neta, moram em bairros próximos a Boa Viagem. Outros têm suas residências no Bairro do Bom Jesus e cercanias. Releva notar que algumas destas localidades, como determinadas regiões no Bom Jesus, são consideradas perigosas devido à presença de tráfico de drogas. Em geral, são bairros periféricos, cujos moradores dispõem de precárias condições financeiras.

Estes dados, assim como os que seguem abaixo, são relevantes para refletirmos sobre o Moçambique do Tonho Pretinho dentro de um contexto social mais amplo. Ainda que as condições socioeconômicas de meus interlocutores não constituam o objeto principal desta

pesquisa, são fundamentais para pensarmos as relações estabelecidas entre os vários grupos que atuam na festa, além, evidentemente, das relações tecidas entre mim e as pessoas com as quais dialoguei na realização deste trabalho<sup>8</sup>. Além disso, não podemos perder de vista que se trata de dimensão central para os estudos de cultura popular (ver BOSI, 1992; BRANDÃO, 2003).

Dona Lena e Tonho Pretinho são aposentados como trabalhadores rurais. Durante parte da vida, moraram no estado de São Paulo e trabalharam em lavouras de milho, arroz e feijão. Embora seja aposentada, Dona Lena ainda trabalha como empregada doméstica. Deco é pedreiro e sua esposa, Déia, também é empregada doméstica. Outros integrantes do terno exercem igualmente estas profissões ou exerceram antes de se aposentarem. Cumpre observar que grande parte da guarda é formada por pessoas com mais de sessenta anos. Além destas ocupações, alguns dançadores trabalham na fábrica de calçados instalada no município, como atendente no comércio local e como montador de móveis. Milleny, Rafael, Wallace e José Lucas estão na escola. O nível de escolaridade é, em geral, baixo e algumas pessoas – principalmente as mais velhas – são analfabetas.

A composição étnica do Moçambique do Tonho Pretinho tampouco foi alvo de um estudo aprofundado. Contudo, duas falas de minhas interlocutoras desvelam muito desta questão. A primeira delas foi a de Dona Nenzinha, em agosto de 2012. Após passarmos um tempo sem nos vermos, uma vez que minha derradeira ida à Itapecerica havia sido em maio deste mesmo ano, nos encontramos na casa de Dona Lena, de onde sairíamos para o Reinado do Camacho<sup>9</sup>. Ao cumprimentá-la, ela me abraçou e disse: “Ficou com saudade dos pretos e voltou!”

A outra fala é a de Dona Lourdinha. Em agosto de 2013, durante a festa do Alto do Rosário, nos encontramos em frente à casa de Baio, onde o terno realizaria os rituais para sair. Estava, contudo, sem minha farda<sup>10</sup> e fui orientada a ir à casa de Dona Lena para pegá-la. Quando ia saindo, Dona Lourdinha me alertou, em tom de brincadeira, para que eu não demorasse: “Volta logo, senão vocês apanham. Vai inverter: preto é que vai bater em branco!”

---

<sup>8</sup> Um caso elucidativo destas relações é o de Dona Esmeraldina. Um de seus maridos trabalhou para o avô do meu companheiro. Além disso, ela teve um parente que morou na senzala da fazenda onde hoje funciona o Hotel Fazenda Palestina, cujo proprietário é meu sogro.

<sup>9</sup> Explico, logo adiante, estas visitas a outras festas da região.

<sup>10</sup> As fardas são as roupas usadas pelos dançadores, como um uniforme. Constituem-se, geralmente, de camisa, calça e saia. Algumas fardas contêm, ainda, um turbante (um lenço que deve ser amarrado na cabeça) ou um chapéu.

Ambas as falas apontam, para além dos processos de identificação no interior do grupo, para as relações tecidas entre nós – eu e minhas interlocutoras do Moçambique. Embora seja da mesma “cor” que Dona Lourdinha, sou posicionada do lado dos brancos. Devido ao estrato socioeconômico de onde venho e as relações das quais faço parte em Itapecerica, dificilmente seria considerada como preta. “Ser preto” extrapola a dimensão da cor da pele e vincula-se às posições socioeconômicas que ocupamos.

Esta referência – “ser preto” – é também constitutiva da própria origem e identidade do Moçambique e dos reinados. Como veremos na seção seguinte, foram os pretos da guarda de moçambique que lograram retirar Nossa Senhora do Rosário da rocha, no mito que funda a festa e confere a primazia desta guarda na estrutura dos rituais.

### *Quando Nossa Senhora apareceu numa gruta...*

O terno de moçambique é o preferido de Nossa Senhora do Rosário. Foi ele que a convenceu a sair da gruta (ou do mar, em algumas variantes), no episódio do mito fundador da festa. É esta história, da aparição e retirada da santa da gruta, que cria e confere sentido à estrutura ritual do reinado, bem como às características e funções de cada terno. Destarte, igualmente à primazia do moçambique nos rituais e sua responsabilidade pela preservação dos mistérios e da sacralidade da festa. Tonho Pretinho assim nos narra esta história<sup>11</sup>:

Quando Nossa Senhora apareceu numa gruta, numa capoeira d’água, [...] eles foram buscar ela pra levar pra igreja. Primeiro eles mandaram a banda de música. A Nossa Senhora não veio. Depois eles mandaram o padre. O padre foi, confessou, confessou. Ela também não veio não. Aí eles falaram: “Vamos formar um terno de caixinha”, que era o catopé. Foi. E a Princesa Nossa Senhora também não acompanhou. [...] Aí formou o terno de varinha, que era o terno de vilão. E a Princesa também não acompanhou não. Então, eles falaram: “Agora vamos fazer um...” Tinha uns nêgo véio, uns nêgo véio do cabelo enrolado, narizinho esborrachado, olho remelento, nariz catarrento, perninha cruzada e calcanhar rachado. [...] porque o moçambique, ele é brincado com chinelo. Chinelo velho, senão descalço. Igual os Preto Velho. [...] As campanhas no pé, né? Quando chegou lá, um nêgo véio

---

<sup>11</sup> A faixa 03 do CD que acompanha esta dissertação contém este mito fundador, narrado por Tonho Pretinho em agosto de 2009, durante o ritual de fechamento do terno. Ressalto a maneira como ele introduz o cantório como continuidade da narrativa: Tonho pergunta “Então, eles pra adorar nossa senhora, que que eles cantavam?”. E prossegue com o canto: “Essa gunga foi formada pra puxar coroa” (ver transcrição da terceira faixa no anexo).

cantou, eles bateram a zabumba e as pretaiada das pernas encruzadas balançaram o moçambique e chacoalharam aquelas canequinhas<sup>12</sup>. A Nossa Senhora só olhou assim... Aí chamaram e a Nossa Senhora acompanhou. Aí levaram pra igreja. E a Nossa Senhora tá morando na igreja até hoje. Que que é? Foi os Preto Velho, com as canequinhas. Porque ela entreteve com as canequinhas e os Preto Velho chamou ela, eles balançando, aí ela foi.<sup>13</sup>

Releva observar que a narrativa estabelece a identificação da santa com a humildade e o sofrimento dos escravos, tema recorrente em vários cantos do Moçambique do Tonho Pretinho e de outros ternos em geral<sup>14</sup>. Primeiramente, a santa se recusa a acompanhar o pároco e a banda de música. Depois, dentre os ternos de pretos que dançam para ela, é o grupo dos pretos mais pobres – de *chinelos velho, senão descalço* –, que ela decide seguir.

Carlos Rodrigues Brandão tece uma interessante análise a partir do recolhimento de distintos relatos deste mito. Argumenta que “[n]a verdade, é quando há menos recursos materiais e menos previsão de eficácia que o grupo consegue obter o que pretende [...] São os moçambiques, mais pobres, mais humildes, mais mal arrumados e mais lentos que os congos, os que conseguem uma eficácia plena diante da santa” (BRANDÃO, 1985: 87). O autor observa, ainda, a possibilidade de visualizarmos, nas narrativas, confrontos entre brancos – representados no mito pelos párocos e banda de música – e negros: “os primeiros, dominantes na sociedade e dominados no mito; os últimos, dominados na sociedade e dominantes no mito”. Nossa Senhora vai com os pretos mais humildes e que menos dispõem de recursos materiais. Patrícia Couto desenvolve uma reflexão semelhante sobre o mito, destacando, ainda, ser o moçambique “o único grupo que tem por representante de sua sabedoria mágica a figura ancestral do ‘preto velho’, aquele que ainda traz consigo os conhecimentos do continente africano” (COUTO: 2003: 85).

---

<sup>12</sup> As canequinhas, das quais fala Tonho, são as campanhas, também conhecidas como gungas. Estes e outros instrumentos dos moçambiques são apresentados logo a seguir.

<sup>13</sup> Entrevista realizada em 09 de outubro de 2013, em Itapecerica – MG. O capitão Zé Rosa, do Moçambique de Formiga – MG, conta este episódio nos versos de um canto: *Ô companhia / Nossa Mãe quando apareceu / apareceu em rocha de pedra / foi só vigário buscar Nossa Mãe / Nossa Mãe não veio / foi banda de música / Nossa Mãe não veio / foi congadeiro / Nossa Mãe não veio / foi catopezeiro / Nossa Mãe não veio / foi vilãozeiro / Nossa Mãe aluiu / ô companhia / com moçambiqueiro / nossa mãe saiu / ô louvado seja-me, louvado seja / ô Santa Efigênia, louvado seja / louvado seja-me, louvado seja / óia companhia, vamos pelejar*. Este canto foi registrado no CD *Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios*. Viola Corrêa, 2005.

<sup>14</sup> Por exemplo, o canto seguinte, presente em várias festas de reinado que já acompanhei: *No tempo da escravidão / quando o senhor me batia / Rezava por Nossa Senhora / quando a pancada doía*.

Esta identificação da santa com a humildade e o sofrimento dos escravos pode, em alguns momentos, consistir em um potencial contestador das desigualdades sociais, como propõe Patrícia Costa com relação ao congado em Serra do Salitre – MG (COSTA, 2006: 03). Cumpre ressaltar, contudo, que no Moçambique do Tonho Pretinho, as referências a “ser preto” não têm relação direta com o Movimento Negro e suas práticas de afirmação e valorização negra, como acontece em alguns congados.

A participação dos Pretos Velhos na retirada de Nossa Senhora do Rosário da gruta é fundamental para compreendermos o Moçambique<sup>15</sup>. Sua constituição, poderes e responsabilidades no Reinado estão intimamente relacionados à presença destes *guias* na guarda. Como vemos na narrativa de Tonho Pretinho, foram eles – com a batida da zabumba e o chocalhar das canequinhas –, que convenceram Nossa Senhora a segui-los. Agindo por conta própria ou através dos “nêgo véio”, o relevante para a análise consiste na inseparabilidade dos Pretos Velhos e da guarda de moçambique: pouco importa se foram eles que, dançando com as campanhas amarradas nas pernas, lograram trazer a santa para a igreja; ou se foram os homens, os “nêgo véio”, que, “ajudados” pelos Pretos Velhos, teriam conseguido realizar o feito. O terno de moçambique se constitui enquanto tal justamente porque é guiado pelos Pretos Velhos. Os seres humanos constituem com eles e demais *guias* e *escoras* uma espécie de parceria onde, através de nós, eles podem cantar e dançar no terno, além de realizar outros feitos, como *puxar o mal* e restituir o equilíbrio em alguém ou algum lugar. Em contrapartida, eles auxiliam o mundo dos vivos, promovendo curas, alertando sobre perigos e dando conselhos.

Assim, a presença destes *guias* e *escoras* na esfera do reinado, bem como no cotidiano das pessoas, é fundamental na reflexão sobre os sentidos da festa, a presença do mal e os mecanismos de proteção e restituição do equilíbrio. A ciência de suas presenças é, ainda, determinante da maneira como se experiencia o reinado: compartilhar ou não de suas existências acaba sendo norteador de toda e qualquer experiência.

A constituição da guarda de moçambique passa, portanto, pela presença e proteção dos Pretos Velhos e outros *guias* e *escoras*, ponto que ficará mais claro nos capítulos subsequentes. Por ora, releva observar que sua presença é constitutiva da dimensão espiritual do Moçambique e do Reinado, fazendo igualmente com que seja esta a guarda responsável

---

<sup>15</sup> No capítulo seguinte desenvolvo uma reflexão aprofundada de quem é e como age o Preto Velho e outros *guias* presentes na vida de meus interlocutores. A descrição de Tonho Pretinho, no entanto, já nos permite visualizar como ele é representado nas imagens.

por lidar diretamente com as forças malévolas e cuidar do astral da festa. Suas obrigações com relação a levantamento e descida dos mastros, assim como à condução dos reis e rainhas Congos e a coroa de Nossa Senhora, justificam-se pela presença e trabalho dos guias e escoras no grupo, além da preferência de Nossa Senhora do Rosário por esta guarda.

Neste sentido, é imprescindível que os dançadores do moçambique tenham ciência da presença e atuação destas entidades. Mais que isso, o capitão da guarda deve ser *médium* e passar por um processo de desenvolvimento, o que possibilita o estabelecimento de relações com estes guias e o cumprimento das obrigações da guarda, ademais dos trabalhos de cura desenvolvidos por eles cotidianamente.

Ter uma guarda de moçambique implica, portanto, possuir poderes específicos e assumir sérias responsabilidades. Trata-se de um compromisso considerado pelos capitães como uma *missão*. Como me falou Deco, “brincar reinado não é só vestir uma farda e sair dançando”. “É uma brincadeira séria”, me explicou Dona Lena: “é como o projeto de vocês. Eu planejo com o Tonho as festas que a gente vai”. Por isso, segundo meus interlocutores, deve-se manter-se fiel à “tradição do Rosário”, evitando a incorporação de outros elementos que não os considerados originais, como a ampliação do número de caixas<sup>16</sup> e a adoção de outros instrumentos de percussão, como o tarol. Os cantos devem igualmente estar dentro da *linha do Rosário*, sem fazer concessões a qualquer incorporação de trechos de músicas sertanejas, forrós ou demais gêneros propagados pela grande mídia. Atenho-me neste ponto na seção seguinte.

### **Os cantos na *linha do Rosário***

Os cantos são fundamentais nos congados e exercem papel central na devoção e intermediação com o plano do sagrado. Por meio deles, Tonho Pretinho e seu Moçambique se comunicam com os espíritos dos ancestrais e com as entidades protetoras. Também é por meio dos cantos que o capitão se comunica com os reis e rainhas, e com festeiros e devotos. Os cantos veiculam, ainda, desafios e recados a outros capitães e dançadores. Dada a sua linguagem e símbolos singulares, estes são, no entanto, muitas vezes percebidos e compreendidos apenas pelos iniciados<sup>17</sup>. Durante sua evolução, o capitão canta os versos e os

---

<sup>16</sup> Instrumento de percussão que descrevo logo a seguir.

<sup>17</sup> Segundo Patrícia Couto, no reinado de Bom Despacho – MG, estes desafios e diálogos entre capitães são denominados “recados” ou “meias-palavras” e “apresentam-se em pelo menos três modalidades [...]: serve para identificar o saber do outro, reconhecendo ou não este outro como seu igual, superior ou inferior;

demais componentes respondem em coro. Os capitães vão tirando os versos para as várias funções – visita aos festeiros, busca dos mordomos para o levantamento dos mastros, acompanhamento de reis e rainhas e cortejo da princesa Isabel.

Os cantos são formados por duas partes: uma fixa, como um refrão, cantada pelo coro de dançadores, em distintas vozes<sup>18</sup>; e outra composta de versos criados pelos capitães no momento de sua execução, de acordo com os eventos experienciados na festa. Aliás, é importante não perder de vista que alguns capitães podem cantar tanto individualmente quanto *encostados*. Neste caso, o capitão já não canta sozinho, mas influenciado pela presença dos guias, como o Pai Benedito e outros Pretos Velhos. Este dado levanta questões relevantes acerca da autoria dos cantos, bem como seus processos de aprendizagem, pontos nos quais não me ative especificamente nesta pesquisa.

Os trechos de canto abaixo exemplificam esta estrutura:

**Tonho:** *Louvado seja / Louvado seja / Nas horas de Deus / Louvado seja* **Terno:** *Louvado seja / Louvado seja / Nas horas de Deus / Louvado seja [...]*

**Tonho:** *Bendito seja / Bendito seja / Ô moçambiqueiro / Louvado seja* **Terno:** *Louvado seja / Louvado seja / Nas horas de Deus / Louvado seja [...]*

**Tonho:** *O dia de hoje / Você como tá? / É São Benedito / Vai abençoar, ô ingoma* **Terno:** *Louvado seja / Louvado seja / Nas horas de Deus / Louvado seja*<sup>19</sup>

O terno tem, ao todo, uma sanfona, duas caixas, quatro patangomes e campanhas que variam segundo os dançadores que sabem utilizá-la. As caixas são tambores cilíndricos com couro em ambas as extremidades, percutidas com duas baquetas. As caixas dão a marcação

---

funciona como provocação ou insulto quando a rivalidade é exacerbada; pode traduzir-se em termos de defesa e aviso interno de perigo com relação a outros grupos” (2003: 222).

<sup>18</sup> Estas vozes possuem melodias de alturas diferentes dentro de um mesmo tom, dado pela sanfona. Para uma melhor compreensão das vozes nos moçambiques e outras guardas, ver o texto de Roberto Corrêa no CD *Reinado do Rosário de Itapeçerica: da festa e dos mistérios* (2005).

<sup>19</sup> Canto registrado em 30 de setembro de 2012, durante visita do Moçambique do Tonho Pretinho ao Reinado do Rosário do povoado dos Fagundes, MG.

rítmica das músicas. No Moçambique do Tonho Pretinho existem dois tipos de batidas ou padrão rítmico – o *moçambique* e o *samba* (respectivamente faixas 2 e 3 do CD anexo à dissertação).



Os patangomes são chocalhos em forma cilíndrica e são tocados com as duas mãos.



Moçambique do Tonho Pretinho cantando para o capitão Júlio Antônio Filho. Reinado de Nossa Senhora do Rosário dos Fagundes – MG. Setembro de 2012

As campanhas, também denominadas gungas, são chocalhos pequenos, presos a correias de couro, amarradas nos tornozelos dos dançadores. Podem ser feitas com latinhas de conserva fechadas, com sementes ou chumbinho dentro (LUCAS, 2002: 92). São a elas que Tonho Pretinho faz referência ao falar das *canequinhas*.

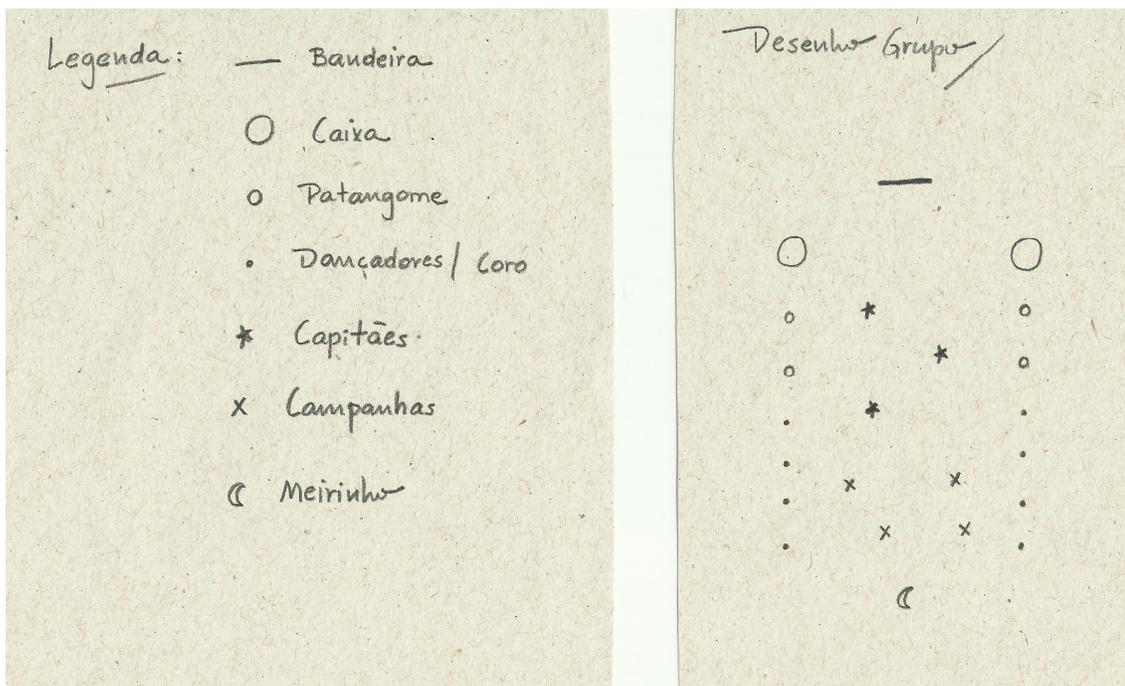


Ademais destes instrumentos, os capitães sempre têm consigo um apito, que usam para, além de chamar a atenção do grupo, dar as indicações de qual ritmo será executado e o início e fim dos cantórios.

Estes instrumentos também fazem parte da estrutura espacial do grupo. As caixas formam duas filas. Atrás de cada uma delas vêm dois patangomes e, em seguida, os demais integrantes do *cordão* do terno. O capitão que estiver cantando fica à frente do grupo, entre as duas filas. Os dançadores com campanhas permanecem também entre as filas, atrás do capitão (ver imagem na página seguinte). Eventualmente, os dançadores podem sair das filas, constituindo pequenos grupos onde cada um canta em uma altura. Esta aproximação facilita o encaixe das vozes.

Como esbocei brevemente, os versos cantados pelos capitães condizem com as situações que vão sendo experienciadas no decorrer da festa. Assim, ademais de terem relação com cada etapa ritual – como a condução dos mordomos para levantamento dos mastros e a visita a um rei e rainha Congos –, os versos também reproduzem os eventos particulares com os quais o capitão se depara. A presença de determinada entidade na festa, por exemplo, pode

fazer com que um capitão cante versos para ela. Ainda, se o capitão se depara com uma situação adversa, como a presença de *flúidos* ruins, pode criar versos em cima desta situação e, igualmente por meio do canto, restaurar o equilíbrio. Para isto, existem versos específicos que devem ser associados a práticas específicas, como veremos no terceiro capítulo.



Formação espacial do grupo<sup>20</sup>

Também através dos cantos, capitães e dançadores louvam Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Narram-se as histórias e poderes dos santos e declamam-se suas devoções a eles. Ademais, os versos refletem as cosmologias do reinado e das guardas. Nesse sentido, o poder de um capitão e seu conhecimento da tradição do reinado podem ser avaliados pelos versos que ele canta durante a festa.

Assim, para além de seus poderes práticos, os versos cantados revelam muito sobre as guardas e seus capitães. Por isso, Tonho Pretinho e Deco são bastante preocupados em manter o Moçambique fiel à linha do Rosário, não permitindo que os capitães cantem trechos de música sertaneja ou outros gêneros. Versos em tom de jocosidade são igualmente apreendidos por eles. Guardas cujos cantos não se alinham à *tradição do Reinado* não são considerados como reinado. A festa do Alto do Rosário de 2013 teve um evento elucidativo

<sup>20</sup> Releva não perder de vista que o meirinho muitas vezes se situa mais próximo aos capitães, no intuito de recolher o dinheiro obtido com as amarrações. Ele também circula pelo terno caso algum dançador solicite a amargosa.

desta questão. Uma guarda oriunda de outro município cantou, em muitos momentos, músicas sertanejas e hinos de clubes mineiros de futebol. O fato foi alvo de inúmeros comentários dizendo que aquele terno não poderia ser considerado como uma guarda de reinado. Ainda, cogitou-se procurar a diretoria da festa para que este não fosse convidado no ano seguinte<sup>21</sup>.

Outra situação etnográfica ilustrativa destas preocupações ocorreu em setembro de 2012, durante visita do Moçambique do Tonho Pretinho à festa do povoado dos Fagundes – MG. A guarda chegou, cantando, à casa de uma devota para almoçar. O capitão em exercício cantou para os donos da casa, saudando-os e pedindo por eles as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário. No meio do cantório, no entanto, fez os seguintes versos: *Eu quero falar verdade / por que eu vim te visitar / Nós tamo tudo com fome / e nós queremos almoçar / Baronesa, é pura covardia / cantar reinado com bucho vazio*. O canto prosseguiu e, em seguida, almoçamos.

Na hora de agradecer o almoço, prática que se realiza igualmente por meio de um cantório, Tonho Pretinho assumiu a guarda. Antes de iniciar o canto, explicou para os donos da casa que ele e seu Moçambique não “brincam reinado” em função de comida ou de dinheiro: “Nós não saímos pelo mundo, atrás desta bandeira, no Moçambique, pelo comer. Eu saio porque eu tenho fé em Nossa Senhora do Rosário”. Em seguida, narrou o episódio de seu adoecimento e cura propiciada pela santa. Ele já estava desenganado por parte dos médicos e foi a santa quem o curou, lhe restituindo a saúde. “Enquanto eu aguentar a andar, eu vou acompanhar Nossa Senhora do Rosário”. E deu início à reza de um pai-nosso e três ave-marias para, em seguida, começar o cantório. Tonho Pretinho estava, por meio desta fala, chamando a atenção do outro capitão e corrigindo-o perante os donos da casa.

Este episódio ocorreu durante a ida da guarda ao reinado do povoado dos Fagundes – MG. Seu Júlio Antônio Filho, capitão-mor<sup>22</sup> desta festa e capitão de moçambique, costumava ir com seu terno à festa do Alto do Rosário, em Itapecerica. Estas visitas das guardas a reinados de outras localidades é prática comum na região. Em algumas festas, como a do Seu Júlio, por exemplo, tem-se um dia específico de recepção dos ternos *de fora*. Em outras, é recorrente encontrar guardas de outros locais durante todos os dias do reinado. Uma grande

---

<sup>21</sup> As festas geralmente têm uma diretoria, responsável pela organização logística da festa. Isto inclui a montagem da estrutura física – palanque, iluminação, som –, assim como a definição dos horários de cada etapa ritual. As organizações relativas às refeições e às guardas visitantes também são da alçada da diretoria. No bairro da Boa Viagem, a diretoria da festa realiza algumas reuniões com o capitão-mor (Tonho Pretinho) e mais alguns capitães, reis e rainhas, voltadas à organização da festa.

<sup>22</sup> O capitão-mor é o capitão de todo o Congado. Cada terno tem um capitão e o capitão-mor seria uma espécie de capitão de todos eles.

quantidade de ternos visitantes representa prestígio para uma festa e sua diretoria. Mapeio, na seção seguinte, os reinados do município de Itapecerica e região, atendo-me nas relações estabelecidas entre suas diretorias, capitães e guardas.

## 1.2. O Reinado da Boa Viagem e as festas da região

O Reinado do Rosário da Boa Viagem acontece no segundo domingo de maio<sup>23</sup>. Além dele, a cidade de Itapecerica tem mais duas festas: a do Alto do Rosário, também conhecida como a *festa da cidade*, no segundo domingo de agosto; e a do bairro do Alto Alegre, no último domingo de agosto. O município tem ainda três distritos que também possuem reinados: Marilândia, Neolândia e Lamounier. Alguns de seus povoados igualmente celebram Nossa Senhora do Rosário.

Ademais destas celebrações, a região próxima ao município contém, ainda, um calendário repleto de reinados. Algumas das festas que o Moçambique do Tonho Pretinho geralmente visita são a do Povoado dos Garcias, município de Camacho – MG, no segundo domingo de julho; a festa do Alto do Rosário, de Itapecerica; a do Camacho, no último fim de semana de agosto; e a do Quilombo, Carmo da Mata – MG, em setembro<sup>24</sup>.

Releva observar que a frequência mútua entre as festas constitui uma rede de relações entre as guardas e os reinados. A presença de determinados ternos na festa (por exemplo, ternos considerados fiéis à *tradição do Reinado*), assim como a quantidade de guardas interessadas em participar de um reinado significam prestígio para aquela celebração: se uma guarda é bem recebida e gosta da festa, ela provavelmente terá interesse em voltar no ano seguinte. Neste sentido, existe uma organização logística voltada à recepção dos ternos de fora, que envolve a garantia de refeições e, em alguns casos, hospedagem de um dia para o outro. Algumas diretorias se responsabilizam também pelo transporte dos ternos visitantes.

Geralmente estas visitas instituem uma reciprocidade: se uma guarda é convidada e visita determinada festa, espera-se que esta visita seja retribuída, quando esta guarda for a anfitriã de um reinado. Da mesma forma, desavenças e conflitos entre guardas e diretorias ou ainda o fato de não ser convidado em determinado ano podem significar a retribuição deste

---

<sup>23</sup> A festa acontece em um período que inclui o segundo domingo de maio. Geralmente os cortejos têm início na sexta-feira anterior. O mastro é levantado uma semana antes e é descido na segunda-feira. As datas das demais festas obedecem, freqüentemente, esta estrutura.

<sup>24</sup> O Moçambique do Tonho Pretinho não freqüenta encontros de congados ou eventos afins, como festivais de cultura popular.

não convite. Importa destacar que, no contexto pesquisado, as festas são fortemente territorializadas. A partir de uma análise de quais guardas frequentam – ou deixam de frequentar – as festas umas das outras, é possível sugerir que relações de afinidade ou hostilidade se encontram em jogo.

Devido à sua importância central na estrutura ritual da festa, caso a localidade promotora da celebração não tenha um terno de moçambique, é provável que ela convide um moçambique de fora para estar presente durante todos os dias, assumindo as responsabilidades que cabem à guarda. Este dado é relevante para refletirmos sobre a participação do Moçambique do Tonho Pretinho na festa da cidade: com a morte de Seu Olivério, capitão do terno de moçambique da cidade, sua guarda se desfez e o Moçambique do Tonho Pretinho se tornou o principal moçambique responsável pela festa da cidade. Parte das dançadoras que compunham o terno de Seu Olivério está atualmente nesse Moçambique, como é o caso de Dona Nenzinha. Neste sentido, o Moçambique do Tonho Pretinho é atualmente responsável pelo Reinado da Boa Viagem e pela festa do Alto do Rosário<sup>25</sup>.

Os reinados da Boa Viagem e região têm praticamente as mesmas etapas rituais, ainda que o intervalo de dias entre o levantamento e a descida de mastros ou a quantidade de ternos, reis e rainhas perpétuas e festeiros possa variar. Na festa da cidade, por exemplo, ocorre, no domingo, o Cortejo da Abolição, celebração que não presenciei nas demais localidades. Esse cortejo se encerra com a encenação da abolição da escravatura, proferida pela Princesa Isabel<sup>26</sup>. Apresento, na seção seguinte, as etapas rituais destas festas.

### **Do levantamento à descida das bandeiras**

As etapas rituais da festa têm início com a cerimônia de levantamento dos mastros,

---

<sup>25</sup> A festa no bairro da Boa Viagem data aproximadamente de 1972. A festa do Alto do Rosário remonta a um período anterior. Ela foi retomada em 1943, após sua realização ter sido proibida em 1925, pelo Bispo de Belo Horizonte: desconfiado da ortodoxia do culto a Nossa Senhora do Rosário pelos negros, ele proibiu a realização da festa no interior das igrejas. No entanto, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da antiga Vila de São Bento do Tamanduá (atual Itapecerica) foi erguida em 1818 com a função, entre outras, de manter o Reinado do Rosário que, assim, já se festejava. Seu restabelecimento foi viabilizado, em grande medida, pela continuidade da festa na zona rural, onde o controle da Igreja era menos efetivo, como é o caso do atual bairro do Bom Jesus, também conhecido como Pé Vermelho, no município de Itapecerica. A *festa da cidade* teria sido retomada por José Gomes Filho, mais conhecido como Zé Gominho, famoso por seus poderes de cura e adivinhação. Zé Gominho foi, por algum tempo, capitão-mor da *festa da cidade*.

<sup>26</sup> Carlos Rodrigues Brandão chama a atenção para casos, como este, em que devoções se originam a partir da santificação, para usos domésticos, de personagens da 'nossa história': "a 'Santa Rainha Isabel' que 'libertou os escravos' e que os negros do congo veneram" (1986: 207). A devoção aos Santos Reis – os três Reis Magos – também constitui um exemplo elucidativo de canonização popular.

também denominado *levantação das bandeiras*<sup>27</sup>. Ela ocorre, geralmente, uma semana antes do início dos cortejos. Na festa de 2013, no entanto, os mastros foram levantados na sexta-feira, 10 de maio, e os cortejos ocorreram no sábado, 11, e domingo, 12. Estes são centrais na estrutura da festa. Como veremos, as guardas buscam em casa os reis e rainhas e os conduzem, em cortejo, até o convento; depois, novamente em cortejo, os levam até o palanque, montado ao lado da igreja. Os mordomos das bandeiras são igualmente conduzidos em cortejo. Durante estes cortejos os capitães entoam os versos que são respondidos, em coro, pelo restante das guardas. Todos louvando Nossa Senhora do Rosário.

Participam da levantação das bandeiras, as guardas e os mordomos das bandeiras, que são trazidos em cortejo desde o convento. As bandeiras têm a imagem – geralmente um desenho – da santa ou do santo e são adornadas a cada ano. Estes adornos, quando da descida dos mastros, são bastante disputados pelos devotos, por conterem as bênçãos do santo daquela bandeira e terem o poder de prover pedidos.

Os mordomos são os responsáveis pelas bandeiras e são escolhidos a cada ano. O convento é um espaço destinado à permanência dos reis e rainhas, de onde são buscados pelos ternos para serem conduzidos no cortejo. Alguns reis e rainhas são buscados em casa por uma guarda e levados para o convento, onde ficam esperando até que todos os festeiros cheguem para, então, dar início à cerimônia de condução para o cortejo. Os demais reis e rainhas, que não são buscados em casa, chegam sozinhos ao convento. Tradicionalmente, os reis e rainhas Congos têm primazia no reinado e devem, portanto, ser buscados em suas residências. No entanto, com a ampliação do número de festeiros, bem como com o crescimento das cidades e, conseqüentemente, das distâncias a serem percorridas pelos grupos, apenas alguns festeiros têm sido trazidos por uma guarda ao convento. Na festa da cidade, tem-se substituído esta primazia da realeza conga pelos reis da Coroa Grande, fazendo com que estes sejam preferencialmente buscados em casa. O fato vem desagradando os reis e rainhas perpétuos e provocando questionamentos por parte destes nas reuniões de planejamento do reinado. A Princesa Isabel é igualmente dotada de grande prestígio.

Depois de trazidos em cortejo até o palanque montado ao lado da igreja, mordomos e

---

<sup>27</sup> Refiro-me, nesta seção, aos rituais de caráter público. Cada terno, em seus locais particulares, desenvolve suas práticas específicas que precedem às funções coletivas e públicas. Após este procedimento, o terno se encontra *formado*. Trabalho estas práticas no terceiro capítulo. Relevo ressaltar, ainda, que no Reinado da Boa Viagem, as guardas não visitam as casas dos moradores, como ocorre em alguns reinados, por exemplo nos Fagundes – MG e em Catalão – GO. Apenas a realeza e a Princesa Isabel são visitadas. Tirante estas visitas, a festa acontece na rua.

ternos assistem à Missa Conga. Após seu encerramento, os mastros são levantados. Na Boa Viagem, são levantadas as bandeiras de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, São Benedito e Santa Efigênia.

Entre o levantamento dos mastros e os dias de cortejo, reis e rainhas, perpétuos e de promessas, são visitados. Geralmente, cada terno fica com a obrigação de visita a determinado festeiro e/ou rei Congo. A guarda canta para o dono da casa e família, que muitas vezes oferece um lanche para o grupo. Por meio dos cantos, os capitães e seus dançadores trazem, aos reis e familiares, as bênçãos de Nossa Senhora do Rosário, atuando como mediadores entre Ela e as pessoas que vivem na terra. Também agradecem os donativos materiais responsáveis por viabilizar a realização da festa, ademais da refeição oferecida na situação específica da visita.

No sábado, o grupo, depois de formado, segue para um almoço<sup>28</sup>. Terminado o agradecimento, parte para a casa dos festeiros, que devem ser buscados e conduzidos até o convento. Apesar de haver um planejamento do cronograma das funções da festa, nunca presenciei uma situação em que a guarda chegou e, prontamente, buscou e saiu conduzindo os festeiros até o convento. Sempre teve que esperar – do lado de fora da casa – até que estes ficassem prontos para, então, serem conduzidos<sup>29</sup>. Este fato também tem sido alvo de desgosto e comentários por parte dos ternos, uma vez que acaba por atrasar todas as etapas seguintes e, assim, a chegada no palanque. Quando o casal de festeiros está pronto, a guarda, cantando para eles, os conduz até o convento.

Todos os festeiros e realeza conga se reúnem no convento. Quando um terno chega trazendo um rei e uma rainha, além de entregá-los no local, geralmente canta para todos os reis e rainhas presentes. Depois que todos chegaram, tem início a cerimônia de saída do convento e formação do cortejo, que seguirá até o palanque, situado ao lado da igreja.

Cada terno, cantando, retira um casal de rei e rainha do convento<sup>30</sup>. Geralmente os

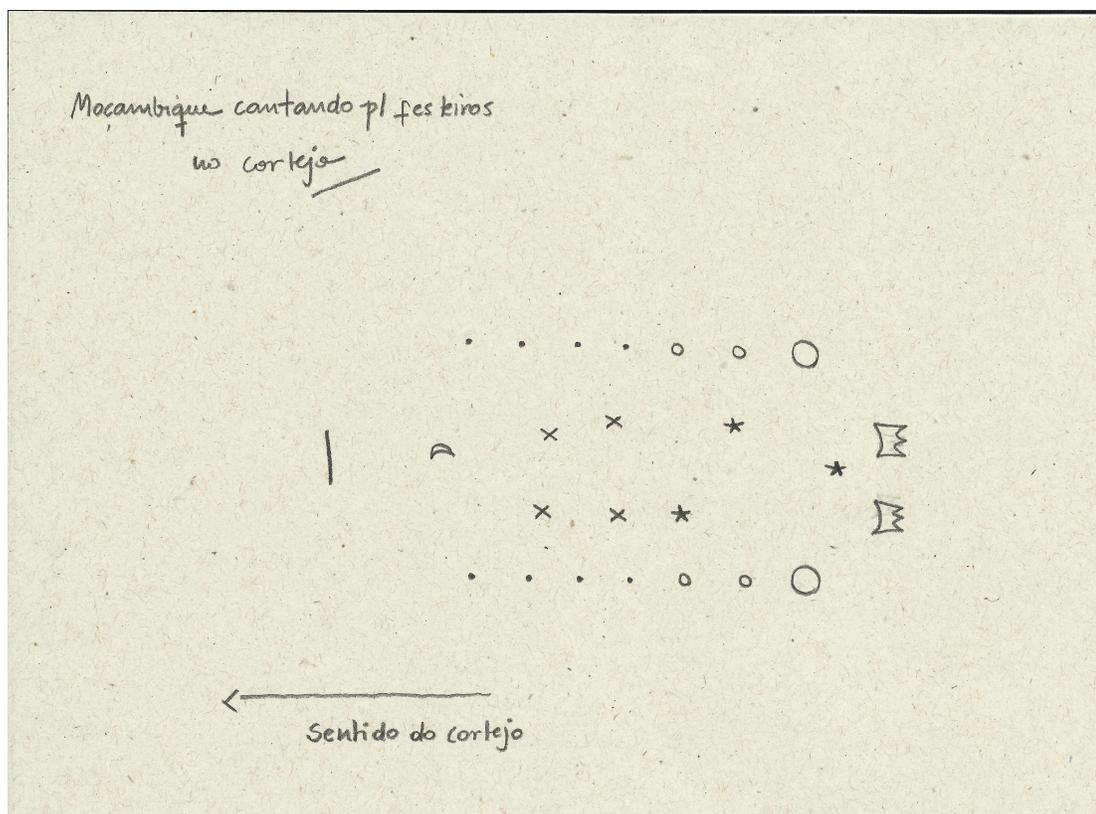
---

<sup>28</sup> Quando o levantamento do mastro acontece com uma semana de antecedência dos cortejos, na sexta-feira à noite há o primeiro cortejo.

<sup>29</sup> Relevo pontuar que, principalmente, mas não apenas na festa da cidade, os festeiros de promessa gastam grande quantidade de tempo e dinheiro com vestimentas e maquiagem. O comércio de roupas para reinado movimentava grande capital em Itapeverica e região, e os cortejos têm assumido um caráter de desfile que contraria, segundo meus interlocutores no terno de Moçambique, os sentidos tradicionais da festa. É notória, ainda, a diferença das vestimentas e maquiagem utilizadas pelos reis e rainhas eletivos e a realeza conga, geralmente oriunda de parcela mais pobre da população.

<sup>30</sup> Príncipes e princesas – crianças – também podem integrar a realeza e serem conduzidos, juntamente com um casal de rei e rainha. A expressão *puxar* rei e rainha também é comumente utilizada com o sentido de condução no cortejo.

ternos de vilão, com função estrutural relacionada à guarda no reinado, vão nas posições de frente do cortejo. Em seguida vêm os demais – congos, catopés, marinheiros – e, por derradeiro, os moçambiques<sup>31</sup>. Cada terno irá cantar para aquele casal de rei e rainha durante o trajeto, podendo, ainda, ocorrer a *troca de guarda*. Neste caso, o terno que estava cantando para determinado casal é encaminhado para outro rei e rainha, enquanto outra guarda assume sua posição.



Durante o cortejo, existe, na Boa Viagem e região, a prática da *amarração*: o festeiro – ou qualquer pessoa que esteja acompanhando a festa – coloca uma nota de dinheiro no chão e pisa sobre ela. O capitão deve, então, cantar para o autor da ação, convencendo-o, por meio de versos improvisados, a retirar o pé de cima da nota, autorizando, assim, que o capitão a pegue. A prática parece ter sido criada na festa da cidade e supõe-se que seja uma derivação do sentido tradicional da *amarração*, que era feita entre capitães de ternos diferentes: um capitão cantava um desafio para o outro e, até que este conseguisse decifrá-lo ou *desamarrá-lo*, o terno se encontrava *amarrado*. Para além deste desafio expresso no cantório, é importante não olvidar a possibilidade de manipulação de forças malfazejas por parte dos capitães, impedindo que o outro terno saia do lugar (ver COUTO, 2003). Também conhecidos como pontos, estes

<sup>31</sup> Além das guardas de cada localidade, os ternos visitantes também integram nos cortejos.

versos de desafio, segundo meus interlocutores, parecem ter sido mais comuns entre os capitães mais antigos. Não os presenciei nas festas que acompanhei, o que não significa, necessariamente, que não seja uma prática recorrente. Como já mencionado, pode ser que só sejam perceptíveis aos iniciados.

O dinheiro obtido pelos capitães, no caso do terno de Moçambique, pertence ao terno. Ele é guardado durante os dias da festa e, ao final, retirados os eventuais gastos do grupo, é dividido entre todos os integrantes. Dessa forma, embora já tenha escutado queixas de que as amarrações atrasam o cortejo e acabam cansando o terno em demasia – uma vez que este pode ser amarrado inúmeras vezes e uma amarração pode demorar tempo considerável –, parece-me que, no geral, trata-se de prática apreciada<sup>32</sup>.

Ademais da amarração, o Moçambique atravessa, durante o cortejo, outros momentos e atribuições, questão analisada no terceiro capítulo. Chegado ao palanque, os reis são entregues. Sobem no palanque, onde se encontra algum membro da diretoria do Reinado. É feita uma oração ou rezado um terço e são finalizados os rituais daquele dia.

As etapas rituais do domingo são praticamente as mesmas do sábado, embora haja variações com relação a alguns reis e rainhas. Na festa da cidade, também ocorre, com início previsto para o meio-dia, o cortejo da Princesa Isabel. Ele sai da Igreja de Nossa Senhora das Mercês. A Princesa, acompanhada de uma menina negra representando uma mucama, é conduzida em uma carruagem puxada por um cavalo. O cortejo termina na praça onde se encontra montado o palanque e onde se dá, em seguida, um ato cênico com a proclamação da abolição da escravatura. Integram a cena senhoras negras representando escravas trabalhando com algodão e no moinho de café; e um senhor desempenhando o papel de um escravo prestes a ser enforcado. Com a leitura da abolição pela Princesa, ele é libertado. É ao final desta cerimônia que os ternos seguem para o almoço, de onde partem para buscar os festeiros em suas casas e levá-los até o convento.

Ao final do cortejo e entrega dos reis e rainhas no palanque, ocorre a *Festa da Colheita*, onde são apresentados, publicamente, os valores doados pelos festeiros e demais pessoas que tenham contribuído materialmente com a festa. Em seguida, são coroados os festeiros nomeados para o ano seguinte.

Na segunda-feira, as bandeiras são descidas. Por ser um dia de trabalho, os brincadores

---

<sup>32</sup> Certa vez, acompanhando a chegada de outro terno no palanque, presenciei uma situação interessante: o grupo já havia passado do local até onde é permitido *amarra*, mas se viu diante de uma *amarração* no valor de cem reais. A prescrição foi relativizada e o capitão recolheu o montante.

do terno não conseguem chegar à casa de Tonho Pretinho a tempo de realizarem todos os procedimentos para sair<sup>33</sup>. O combinado, então, é encontrar no convento. Ali também se reúnem os mordomos escolhidos para o ano seguinte e os ternos que participarão da descida. Por volta de 18h30, quando todos já devem ter chegado, os novos mordomos, carregando uma imagem de Nossa Senhora, são conduzidos em uma procissão até o local dos mastros. As bandeiras são descidas e entregues a cada casal de mordomo respectivo. Finalizado este momento, todos se encaminham para a igreja, onde é realizada uma missa, que marca a derradeira etapa da festa.

Estas são, em linhas gerais, as atividades que constituem o Reinado da Boa Viagem. Como vimos, reis e rainhas, perpétuos ou eletivos, ocupam posições centrais na festa. Ademais de promoverem a sustentação material da celebração – constituindo parte de um sistema de trocas que envolve, ainda, os ternos e as santidades –, a realeza tem sentidos cosmológicos. E, tanto com relação às condições de sustentação material, quanto no que diz respeito a suas posições cosmológicas, reis e rainhas Congos diferem dos eletivos<sup>34</sup>. Aliás, argumento que as diferenças podem ser tão grandes a ponto de, embora participantes dos mesmos rituais, vivenciarem “festas distintas”. Apesar desta questão não ser central nas indagações que me nortearam em campo, sua constatação contribui para meu argumento de que as preocupações relativas à iminência do mal não podem ser generalizadas a todos os grupos que participam do Reinado. Constitui, antes, parte da vivência de um cosmos específico. Reflito, a seguir, sobre as realezas nos reinados da Boa Viagem e região.

### **1.3. A realeza Conga e os reis e rainhas eletivos**

As relações estabelecidas entre capitães/guardas e reis e rainhas, tanto eletivos quanto perpétuos, constituem uma rede da qual também fazem parte Nossa Senhora do Rosário, São

---

<sup>33</sup> A dimensão do trabalho não deve ser olvidada. Como colocado anteriormente, trata-se de uma parcela da população que presta serviço a outrem, sem muita margem de negociação da carga horária de trabalho.

<sup>34</sup> Como apontado na introdução, os reis eletivos geralmente são pessoas de um estrato social mais alto que os integrantes dos ternos e que os reis e rainhas perpétuos. Não se trata, contudo, de pessoas pertencentes às camadas mais alta da sociedade em geral; há aqui uma ascendência relativa: quando voltamos nosso olhar para os diversos grupos que participam da estrutura das festas, estas ocupam posições sociais mais altas que a realeza conga e os dançadores das guardas em geral. São, por exemplo, comerciantes locais. Ainda que não constitua uma regra, em geral fazem parte da parcela mais branca da população, enquanto que a realeza conga é principalmente negra e menos provida de recursos materiais.

Benedito e demais santos festejados, além de Jesus e Deus<sup>35</sup>. Reis e rainhas, além de outros devotos que queiram contribuir financeiramente, viabilizam materialmente a realização da festa em louvor às santidades. Esperam, com isso, receber as bênçãos ou, em muitos casos, agradecer por alguma graça recebida<sup>36</sup>. É igualmente comum encontrarmos festeiros que estão pagando promessa. Esta prática, que permeia vários âmbitos dos reinados, constitui também o motivo pelo qual muitos brincadores começaram a dançar e posteriormente ingressaram em uma guarda. O terceiro capítulo desta dissertação apresenta uma reflexão sobre estas relações envolvendo as promessas.

Por sua vez, as guardas e, em especial, seus capitães, além de estarem desenvolvendo suas devoções e trocas pessoais com as santidades, estão, da mesma forma, estabelecendo uma ponte entre essas santidades e os reis e rainhas. É por meio deles – dos cortes e de seus capitães – que Nossa Senhora é louvada e festejada. Por outro lado, as condições materiais necessárias para a realização do festejo são garantidas pela realeza, em especial os reis e rainhas eletivos. Ao mesmo tempo, na medida em que cantam para a realeza ou para um devoto que se aproxima da guarda, os capitães estabelecem uma intercessão entre as bênçãos emanadas do céu e os seres da terra, efetivamente abençoando as pessoas. Alguns capitães, como é o caso de Tonho Pretinho e Deco, possuem, ainda, poderes singulares de mediação entre o plano terreno e as santidades. Esta capacidade é o que permitiu que eles assumissem a responsabilidade pela guarda – dada a dimensão *espiritual* do Moçambique –, do mesmo modo que possibilita a realização dos trabalhos de cura e benzeção. Este argumento é trabalhado especialmente no quarto capítulo.

Em Itapecerica, os reis e rainhas perpétuos, tradicionalmente considerados os mais importantes nos congados, têm perdido prestígio com relação aos festeiros, geralmente provedores de maiores quantias para as festas<sup>37</sup>. Isto pode ser verificado, por exemplo, no

---

<sup>35</sup> *Guias e escoras* ainda não aparecem nesta rede em função de nem todos os participantes do Reinado terem ciência de sua existência e participação nos rituais. Para os capitães e *brincadores* de Moçambique e de outras guardas que lidam com eles, sua presença nestas relações é factível.

<sup>36</sup> O canto de agradecimento de almoço do capitão Zé Rosa, do Moçambique de Formiga – MG, revela estes elementos e relações. Ele foi registrado no reinado do Fagundes – MG, em setembro de 2007, e está no documentário *Cê me dá licença: capitão Julinho e o congado de Fagundes MG* (2008): *Deus lhe pague o bom almoço / que vós deu de coração / a Virgem do Rosário / Ela lhe põe a benção / o almoço que vós deu / lá no céu foi recebido / Deus lhe dê muita saúde / e muitos anos de vida / no reino do céu se veja / com a virgem concebida.*

<sup>37</sup> Carlos Rodrigues Brandão (1985) já chamara atenção para este processo no clássico trabalho sobre a guarda de Congos na Festa do Rosário de Catalão – GO. A pesquisa, realizada no início da década de 1970, indicou que os festeiros estavam sendo paulatinamente dotados de maior prestígio que os reis congos. Patrícia Couto identificou semelhante situação em Bom Despacho, ressaltando que, com exceção da Missa Conga, cerimônia

programa da festa da cidade de 2013, elaborado pela Associação do Reinado do Rosário de Itapecerica: nele constam os nomes apenas dos reis eletivos. A única menção à realeza conga se encontra na referência ao levantamento das bandeiras: “Logo após a Missa, levantamento dos mastros com a presença dos Srs. Mordomos, Reis Congos e Perpétuos”.

Na festa da cidade, como já mencionado, esta questão parece acentuada devido à criação do Rei e da Rainha da Coroa Grande, inexistentes no Reinado da Boa Viagem. Este processo, que desagrade meus interlocutores, tem sido considerado uma distorção do sentido tradicional da realeza. Talvez contribua para este descontentamento o fato de que os portadores das coroas congas são, em sua maioria, pessoas pertencentes ao núcleo de relações mais próximas dos moçambiqueiros – familiares, vizinhos e amigos –, ademais de compartilharem o mesmo estrato social.

Os reis da coroa conga são, cosmológica e tradicionalmente, os mais importantes nos reinados. Seu Júlio Antônio Filho, capitão da guarda de moçambique do povoado dos Fagundes, explica que o rei e a rainha Conga surgiram no episódio em que Nossa Senhora do Rosário foi encontrada em uma rocha, por um casal de velhos: Nossa Senhora, então, os consagrou com uma coroa para que se tornassem seus guardiões. A partir desta coroação, nasceram o Rei Congo e a Rainha Conga – uma vez que eles tinham vindo do Congo. Os próprios detentores destas coroas, no entanto, nem sempre compartilham destes sentidos e explicam o fato de serem portadores das coroas em função dos vínculos que mantêm com os responsáveis pela festa<sup>38</sup>. Sua primazia em relação aos reis eletivos é, no entanto, compartilhada pelos integrantes do Moçambique.

Ademais dos elementos de ordem cosmológica que diferenciam reis e rainhas perpétuos e eletivos, pude observar, em campo, particularidades durante os almoços e cortejos. Primeiramente, e em consonância com o que foi colocado sobre os estratos sociais, as coroas congas geralmente pertencem às famílias, amigos e vizinhos dos dançadores das guardas. Assim, as refeições oferecidas por estes reis e rainhas, ocorrem, notadamente, nas casas de familiares, amigos e vizinhos dos dançadores. Tomo como principal exemplo o almoço ofertado na casa da mãe de Deco, na festa da cidade, em agosto de 2013:

---

na qual a realeza conga tem lugar de destaque, reis e rainhas congos ficam desfocados em meio aos demais acontecimentos (2003: 202).

<sup>38</sup> Este dado é interessante para visualizarmos, como esboçado na introdução, as peculiaridades dos vários reinados espalhados pelo território nacional. Em alguns congados, como o do bairro do Jatobá, em Belo Horizonte, os reis congos são “autoridades detentoras do poder maior na hierarquia, representando Nossa Senhora do Rosário e as nações africanas” (LUCAS, 2002: 20).

Foi Deco quem chegou cantando e, na calçada, nos esperavam, em frente à casa, dois de seus irmãos – um deles também ajuda no Moçambique –, juntamente com um sobrinho, que tinha uma imagem de Nossa Senhora Aparecida nas mãos. Na sala havia um altar, onde foi colocada a imagem e, depois, seguindo orientação do capitão, a bandeira, que já fora entregue a eles na calçada. Pessoas da família, incluindo Déia – esposa de Deco – e rede de amigos e vizinhos, preparavam a comida.

Na hora de agradecer o almoço, Tonho chamou o terno para a mesa. O sobrinho de Deco se posicionou em uma das cabeceiras. Tonho cantou para ele. Terminado este cantório fomos para a sala, cantar para tirar a bandeira, que estava no altar. Dona Nenzinha<sup>39</sup>, que estava mais atrás, chegou para frente, tocando o patangome e cantando alto. Todos queriam se espremer na salinha. A família de Deco, para quem cantávamos, também cantava os versos da resposta: *Chora, meu cativeiro / meu cativeiro, meu cativeirá. / Chora, meu cativeiro / meu cativeiro, meu cativeirá*. Logo, alguns deles também nos pediram os patangomes e passaram para o lado de dentro do terno, onde ficaram até o momento em que começamos a ir embora.<sup>40</sup>

Argumento que, em se tratando de uma coroa conga que pertenceu ao pai de Deco, já falecido, todo aquele evento do almoço em um sábado no mês de agosto de 2013 é de alguma forma familiar e faz parte dos acontecimentos recorrentes da vida daquelas pessoas. Grande parte da família conhecia os versos das respostas que Deco e depois Tonho puxaram, assim como alguns sabiam tocar o patangome. Havia, durante todo o evento, uma organicidade e integração entre terno e realeza semelhante à percebida durante o cortejo do domingo à noite na festa da cidade, quando o Moçambique puxou um casal de reis Congos<sup>41</sup>. O rei e a rainha eram pessoas conhecidas dos dançadores e acompanhavam a guarda como quem sempre fez isso, e não como um evento único e extraordinário. As vestimentas eram mais simples, sem tantos adereços e luxo como costumam ser os trajes dos reis e rainhas de promessa, da Coroa

---

<sup>39</sup> Dona Nenzinha é uma pessoa muito importante no terno. Parece-me que ela é, depois dos capitães, o principal esteio do grupo. Podemos, por exemplo, avaliar o grau de coesão e sintonia do grupo a partir de suas expressões, movimentos e atitudes: quando o terno está em sintonia e em equilíbrio, Dona Nenzinha canta e dança animada, além de pedir para tocar o patangome. Em situações contrárias, ela demonstra desânimo e praticamente não canta ou dança, como um termômetro do grupo.

<sup>40</sup> Diário de campo referente ao dia 10 de agosto de 2013.

<sup>41</sup> Esta organicidade ficou mais explícita devido ao fato da guarda ter conduzido o casal de reis congos após ter puxado, nas noites anteriores, os reis da coroa grande e a corte de Chico Rei. Relewa destacar que o Chico Rei do Reinado do Alto do Rosário de 2013 foi o artista Sérgio Pererê. Este fato lança luz sobre os múltiplos trânsitos entre o tradicional e o moderno que perpassam as dinâmicas culturais.

Grande e da Princesa Isabel. Igualmente diferente foi a quantidade e valores das amarrações. O casal amarrou algumas poucas vezes e o cortejo fluiu sem muitas paradas.

Suponho que as amarrações tenham significados distintos para os festeiros eletivos e para os reis perpétuos. Ora, os primeiros o são esporadicamente, quando não uma única vez na vida e talvez queiram prolongar aquele momento amarrando inúmeras vezes. A coroa conga, por outro lado, sendo perpétua, institui uma recorrência na dimensão ordinária da vida. Outro ponto que talvez contribua para estas dessemelhanças é que as pessoas, sendo festeiras em determinado ano, mobilizam tempo e dinheiro, assim como familiares e amigos para participarem de momento extraordinário; estes, por sua vez, também amarram os ternos. Além disso, releva considerar que, para os reis eletivos, as amarrações também desempenham um papel fundamental no sentido de reforçar seu prestígio, construído por meio de um jogo complexo que envolve simultaneamente a ostentação e a demonstração de generosidade.

Estas disparidades entre reis perpétuos e eletivos perpassam, destarte, não apenas questões de fundo cosmológico, mas importantes elementos de ordem social<sup>42</sup>. Embora os reis Congos sejam considerados tradicionalmente mais relevantes, a dependência da sustentação material promovida pelos reis da Coroa Grande e demais festeiros talvez constitua a explicação do lugar de prestígio e destaque que eles vêm ocupando nos reinados de Itapecerica. A quantidade e os valores de suas amarrações devem, igualmente, ser trazidos em consideração. Este é um dos vieses por meio dos quais busco compreender as razões pelas quais meus interlocutores não contestam ou tentam mudar a ordem vigente, ainda que em muitos de seus diálogos constatare um descontentamento com o atraso dos festeiros e a grande quantidade de amarrações, que acabam por atrasar os cortejos e estender a festa até alta madrugada. Não podemos olvidar, igualmente, que esta supervalorização dos reis eletivos está certamente vinculada a outras dimensões da festa que, embora não tenham sido foco nesta pesquisa, também são importantes, como a inserção da festa na micropolítica local, com a construção de redes, a atribuição de prestígio e a distribuição do poder. Não desconsidero, da

---

<sup>42</sup> Uma situação ocorrida na festa da cidade de 2013 me chamou especial atenção no que diz respeito às diferenças sociais e hierarquias envolvidas nas relações entre ternos e realeza. Deco estava cantando para os reis da Coroa Grande e, em determinado momento, ajoelhou-se para saudá-los juntamente com suas coroas. O rei e a rainha então igualmente se ajoelharam, ficando no mesmo nível do capitão. Esta ação foi alvo de inúmeros comentários por parte de meus interlocutores do Moçambique. Todos estavam surpresos com um rei e uma rainha da coroa grande ajoelharem junto com o capitão.

mesma forma, os significados que a realeza tem na estrutura do reinado. Tamanha é sua importância que os dançadores do Moçambique talvez nem suponham questioná-la<sup>43</sup>.

\*\*\*

Estes choques entre valores tradicionais e questões sociais relacionam-se também com a multiplicidade de grupos e interesses interagindo nos reinados. Como já foi trabalhado por Carlos Rodrigues Brandão (1985) e Patrícia Brandão Couto (2003), a convivência de instituições, catolicismos e grupos sociais tão distintos na festa é constitutiva dos reinados<sup>44</sup>. É igualmente neste sentido que argumento sobre a existência, concomitante, de múltiplas festas em uma festa: estamos diante de ternos, instituições, pessoas e grupos vivenciando distintas cosmologias e, portanto, realidades. Destarte, algumas etapas rituais, como o *fechamento do terno* contra os males presentes na festa, só ganham sentido para os grupos que compartilham uma mesma cosmologia. Ou ganham sentidos distintos na medida em que se habita distintos cosmos – estando estes, justapostos nos reinados.

É importante não perder de vista, ainda, as assimetrias e tensões presentes nestas relações constitutivas dos reinados: para além de uma vivência de cosmologias e realidades distintas – entre reis eletivos e integrantes do Moçambique, por exemplo – vige, tradicionalmente, um preconceito dos estratos sociais mais elevados (e geralmente branco) com as práticas notadamente circunscritas à parcela pobre e negra da população. Patrícia Couto chama a atenção, por exemplo, para o momento de sua pesquisa em que começou a procurar os festeiros e suas famílias no intuito de perguntar-lhes se sabiam sobre a presença de feitiços na festa:

Num primeiro momento, negavam essa possibilidade, alegando que a Festa do Rosário é uma festa católica, coordenada pela Igreja, mas, quando se lembravam dos dançadores, arregalavam os olhos, faziam

---

<sup>43</sup> Um exemplo desta importância pode ser percebida na explicação de Tonho Pretinho sobre não permitir que os dançadores que estejam aprendendo a tocar a caixa assumam quando se está puxando rei e rainha. A marcação deve ser precisa e sem erros nestes momentos.

<sup>44</sup> Couto defende, dentro desta perspectiva, que o Congado – compreendido como forma social segmentada que inclui os vários ternos – “não pode ser nem reduzido nem confundido com a Festa” (2003: 216).

associações com os povoados das fazendas de onde estes eram provenientes e já começavam a cogitar alguma hipótese. Foi desse modo que vim a saber que algumas regiões da área rural do município foram, no passado, consideradas perigosas por causa de seus afamados feiticeiros, dentre elas, a Extrema, a Lagoa Verde e o Prata (COUTO, 2003: 208).

Estas pessoas entrevistadas pela autora naquela fase da pesquisa eram festeiros e seus familiares. Participavam, portanto, da “mesma” festa sem, contudo, vivenciar as mesmas experiências e realidades que os integrantes das guardas. Além disso, fica explícito no relato, o misto de preconceito e temor que permeia estas relações.

As experiências que vivenciei junto à guarda de Moçambique e sobre as quais reflito nesta dissertação não existem para muitas guardas, festeiros e outras pessoas que acompanham a festa. Além disso, não se tratam de experiências circunscritas apenas à dimensão da festa: a celebração à Nossa Senhora do Rosário é apenas uma parte da vida de meus interlocutores, que se relaciona a outras experiências na vida cotidiana. As entidades e espíritos com os quais aprendi a conviver e as atribuições que passei a espreitar se fazem presentes na festa apenas em maior intensidade.

Apresento, no capítulo seguinte, o cosmos vivenciado pelos dançadores do Moçambique do Tonho Pretinho. Seu conhecimento é fundamental para que compreendamos o Moçambique, os reinados, os males e as práticas para mantê-los afastados, os poderes e responsabilidades dos capitães, assim como suas práticas de cura.

## 2.

### ENTIDADES, ESPÍRITOS E OUTROS SERES

O mundo que os integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho experienciam é constituído não apenas por nós, seres humanos vivos, mas também pelos espíritos de pessoas que morreram, além dos *guias* e *escoras*, que integram e participam ativamente da vida social. Assim, relações são estabelecidas entre estes seres, que assumem compromissos mútuos e exercem influências recíprocas em suas existências. A presença destes espíritos e entidades, tanto no dia-a-dia das pessoas quanto na dimensão da festa, é, nesse sentido, fundamental para a compreensão dos reinados, dos males e das proteções, assim como das práticas de cura desenvolvidas no *injó* de Tonho e Dona Lena. E o não compartilhamento desta cosmologia implica, da mesma forma, a vivência de outra realidade, como argumentado no capítulo anterior.

Neste capítulo, direciono minhas reflexões para este mundo habitado por guias, escoras e espíritos, além dos seres humanos. Como veremos, as relações nele constituídas são permeadas de negociações e compromissos mútuos: as entidades, da mesma maneira que os seres humanos e espíritos, possuem vontades e interesses próprios, além de personalidades específicas. São, igualmente, dotadas de poderes singulares e podem, por meio deles, auxiliar os seres humanos e desenvolver práticas de cura. Os espíritos dos falecidos continuam, da mesma forma, atuando na esfera terrena e tecendo relações com os vivos: assegurar que eles estejam bem, por exemplo, é uma maneira de garantir o equilíbrio e a saúde dos seres na dimensão terrena.

#### 2.1. Os guias e escoras

Pretos Velhos, Pai Benedito (também é um Preto Velho), a Pomba Gira, os Meninos da Angola e os caboclos e caboclas são algumas das entidades que tive a oportunidade de conhecer convivendo com os integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho. Para além de sua presença na dimensão da festa, elas estão sempre presentes nos trabalhos no *injó*. Ademais, referências a elas são igualmente comuns em relatos sobre o dia-a-dia.

Ainda não posso afirmar quem são estes guias e escoras – por exemplo, se são como os espíritos ou forças da natureza, como os orixás do candomblé. Reginaldo Prandi (2004) trabalha com uma classificação que considera, sob o nome genérico de “encantados”, caboclos, mestres e outras entidades concebidas “como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram”. Segundo ele, “no universo plural das religiões afro-brasileiras, ou afro-índio-brasileiras, essas entidades constituem o panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos”, sendo que a umbanda seria o culto mais conhecido dentro destes cultos aos encantados (PRANDI, 2004: 7). Embora as pessoas do Moçambique do Tonho Pretinho não frequentem a umbanda e tampouco se refiram aos guias e escoras como encantados, a categorização de Prandi ilumina minhas questões. Explicações desta ordem – se são espíritos ou forças da natureza – talvez façam parte do escopo de saberes que me sejam vetados; ou, ainda, algo tão presente no cotidiano que não necessite de esclarecimentos deste tipo. Deco assim me explica: “Tem os guias de luz; os que quando a gente vai trabalhar fica ali dando luz pra gente trabalhar. E os escoras é que escoram a gente pras coisas maléficas”.

Releva destacar, ainda, o quanto estes seres participam ativamente do cotidiano de alguns de meus interlocutores, além de serem fundamentais no Moçambique do Tonho Pretinho. A maneira como as crianças se relacionam com os guias e com as práticas de benzeção é bastante reveladora do seu caráter ordinário e natural<sup>45</sup>. As netas de Tonho e Dona Lena, assim como as filhas de outros brincadores e demais pessoas que participam dos *trabalhos*, são presença segura nestas atividades (usualmente realizadas nas noites das quartas-feiras), da mesma forma que em muitos momentos rituais do reinado. Sempre me chamou a atenção a naturalidade com que elas lidam com os barulhos vindos do injó – que costumam ser bem altos e, muitas vezes, em tons agressivos –, além de brincarem com os Meninos da Angola e assaz se divertirem quando se abre uma champanhe a pedido da Pomba Gira. Ademais, é comum, segundo meus interlocutores, que as crianças fiquem mais agitadas nas noites em que os Meninos da Angola vêm<sup>46</sup>. Para além da presença das entidades na vida destas crianças desde antes de seu nascimento, revela pontuar que são seus parentes e pessoas

---

<sup>45</sup> E não extraordinário e sobrenatural, como eu classificaria estas experiências à primeira vista.

<sup>46</sup> Os Meninos da Angola são entidades crianças. Sua voz é mais fina – como a de uma criança – e eles geralmente sentam no chão – para brincar – quando incorporam no médium.

do círculo de convivência mais próxima quem estão trabalhando como médiuns no injó, o que igualmente contribui para o caráter natural e ordinário das relações.

Esta relação entre a agitação das crianças e a presença dos Meninos da Angola me foi narrada também por Dona Lourdinha, dançadora do Moçambique. Quando sua filha foi fazer a ultrassonografia de seu bebê, ainda na barriga, ele estava inquieto. Segundo ela, era devido aos Meninos da Angola estarem mexendo com ele. Fiquei imaginando, no momento em que Dona Lourdinha me contava este episódio, que a presença dos Meninos devia ser, em sua vida, cotidiana. Os atendimentos realizados por Deco, em sua casa, com a ajuda de Pai Benedito, também parecem apontar para essa dimensão ordinária e natural. É comum que as pessoas o procurem a qualquer momento, muitas vezes sem avisar com antecedência. Certa feita, chegando à sua casa a convite de Déia para um jantar, encontramos Deco benzendo um rapaz no sofá da sala. Segundo Déia, aquele era um evento normal e que não a incomodava. Na casa deles, o altar com as imagens dos santos e entidades protetoras fica no quarto do casal, o que sugere que fazem parte da normalidade de suas rotinas. O processo que deu início ao conhecimento e maior interação de alguns de meus interlocutores com os espíritos, guias e escoras é trabalhado no quarto capítulo, quando reflito sobre as noções de *mediunidade*, *força* e seu *desenvolvimento*, bem como sobre as práticas de cura realizadas pelos capitães de moçambique.

Como veremos no próximo capítulo, em alguns momentos rituais Tonho Pretinho dá lugar à presença de um guia que costuma ser o Preto Velho<sup>47</sup>. Nestas ocasiões, seu corpo se encurva e ele passa a segurar o bastão como se fosse uma bengala. A voz também se torna diferente, assemelhando-se a de alguém mais velho. É perceptível, portanto, na performance, que não é Tonho quem está presente. Os instantes de incorporação e de desincorporação também são visíveis, ao menos por aqueles que têm ciência do que está se passando. Para as pessoas que desconhecem a existência e presença dos guias, estas mudanças tendem a passar despercebidas.

Existem, ainda, situações em que Tonho Pretinho, cantando durante o ritual, pede a permissão e a proteção de Pai Benedito para sair com o terno. Então, Pai Benedito, que é o guia de Deco, incorpora nele e abençoa Tonho e toda a guarda após cumprimentá-lo

---

<sup>47</sup> Relewa ressaltar que parto do suposto de que os seres humanos têm, para além de um corpo, um espírito. Nos casos de incorporação, o espírito do *aparelho* dá lugar a outro espírito ou a uma entidade. Este fenômeno será aprofundado no quarto capítulo.

ritualmente<sup>48</sup>. Segundo Deco, este pedido – tanto de permissão, quanto de proteção – é realizado no intuito de ajudar o terno e o congado. Com a presença e *força* de Pai Benedito, reforça-se a *corrente*, tornando o grupo protegido e livre das invejas e olhos-gordos, elementos recorrentes e temidos nos reinados: “Ele [Tonho Pretinho] pede permissão pro Pai Benedito, porque ele não larga o Congado. Onde o Congado vai, ele tá junto pra ajudar, dar força à companheirada. Ajuda a cantar também”.

A fala de Deco aponta, ainda, para uma relação de parceria entre seres humanos vivos e entidades. Pai Benedito, outros Pretos Velhos, Caboclos e demais guias e escoras têm poderes – e *força* – que nós não temos. Por outro lado, só conseguem trabalhar – além de cantar e dançar, atividades de que eles gostam muito – por intermédio dos médiuns<sup>49</sup> – e daí o porquê de, como veremos mais adiante, empreenderem tamanhos esforços no sentido de fazer as pessoas desenvolverem sua mediunidade. Deco afirma que, se as entidades querem trabalhar, fazem de tudo para que a pessoa que tem *força* a desenvolva.

### **Seres dotados de personalidades e vontades**

Outro ponto que merece atenção é a relação das entidades com os reinados. Como foi esboçado no capítulo anterior, elas são constitutivas das guardas, das etapas rituais e cosmologias da festa. Alguns guias possuem, ainda, relações singulares com algum terno: os Pretos Velhos, como vimos, tiveram papel fundamental na retirada de Nossa Senhora do Rosário da gruta, no episódio do mito fundador da festa. Nesse sentido, estão sempre presentes na guarda, incorporados ou não. Além disso, esta presença é muitas vezes associada ao ritmo e andar mais lento do terno, ademais de sua simplicidade e tradição, refletindo, portanto, nas características da guarda. Outros ternos possuem relações mais estreitas com outras entidades, como é o caso da guarda de Congo, cujo guia responsável é o Preto Velho do Congo.

---

<sup>48</sup> Este cumprimento também é realizado nos atendimentos das quartas-feiras. Sempre que entra alguém no injó, para ser atendido, tem que, primeiramente, cumprimentar as entidades presentes. Costuma-se usar a expressão *saravar* para este procedimento. Nele, encosta-se o ombro direito de um com o ombro direito do outro; depois o esquerdo de um com o esquerdo do outro e, mais uma vez, o direito de um com o direito do outro. Trata-se de cumprimento semelhante ao realizado por alguns capitães quando se encontram.

<sup>49</sup> Como apontado na introdução, ainda que a palavra remeta às religiões espíritas de matriz kardecista, ressalto que o contexto aqui é outro. Neste sentido, ainda que possuam semelhanças, significam diferentemente. A *mediunidade* é um atributo que se tem ou não. A partir daí são necessários procedimentos no sentido de desenvolvê-la – para que se possa trabalhar com ela – ou para fechá-la (nesse caso, denomina-se *fechar a gira*). Aprofundarei nestas questões no quarto capítulo.

Estas relações entre ternos e guias influenciam também os dançadores. Na medida em que uma pessoa possui determinado guia, a tendência é que ela passe a integrar a guarda com a qual este guia possui relações. A trajetória de Deco, que será melhor trabalhada no quarto capítulo, é elucidativa deste fenômeno: seu guia, o Pai Benedito, é moçambiqueiro. Por isso, fez com que o segundo-capitão, depois de passar por outras guardas, chegasse ao Moçambique. Deco, que na época em que entrou na guarda não era desenvolvido, sequer sabia de seu guia. Este dado revela, ainda, o poder que estes seres têm sobre os seres humanos e sobre os cursos de suas vidas.

Guias e escoras são dotados de agência e vontades. Mais que isso, ousaria afirmar que possuem algo semelhante ao que consideramos personalidades, para além de suas características relativas a voz, postura e expressões corporais. Algumas gostam de bebida, como a Pomba Gira – e observemos que não é qualquer bebida! Outras preferem cigarro. Os Meninos da Angola gostam de brincar e, por isso, às vezes Deco leva brinquedos para eles nos trabalhos das quartas-feiras. É comum, nestes trabalhos, que os guias peçam um cigarro ou outra coisa de sua vontade, como velas e defumadores<sup>50</sup>. Ainda, a partir dos contatos que tive com a Pomba Gira, o deboche se apresenta como uma de suas características mais marcantes: certa feita, por exemplo, presenciei uma das mulheres que estavam trabalhando no injó ir até a sala para pedir a um rapaz que fosse lá dentro acender o cigarro para a Pomba Gira. Segundo a mulher, a entidade recusou que ela acendesse o cigarro e pediu que “um macho” o fizesse. As conversas com o Preto Velho, por outro lado, são dotadas de solenidade e seus conselhos, dignos de um senhor experiente. Arriscaria a dizer, inclusive, que existe alguma relação entre as características – ou personalidade – das entidades e as das pessoas que as tem como guias. No entanto, esta é uma hipótese a ser investigada.

A oferta destes objetos ou substâncias que as entidades gostam também constitui parte do estabelecimento de uma relação entre elas e as pessoas. Certa feita eu, incomodada com dores nos ombros durante uma festa de reinado, fui orientada a acender velas e defumadores a meus guias e escoras – mesmo todavia desconhecendo-os –, dando início, assim, a um processo de aproximação e relacionamento com eles.

---

<sup>50</sup> Presenciei, certa vez, uma entidade pedindo um cigarro. As pessoas em volta, contudo, só tinham cigarros já começados a serem queimados. Um dos meus interlocutores explicou que ela não aceitaria. Iniciou-se, assim, um diálogo, solicitando que aguardasse até que enrolássemos outro cigarro pra ela. No mesmo evento, pude vivenciar uma situação em que o guia solicitou cachaça, mas nós não tínhamos para oferecer. Mais uma vez uma negociação teve de ser feita, explicando, evidentemente, os motivos pelos quais não poderíamos sanar sua vontade e combinando um outro momento em que se teria a bebida.

Releva ressaltar ainda que, semelhante a nós, seres humanos vivos e dotados de personalidade, guias e escoras agem também orientados segundo suas vontades e podem, em alguns casos, ser vingativos, pregar peças e fazer travessuras. Como veremos no quarto capítulo, *tombos* e *couros*, adversidades de toda ordem provocadas por eles, são recorrentes nas narrativas de meus interlocutores sobre o início das relações com as entidades, notadamente nos casos em que a pessoa não quer ou está demorando a dar início a seu desenvolvimento. É importante chamar a atenção, no entanto, para o fato de estas ações não serem consideradas negativas ou prejudiciais.

### **Exus brabos**

Existem, além dos *guias* e *escoras*, seres notadamente associados ao mal e que podem, da mesma forma, estabelecer parcerias com os seres humanos. Estão vinculados ao Diabo e, no caso de alguma pessoa desejar prejudicar alguém – ainda que este desejo esteja apenas no nível do pensamento –, constituem poderosos aliados. Segundo meus interlocutores, podem assumir formas diversas, sendo sua feiúra, no entanto, característica marcante: “É feio! É feio... tem de todas as formas, mas a forma original dele mesmo, não é um que aguenta olhar e... Ele vem em forma humana, vem em forma de um cachorro, um gato, um cavalo, uma vaca, um boi”. Semelhantemente às entidades, não são todas as pessoas que conseguem vê-los ou constatar sua presença.

Assim como os guias, espíritos e seres humanos vivos – ademais da *proteção divina* –, estes seres fazem parte do universo cotidiano de meus interlocutores e também frequentam os reinados<sup>51</sup>. Deco explica que:

Os escoras, a proteção divina... tá tudo ali. Nessas festas tudo, nas festas do Rosário, é onde eles andam muito, porque tem muita gente que não vai pra olhar a festa, vai é pra beber. Aí eles aproveitam aquela turma tonta. E se não tiver as proteções... É onde sai muita briga, confusão. No terno mesmo, você quase não vê. Você vê falar de fora, mas se num tá com os guias, com os escoras, briga sai até no terno, entre os companheiros mesmo.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Como veremos no capítulo seguinte, existem situações no reinado que parecem mais propícias a interferências destes seres e que, conseqüentemente, requerem mais cuidado e atenção de capitães e dançadores.

<sup>52</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

Podemos observar, a partir da fala do capitão, que existe uma associação entre a presença destes seres que fazem o mal e comportamentos considerados ruins ou dissociados da devoção, como o consumo excessivo de bebida alcoólica – o que coaduna com as prescrições de Tonho Pretinho no ritual de *fechamento do terno*, que veremos no capítulo subsequente. Assim como as relações entre as entidades e as pessoas, estes seres também necessitam de ações dos seres humanos vivos para poderem desempenhar suas próprias ações e, por isso aproveitam situações propícias para tal. Juntamente com os espíritos que todavia não encontraram a luz, ademais do próprio diabo, estes seres constituem a principal fonte de maldade e desequilíbrio nos reinados, assim como na vida cotidiana. Não podemos olvidar, evidentemente, os relacionamentos entre estes seres e os humanos vivos.

A fala de Deco ilumina, ainda, outro ponto no qual me atenho no terceiro capítulo: a festa promove uma potencialização dos elementos que constituem a vida ordinária de meus interlocutores. Forças malfazejas, a proteção divina, as bênçãos, os espíritos e as entidades circulam nos reinados com maior intensidade. Vem daí, portanto, seu maior potencial para a obtenção de graças e proteções e, no mesmo sentido, a ampliação de perigos e males aos quais as pessoas estão vulneráveis. A fala nos permite pensar, igualmente, que a presença dos guias e escoras, da mesma forma que estar envolto pela proteção divina, parece atuar como uma espécie de antídoto contra a ação destes seres do mal. Outros elementos, como o *álcool concentrado*, a *amargosa* e o fechamento da *corrente*, são fundamentais para a manutenção do equilíbrio, ponto no qual aprofundo no próximo capítulo.

### **Encantaria brasileira?**

Embora as origens destes seres que integram o universo e a organização social não constituam o cerne das indagações que construíram esta pesquisa, há alguns pontos que se torna importante abordarmos. Deco assim me explicou: “Isso já vem né... Isso veio da África. Isso já veio, os pretos trouxeram e nós só tá dando sequência no que eles trouxeram: trabalhar com os Pretos Velhos e com as Pretas Velhas, as Cabocladas”. A fala aponta, portanto, para uma concepção de herança, tanto das entidades, quanto das relações com elas, que remete à África.

A tese de Gustavo Pacheco (2004), sobre a pajelança maranhense, problematiza questões relevantes para nosso contexto. Coadunando com a concepção de “encantaria brasileira” trabalhada por Reginaldo Prandi e citada no início deste capítulo, o autor

argumenta que uma das características centrais das diversas manifestações que a integram é seu caráter flexível e sua grande heterogeneidade (PACHECO, 2004:11).

Pacheco defende a existência de um horizonte comum entre diversas manifestações religiosas brasileiras que envolvem o transe de possessão. Ainda que muitas vezes sejam pensadas como religiões autônomas, é possível entrever, além de uma coerência no conjunto, princípios estruturantes comuns que apontam para relações de interdependência entre estas manifestações. Seria possível, ainda, destacar dois grandes polos:

Em um extremo, uma religiosidade marcada pelo apego à hierarquia e pela importância dada à norma, à tradição e ao processo de iniciação. Em outro extremo, uma religiosidade mais flexível e heterogênea, mais 'sincrética', centrada no carisma do oficiante e que frequentemente apresenta uma ênfase no tratamento de doenças e perturbações. (PACHECO, 2004: 5 e 6)

José Jorge de Carvalho (1994) identifica dois grandes grupos de culto afro-brasileiro, perspectiva também adotada por Pacheco:

a) os tradicionais, que perpetuam exclusivamente a tradição das divindades africanas, que mantêm um repertório de cantos em idiomas africanos e que funcionam segundo um sistema ritual extremamente rígido e complexo. Assim, posso referir-me indistintamente ao xangô do Recife, ao candomblé da Bahia, ao batuque de Porto Alegre e ao tambor de Mina de São Luís;

b) os cultos que introduzem entidades várias, além dos orixás, tais como caboclos, mestres, exus, pretos-velhos, pombagiras. Os cantos são predominantemente em português e as distinções entre os vários estilos rituais não são muito claras. Aqui entram, pois, a umbanda (praticada de norte a sul do país), a macumba (antes característica dos cultos cariocas e paulistas e agora pouco distinta da umbanda), a jurema no Recife, o candomblé-de-caboclo em Salvador, a pajelança ou cura em São Luís e em Belém, a quimbanda em Porto Alegre. (CARVALHO, 1994: 88 e 89)

Segundo Pacheco, “esses dois polos ou vertentes são comumente associados, respectivamente, às religiões afro-brasileiras ‘tradicionais’ e aos cultos ‘sincréticos’, tendo como tipos ideais, respectivamente, o candomblé nagô-keto e a umbanda (ou macumba)” (PACHECO, 2004: 7).

Releva observar que os congados não aparecem como exemplos desta classificação, o que talvez seja um reflexo de sua invisibilidade dentro do campo de estudo dos cultos afro-brasileiros, possivelmente dada a sua dimensão católica. Argumento, no entanto, a partir do contexto pesquisado, que os congados constituem um catolicismo singular, repleto de elementos que nos remetem aos cultos afro-brasileiros. Tenderia, ainda, a incluí-lo, segundo a classificação de Carvalho, no segundo grande tipo de culto. No capítulo seguinte desenvolvo uma reflexão sobre o caráter espiritual do Moçambique e dos reinados que contribui com esta argumentação.

Chamo a atenção, por fim, para as afinidades marcantes e o permanente diálogo que as diversas manifestações da “encantaria brasileira” mantêm entre si. Reginaldo Prandi (2004) ressalta, na introdução de sua obra:

Uns mais, outros menos, os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles. Espalham-se por diferentes regiões do país, levados por ondas migratórias, pela mídia e pela moda, ganham novos adeptos, fundem-se em outros cultos. Também as entidades migram, são incorporadas a diferentes denominações afro-brasileiras, sofrem mudanças, enriquecendo-se a cada momento o complexo quadro da diversidade cultural afro-brasileira (Prandi, 2004: 7).

A perspectiva aponta para o quanto os fluxos – entre cultos, encantados e pessoas – podem ser constitutivos das estruturas, cosmologias e significados das diversas manifestações da “encantaria brasileira” – sugerindo que os pensemos para além do contexto e temporalidade da diáspora transatlântica. Faz parte da dinâmica social estar diante de constantes fluxos de cosmologias, sentidos e significados. As visitas dos ternos a outras festas, o acesso cada vez maior à produção e à circulação de vídeos e gravações em áudio como registro das festas, ademais dos crescentes encontros de cultura popular, folias de reis e congados – fomentados também pelas políticas de cultura e patrimônio – acabam constituindo-se como meios facilitados e facilitadores de interação, trocas e incorporações de elementos, funções rituais e significados. A própria entrada e presença cada vez maior de uma parcela mais branca – e socialmente mais elevada – da população na festa é um fator digno de ser analisado pela via do contato e dos fluxos. Alterações na estrutura da festa, assim como nos significados de alguns fundamentos são concomitantes a esse fenômeno. A incorporação de novas entidades talvez possa, igualmente, ser pensada sob esta ótica.

## 2.2. Os espíritos de pessoas que morreram

Além dos guias e escoras – e dos seres humanos vivos –, fazem igualmente parte do universo do Moçambique, os espíritos de pessoas que morreram – tanto os que *encontraram a luz*, quanto aqueles que, por alguma adversidade, permaneceram vagando<sup>53</sup>. Segundo meus interlocutores, as almas devem, quando da morte do corpo físico, *subir* e encontrar o *Reino dos Céus*. Aqui podemos visualizar duas grandes forças opostas operando no universo, cujos principais representantes são Deus e o Diabo. Deus está no Reino dos Céus, ambos associados à idéia do alto e, portanto, as almas devem *subir*. O Diabo, por outro lado, vive no inferno – que se localiza nas profundezas, *lá em baixo*.

Subir e encontrar o Reino dos Céus após a morte do corpo físico parece ser o curso normal e desejado: que, ao morrermos, encontremos o *caminho da luz* e estejamos envoltos pela *proteção divina*. E, neste sentido, práticas são realizadas pelas pessoas vivas, no intuito de ajudar as almas neste processo.

Em virtude de vários fatores, as almas podem não encontrar o Reino dos Céus; ainda, podem não aceitar subir e ficar vagando. Neste caso, é comum que atralhem a vida dos vivos, podendo, para isso, contar com a ajuda de pessoas não mortas. Os espíritos que encontraram a luz participam, igualmente, da vida dos vivos. Por meio da atuação de médiuns e da dimensão dos sonhos, por exemplo, podem aconselhar as pessoas e oferecer apoio à rede familiar. Assim como os guias, possuem uma capacidade maior de visão e compreensão dos eventos experienciados pelos vivos e seus conselhos são, portanto, desejados e levados a sério. Estes conselhos podem ser solicitados; contudo, são mais recorrentes os casos em que o espírito, vendo determinada situação, procure estabelecer contato com os vivos no sentido de dar alguma orientação. Da mesma forma, é recorrente que as almas, quando em conjunturas adversas, peçam ajuda aos seres humanos vivos – podendo fazê-lo, também, através de sonhos e dos trabalhos dos médiuns.

Podemos pensar as relações entre os vivos e os espíritos igualmente em termos de uma parceria, sem perder de vista, no entanto, que esta pode ser consequência ou continuação de um relacionamento na dimensão terrena. Assim, filhos, tios e demais pessoas com quem se estabelece compromissos e responsabilidades mútuas continuam presentes e atuantes na vida

---

<sup>53</sup> Cumpre destacar que não ouvi qualquer referência à idéia de reencarnação ou de existência de outras vidas após a morte.

daqueles que lhes são próximos, mesmo depois da morte. Neste sentido, a morte efetiva só acontece na ausência de relações sociais; seja porque não foram constituídas em vida, seja porque, por algum motivo, tenham sido perdidas. Na medida em que se alimenta e, conseqüentemente, se reforça as relações – por meio do compromisso mútuo e outros comportamentos esperados pelas partes –, os seres envolvidos permanecem vivos, ainda que no estado de almas. E permanecem igualmente ativos os relacionamentos e seus comprometimentos recíprocos.

Os argumentos de Igor Kopytoff (2012) sobre os tradicionais “cultos aos ancestrais” na África subsaariana contribuem para esta reflexão. Em linhas gerais, segundo o autor, devido a um problema linguístico de fundo etnocêntrico por parte dos pesquisadores não africanos, acostumou-se a diferenciar um *elder* (termo em inglês usado para se referir às pessoas mais velhas de um grupo de parentesco) de um *ancestor* (ou ancestral) – cuja característica principal seria estar morto. Ele chama a atenção, no entanto, para a irrelevância acerca da mortalidade nos contextos tradicionais africanos; isto é, “a linha que divide os vivos dos mortos não afeta a estrutura dos relacionamentos” (KOPYTOFF, 2012: 238). E conclui que os ancestrais africanos são acima de tudo pessoas mais velhas do grupo de parentesco e que devem ser entendidos nos mesmos termos que as pessoas mais velhas que estão vivas (: 243). Embora eu trate de um contexto distinto nesta dissertação, entendo que é possível fazer uma reflexão semelhante na tentativa de melhor compreender a relação entre vivos e mortos tal qual elaborada na cosmologia compartilhada pelos integrantes do Moçambique de Tonho Pretinho. Se atenuarmos nossa ênfase etnocêntrica na linha que separa vivos e mortos, podemos acessar com mais propriedade a lógica dos relacionamentos entre os seres que integram o universo abordado.

No que concerne aos espíritos que ficam vagando e, ainda, às relações que eles mantêm com os vivos no intuito de prejudicar a outrem, talvez sejam estas próprias relações e malfeitos a fonte e sustentação de suas existências. Além disso, a ausência de relações e, portanto, de cuidados e práticas no sentido de auxiliar as almas a alcançarem o Reino dos Céus também se constituem enquanto causa deste estado. Se a pessoa morre devendo uma promessa ou se orações não são feitas em prol de sua alma, o provável é que ela permaneça *presa*, sem conseguir ascender. E é neste sentido que, como veremos, os espíritos clamam por ajuda nos trabalhos no injó.

O trabalho de Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular* (1986), é inspirador para pensarmos esta constituição do cosmos e os

relacionamentos estabelecidos entre os seres. Na região pesquisada, em Itapira – SP, consideradas as especificidades de cada contexto, os espíritos também se relacionam com os vivos. Ali, para o autor:

Todos os seres – vivos, mortos, encantados – estão em algum lugar social, de tal sorte que viver ou morrer são estados definidos como de passagem de um modo de ser para um outro, e de um tipo de sociedade para um outro. De um lado e do outro dos limites que rodeiam de perto os sujeitos socialmente considerados como vivos, tanto os ainda não nascidos quanto os já falecidos existem em outra forma de vida, em um outro tipo de mundo [...] Depois de morto, “a alma do homem”, que é sua pessoa transfigurada e conserva a sua identidade, existe em um, ou atravessa um ou dois modos de existência em espaços sociais não-terrenos onde vivem períodos de estágio (o Purgatório) ou de eternidade (o Céu ou o Inferno). Podem também ficar vagando entre outros mundos e a sua sociedade terrena, ocasião em que aparecem como assombrações, como “almas do outro mundo”, em sonhos, em “avisos” ou em “visões”. O único lugar que corta definitivamente as relações possíveis entre os vivos e mortos é o Inferno. No Céu, no Purgatório, ou vagando entre mundos, os mortos transformam-se em espíritos especialmente poderosos para a ajuda aos vivos. Mas eles são ao mesmo tempo especialmente dependentes dos vivos para a sua própria salvação, a menos que já tenham “chegado no Céu pra sempre”. O ponto terminal do vivo é a morte, mas o ponto terminal do morto são outras vidas: no Céu “junto com Deus, os santos, os pais e os irmãos”, onde a pessoa “descansa dessa vida” e “recebe o prêmio” por haver sido como foi; ou o Inferno, onde o mau “paga pelo que fez”. (BRANDÃO, 1986: 187)

Não aprofundei, em minha pesquisa, na compreensão sobre os estágios que os seres humanos atravessam durante sua existência – por exemplo, se e como existimos antes da experiência terrena, quais as etapas que nossas almas enfrentarão quando morreremos e se existe um estágio final. Tampouco posso afirmar algo relativo ao fim das relações entre vivos e mortos, como, no contexto pesquisado por Brandão, nos casos em que a alma se encontra no inferno. Parece-me, a partir de experiências em campo, que o fim das relações entre vivos e mortos talvez se dê mais em função do esquecimento desse espírito por parte dos vivos ou, como já foi esboçado, do não cumprimento das responsabilidades recíprocas que constituem os laços de parentesco. Ainda, os espíritos que estão vagando parecem mais susceptíveis à influência do Diabo e que as pessoas vivas podem estabelecer relações ou diálogos pontuais com ele.

Os espíritos, na perspectiva de Brandão,

são as *almas* dos vivos, categoria entendida mais como um princípio ético do que como um princípio metafísico de vida. Depois da morte, os espíritos são tipos de almas, são o sujeito *vivo* do *morto*. São sujeitos não-terrenos, mas ainda pessoalizados, quando são parentes ou conhecidos; ou são “alma penada”, “assombração”, quando aparecem como vultos de mortos a quem não se pode atribuir uma identidade legítima. (BRANDÃO, 1986: 187)

A “pessoalidade” da alma estaria, assim, vinculada à sua identidade e integração em uma rede de parentesco, passando, quando desconhecidas, à categoria geral de “alma penada” ou “assombração”. Brandão também chama a atenção para a continuidade das regras de obrigações mútuas entre parentes – e o que ele denomina *preceitos camponeses de solidariedade* – quando da morte de uma pessoa; ainda, o lugar onde as trocas entre vivos e mortos acontecem é a sociedade dos primeiros e é com as suas normas de relações que elas são praticadas.

Esta continuidade das relações e compromissos recíprocos entre as pessoas, mesmo depois da morte, como já dito, me parece elemento ordinário entre meus interlocutores. Assim, um marido que quando vivo prejudicava sua esposa pode continuar o fazendo depois da morte, provocando, possivelmente, seu adoecimento. Neste caso, talvez seja necessária a intervenção de *médiuns desenvolvidos* para diagnosticar a questão e lançar mão de práticas no intuito de restituir seu equilíbrio. Estas ações podem, por exemplo, incluir a realização de novenas em função daquele espírito, imaginando que, assim, ele encontre a luz e deixe de atrapalhar os vivos. Estas práticas podem, ainda, ser realizadas sem que tenham sido “provocadas” pela ação de alguma alma vagando ou solicitada durante trabalho no injó, mas porque se entende que os espíritos precisam destes cuidados para que logrem subir ao Céu. O cumprimento de promessa feita por algum espírito quando em vida parece constituir uma das principais obrigações a serem cumpridas para que a alma fique em paz – preocupação recorrente também nos contextos de Folias de Reis que conheço<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Carlos Rodrigues Brandão (1986) compreende o cumprimento de promessas de alguém morto também como o provimento de condições para que este espírito descanse em paz e possa, assim, ajudar o mundo dos vivos: “Um pai morto e devedor de São Gonçalo é uma preocupação cotidiana, até que o filho faça a dança e cumpra o voto. Cumprido, o pai passa a morto ‘salvo com Deus’, passando de ‘alma em aflição’ para ‘alma na salvação’,

### 2.3. Bastões, árvores e forças

O cosmos vivenciado pelas pessoas com quem convivi durante o tempo da pesquisa constitui-se, então, de mais seres além dos seres humanos vivos. Estes, juntamente com os guias, os escoras e os espíritos, partilham o mundo, estabelecendo relações e parcerias entre eles. Ainda, alguns objetos, como os bastões dos capitães, integram igualmente este cosmos e as relações nele tecidas. Ademais, eles têm participação e poder centrais na cerimônia de *fechamento do terno* e outras práticas de instauração das proteções. Perguntei a Deco, em outubro de 2013, durante conversa sobre estas práticas:

**Talita:** E o bastão, também é importante nessa coisa de proteção?

**Deco:** É. O bastão, muita gente acha que é um pedaço de pau. É um pedaço de pau, mas aquele pedaço de pau tem um dono. Esse pedaço de pau foi preparado. Vamos supor, se é moçambique, foi preparado por um moçambique; preparado por ele. Vamos supor, o Pai Benedito, o Pai Benedito tá aí, é dele. Aí, pra pegar o bastão, ele tá junto. Por exemplo, quando a gente vai sair, a gente pega o bastão e, só de você pegar ele, você já nota a diferença. Ele pesa, ele costuma até querer escorregar da mão da gente. Eles ficam quietinhos ali. É deles. Na hora que você pega ele ali, ele sabe que você lá vai sair com ele. Lá vai passear, cantar. Aí pra eles é uma maravilha! Tem uns que você tem que por até pinga neles. Porque tem uns Pretos Velhos que gostam de uma cachaça.

**Talita:** Mas não são todos não, né?

**Deco:** Não, não são todos. Só os que são preparados...<sup>55</sup>

Os bastões que geralmente estão presentes no terno são preparados. Durante o ritual de fechamento do terno (como veremos no próximo capítulo), recebem a sequência de amargosa e álcool concentrado da mesma forma que dançadores e instrumentos e são carregados pelas pessoas sempre com cuidado e respeito. Certa feita, presenciei a queda do bastão que uma dançadora carregava; ela imediatamente o pegou e, o beijando, lhe pediu desculpas. Esquecimentos do bastão em algum lugar também são vistos negativamente e eles devem ser rapidamente localizados e resgatados. Particpei de dois esquecimentos que me fizeram assim

---

o que a torna, sem dúvida mais poderosa para, 'do Céu', ajudar os parentes vivos, como se tivesse agora uma nova dívida de morto salvo por causa de uma dívida anterior paga pelos vivos ao santo" (BRANDÃO, 1986: 189).

<sup>55</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

concluir. No primeiro deles, a dona do bastão o esqueceu na casa onde o terno passara e o grupo já encontrava a uma distância grande dali. As pessoas imediatamente se mobilizaram e encontraram uma solução de resgate. No segundo, foi o Seu Jurandir, capitão, quem protagonizou o esquecimento.

Era segunda-feira, 12 de agosto de 2013. Depois de descidas as bandeiras, os ternos foram jantar na casa de um dos membros da diretoria do Reinado da cidade. Havíamos jantado e a condução que levaria os dançadores que moram no Bairro Bom Jesus chegou. Todos, inclusive Seu Jurandir, adentraram e a Kombi partiu. Passado um intervalo de tempo, chegou Seu Jurandir, a pé e afobado – ele havia, assim que percebeu que não estava com o bastão, pedido para o motorista parar o veículo e desceu, a uma distância relativamente grande da casa da janta –, dizendo que o bastão tinha ficado para trás (na casa da janta). Quem ainda estava ali o ajudou a procurar, indagou onde ele o tinha deixado e, enquanto isso, as pessoas iam tecendo comentários sobre os cuidados que se deve ter com os bastões e o perigo que seria perdê-los. Passado mais um tempo, a Kombi novamente chegou, para buscar outro grupo de dançadores que iria para um bairro distinto. Aconselhado por nós, Seu Jurandir procurou novamente no transporte e, desta vez, o encontrou. Fiquei tentando entender, a todo tempo, por que aquela situação parecia tão grave; ou, por que Seu Jurandir não podia ter ligado para alguém e perguntado pelo bastão – e assim não teria perdido a carona para casa, que fica em bairro afastado; ou ainda, por que Seu Jurandir não deixou para procurá-lo no dia seguinte, já que era tarde da noite. Sabia, devido à leitura de bibliografias<sup>56</sup> sobre congados, bem como a partir de experiências de campo em outras festas<sup>57</sup>, que o bastão é dotado de poder; contudo, as experiências vivenciadas com meus interlocutores me fizeram olhar com mais cuidado para estes seres.

Os bastões são seres vivos dotados de força e suas existências estão intimamente relacionadas aos guias. A explicação de Deco sugere, por exemplo, serem eles seus verdadeiros donos, e não os seres humanos que os detêm. No entanto, um vínculo entre o

---

<sup>56</sup> Patrícia Trindade Maranhão Costa, por exemplo, dedicou um capítulo de sua tese às disputas nas festas, refletindo sobre feitiçaria e práticas associadas, onde os bastões aparecem como personagens centrais. A autora contemplou seus processos de fabricação que, no contexto pesquisado, constituem tarefa central àquele que se tornará comandante. Este processo consiste não apenas “na manufatura do objeto, mas na preparação do mesmo, o que significa torná-lo apto à defesa do grupo em relação aos feitiços alheios”. Preparar o bastão, na região da Serra do Salitre – MG, significa, portanto, “dotá-lo de capacidades mágicas através da realização de rituais de feitiçaria sobre o objeto” (COSTA, 2006: 171) .

<sup>57</sup> Segundo Seu Júlio Antônio Filho, capitão-mor do Reinado dos Fagundes – MG, o bastão constitui um poder e, a partir de seu porte por um dançador, é possível identificar que se trata de um capitão: “Ou um capitão de terno, ou um marechal de um terno, qualquer coisa”.

dono humano e o bastão – e provavelmente o guia – é estabelecido; mais que isso, algo relativo à *força* do dono humano também permanece no bastão (e, dessa forma, o constitui). Algumas vezes, por exemplo, escutei comentários sobre não ser recomendável herdar o bastão de outra pessoa – como alguém que morreu. Esta advertência tem relação com a *preparação* do mesmo que, além de envolver os guias, geralmente é específica para aquela pessoa. Podemos pensar ainda que, à medida que estabeleço uma relação com um bastão por certo tempo, acabamos por nos influenciarmos mutuamente e algo de mim, ser humano, permanecerá nele, assim como algo dele persistirá em mim<sup>58</sup>. O relato sobre um episódio ocorrido na festa da cidade pode iluminar estas questões.

Um homem herdou um bastão que tem muito poder – mais do que esse homem poderia suportar. Ele foi orientado sobre este fato, não dando, contudo, atenção a quem o aconselhou. Quando, na descida do mastro, este homem foi passá-lo ao redor do mastro – procedimento comum nesta etapa ritual –, o bastão o jogou longe, tamanha era a sua força. O narrador do evento, que ria muito do ocorrido, assim finalizou: “É como diz o outro: quem não pode com mandinga não carrega patuá”.

Os bastões se constituem, assim, como seres dotados de poder e cuja presença é fundamental no estabelecimento da *corrente* do Moçambique, como veremos a seguir, e em outras práticas realizadas no decorrer da festa, quando em situações de maior vulnerabilidade. Além disso, cumpre não olvidar que o bastão carregado pelo capitão atua também como uma insígnia do poder que está sendo exercido naquele momento, como explicou Seu Júlio Antônio Filho. Ainda, os gestos exercidos com ele, pelo capitão, conduzem o grupo com relação ao início e término dos cantos e indicam qual ritmo será executado.

Quero chamar a atenção também para o fato de, fora da esfera da festa, os bastões não deixarem de ser quem são: ficam “guardados” em locais especiais nas casas de seus donos humanos e não são “manuseados” apenas no tempo do reinado. Nos trabalhos das quartas-feiras, por exemplo, já presenciei as pessoas os buscando nos cômodos da casa para levá-los ao injó. Este ponto contribui para o argumento já esboçado de que a festa apenas potencializa elementos presentes na vida ordinária dos integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho.

---

<sup>58</sup> Lembro-me do trabalho de Marcel Mauss sobre a dádiva (2003) [1925], em uma passagem que, refletindo sobre o *hau* – em linhas gerais, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais –, coloca que: “Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão.” E mais adiante completa: “No fundo, é o hau que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga* ou seu *hau* – que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo – que se prende a essa série de usuários [...]” (MAUSS, 2003: 198 - 200).

Algumas árvores devem igualmente ser consideradas na constituição do cosmos no qual experiências são tecidas: alguns escoras têm determinadas árvores como uma espécie de moradia e, quando se almeja invocar sua força, as pessoas vão até estas árvores e lá realizam certas práticas. O capitão Tonho Pretinho assim nos explica:

Peço proteção de todos aqueles capitães que Deus já chamou, pra me escorar, sabe? E peço todas as escoras. Então nós vamos lá e buscamos uns objetos pra preparar a amargosa, preparar a gunga, pra nós sair. [...] Tem uma escora que tem o Coqueiro – o Coqueiro é o Caboclo Baiano e a Gameleira é o Ponto. Então eles estão lá abraçados assim: O Caboclo da Gameleira abraçou com o Caboclo Baiano. [...] Tem os Caboclos Baiano, os Caboclos da Gameleira, os Caboclos das Cachoeiras, tem os Caboclos da Pedreira e tem os Caboclos das Matas e do mar, né, que protege a nós nessa jornada que nós toca.<sup>59</sup>

Estes lugares são considerados como lugares de força e, destarte, os objetos e as “substâncias” daí oriundas são igualmente dotados de força *sui generis*. O *Cipó-Caboclo*, planta colocada na amargosa, constitui um destes objetos retirados ritualmente e, além de sua função dentro do Moçambique, também tem seu uso recomendado em casos de adversidades ou no intuito de se obter proteção. Neste caso, pode ser colocado na residência, por exemplo. Ainda, a *Água da Cachoeira*, uma “água” algumas vezes prescrita nos trabalhos no injó, também tem este tipo de relação com seu lugar de origem.

A explicação de Tonho aponta, além disso, para a proteção que ele pede aos capitães antes de sair com o terno. Em suas orações, pede as forças de capitães antigos “que Deus já chamou”, assim como daqueles que estão vivos e cujo poder pode escorá-lo frente às adversidades. Existe, portanto, uma rede de sustentação mútua envolvendo estes capitães – e seus respectivos guias e escoras – sem a qual Tonho Pretinho não poderia prosseguir. Como veremos no próximo capítulo, estas forças são, ainda, essenciais para o *fechamento da corrente* e estes capitães se fazem, desta forma, presentes e constitutivos do Moçambique enquanto unidade.

Esta noção de força aparece em muitos relatos e diálogos que tive com meus interlocutores. Não creio que seja possível chegar a uma única e precisa definição de seu significado; parece-me mais frutífero trabalhar com a ideia de que os seres – e isso pode

---

<sup>59</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

incluir os espíritos, bem como alguns objetos – possuem esta força; no caso de se ter mediunidade, ela pode ser maior; e, se desenvolvida, se torna mais poderosa e passível de ser utilizada. Da mesma forma, é importante não perder de vista a necessidade de extrapolarmos separações tão rígidas, como entre o que seria da ordem natural e o que seria considerado sobrenatural, conforme esbocei anteriormente. A força, argumento, é parte da ordem natural e ordinária do mundo segundo esta concepção.

\*\*\*

Procurei demonstrar, neste capítulo, os seres – ademais dos seres humanos vivos – que constituem o mundo experienciado pelos integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho. Como vimos, sua presença e as relações estabelecidas entre eles é parte da vida ordinária de meus interlocutores, assim como da dimensão da festa. Atuam cotidianamente, aconselhando e trabalhando nas práticas de cura, assim como estão especialmente presentes nos reinados, dada sua inerente potencialização do mundo, ponto que aprofundarei no capítulo seguinte.

O equilíbrio ordinário do cosmo, e das pessoas em particular, passa pelas relações tecidas com espíritos e entidades, ponto trabalhado notadamente no quarto capítulo. No mesmo sentido, as adversidades experienciadas durante a festa, bem como as práticas realizadas para a manutenção da proteção do grupo perpassam estas mesmas relações. Destarte, a *corrente* do Moçambique, como veremos no capítulo subsequente, é igualmente formada a partir dos guias e escoras, da força de outros capitães, da presença dos espíritos de pessoas que morreram, bastões, instrumentos, fardamentos, a amargosa, ademais das bênçãos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. Estes elementos constituem um todo sem o qual o grupo não fecha a *corrente* e está desprotegido frente as ameaças e adversidades.

No capítulo seguinte, atendo-me ao ritual de fechamento do terno e demais práticas realizadas no intuito de manter o mal afastado durante a festa. Embora a presença do mal constitua uma preocupação cotidiana para as pessoas – e daí a necessidade dos trabalhos no injó – a festa constitui um espaço-tempo privilegiado para a ação de seres e potências malévolos. Felizmente, este mesmo espaço-tempo potencializa igualmente as bênçãos e proteções dos céus.

### 3.

## A FESTA, OS MALES E AS PROTEÇÕES

O tempo da festa, compreendido entre o dia em que se levantam as bandeiras e o momento de suas descidas, promove uma potencialização do mundo: as entidades e espíritos que o habitam, as potências do bem e as malfazejas, e as forças de todo e qualquer ser constitutivo do universo são intensificados. Daí o porquê de Deco, como vimos no capítulo anterior, destacar a maior presença dos guias, escoras e exus nos reinados; e, como veremos em seguida, o motivo de algumas prescrições se acentuarem no período da festa.

Reflito, neste capítulo, sobre a presença de seres e potências malfazejas na esfera dos reinados, apresentando, igualmente, as práticas realizadas pelos capitães e dançadores no intuito de mantê-las afastadas, garantindo a proteção e equilíbrio do grupo. O fio condutor de minha análise é o ritual de *fechamento do terno*, realizado todos os dias antes de o Moçambique sair para as cerimônias públicas. Desvelo, a partir de suas etapas e sentidos, as adversidades e perigos que se almeja evitar e enfrentar durante a festa, apresentando conjuntamente seus antídotos. A instauração de uma *corrente* ancorada na fé em Nossa Senhora do Rosário, como veremos, constitui o principal mecanismo de defesa da guarda.

Ainda, os sentidos do ritual, dos perigos iminentes e das práticas executadas para mantê-los afastados fazem parte da dimensão espiritual dos reinados, em especial para os moçambiques e seus capitães. Reflito também sobre este caráter, apontando para mais elementos que contribuem para o argumento da multiplicidade de experiências e festas sobrepostas nos reinados.

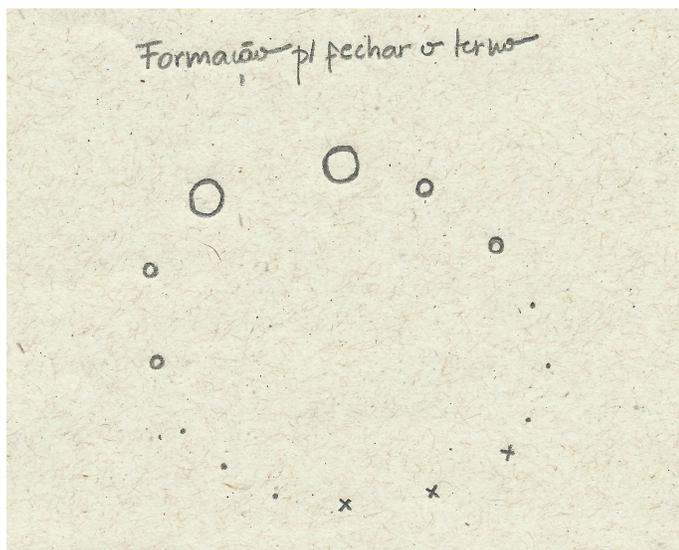
### 3.1. O fechamento do terno e as proteções para sair para a rua

Antes de sair para a rua – ou seja, para os rituais públicos –, os integrantes do Moçambique se reúnem na casa do Tonho Pretinho para *fechar o terno*. Trata-se de ritual de grande importância, sem o qual o grupo não pode ir para as etapas rituais externas. Em contextos de visita a festas em outras localidades, pode ser que o grupo se reúna na casa de algum dançador onde, logisticamente, seja mais viável para todos, mas, obrigatoriamente,

deve-se *fechar o terno*<sup>60</sup>. Este fechamento consiste na instauração de um bloqueio contra qualquer desequilíbrio, adversidade ou infortúnio que possa ameaçar o grupo. Nele encerram-se as proteções dos santos, *guias* e *escoras* e instaura-se um compromisso entre todos que ali estão, incluindo não apenas os seres humanos vivos, mas os espíritos e as entidades protetoras. Compromete-se, ainda, *a pegar com Deus e com Nossa Senhora*, fontes da maior e mais poderosa proteção.

Antes de convocarem as pessoas – que estão conversando, tomando um café, acabando de vestir a farda –, Tonho, Deco e mais algum capitão que esteja presente naquele dia fazem suas orações no injó. Então, Tonho vem e apita. É o sinal para que o grupo se encaminhe para a varanda da casa. Passo à descrição do *fechamento do terno* da sexta-feira, 10 de maio de 2013, dia em que seriam levantadas as bandeiras.

Após o apito de Tonho Pretinho, Wallace e Rafael pegaram as duas caixas. Os quatro patangomes foram distribuídos. Quem tinha as campanhas já estava com elas amarradas na canela. Dona Esmeraldina, que carregava a bandeira, se posicionou à frente do grupo.



Tonho começou sua fala como geralmente inicia: “Põe sentido!”. Chamou a atenção dos integrantes para o fato de, nos dias de levantamento e descida dos mastros, ser necessário que fiquem mais atentos. Pediu que, caso alguém fosse sair do terno, para qualquer coisa – como ir ao banheiro –, que avisasse alguém do grupo, pois do contrário, se essa pessoa sentisse alguma dor ou acontecesse alguma outra coisa, ninguém ficaria sabendo. Também

---

<sup>60</sup> Existem situações que por algum motivo os integrantes da guarda não podem se reunir na casa de Tonho. Nestes casos, Tonho Pretinho realiza “individualmente” o fechamento do terno, por meio de suas orações no injó.

orientou aos brincadores que não fossem para as barracas<sup>61</sup>: “se alguém quiser um gole, tem no terno”. Se referia à cachaça (aguardente de cana) que o Moçambique tem, conhecida como *amargosa*. Ela é curtida em algumas ervas, como o *cipó caboclo*, retirado na sexta-feira da Paixão, e sua função não se limita à de bebida alcoólica, ponto que trabalharei mais adiante. Durante a fala, Tonho ainda destacou que, no Moçambique, não tem ninguém melhor que o outro. É todo mundo igual.

O capitão pediu, então, proteção para todos os momentos em que fossem passar por porteiras, pontes e encruzilhadas. Saudou os capitães presentes e convocou a um capitão visitante que cantasse um pouco na rua. Invocou os Pretos Velhos e Pretas Velhas, as Cabocladas, além de Santa Efigênia, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida e São Jorge. Depois rezaram um pai-nosso<sup>62</sup>, três ave-marias<sup>63</sup>, o credo<sup>64</sup> e a salve-rainha<sup>65</sup>. Durante estas derradeiras duas orações, Tonho pegou a bandeira com dona Esmeraldina e foi andando pelo terno, no sentido anti-horário, desde a caixa da esquerda até a caixa da direita. A bandeira foi tocando nas pessoas, na altura das cabeças. Algumas pessoas a seguraram, beijaram e depois passaram por baixo dela. Todos, inclusive quem não estava dentro da guarda e somente acompanhava o terno, como amigos de um dançador, por exemplo, foram abençoados pela bandeira. Relewa destacar que

---

<sup>61</sup> Estas barracas são montadas para a festa e vendem comida, bebida, além de roupas e brinquedos. Também tem as barracas de brincadeiras, como a de tiro ao alvo. Elas são montadas na principal rua onde acontecem os cortejos e são de gente da região que tem essa atividade como fonte de renda. Na segunda-feira, dia da descida do mastro, nem todas estão funcionando e, na terça-feira, são desmontadas integralmente. Também são montados brinquedos como cama elástica e barca, um grande barco que se movimenta de uma extremidade à outra, atingindo alturas cada vez maiores.

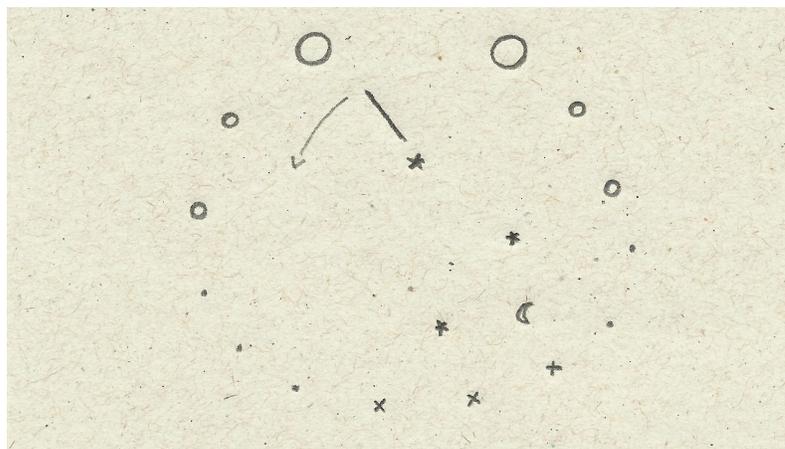
<sup>62</sup> Pai Nosso, que estais no Céu / Santificado seja o Vosso Nome / Venha a nós o Vosso Reino / Seja feita a Vossa Vontade / Assim na Terra como no Céu / O Pão-Nosso de cada dia nos dai hoje / Perdoai-nos as nossas ofensas / Assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido / E não nos deixeis cair em tentação / Mas livrai-nos do Mal / Amém.

<sup>63</sup> Ave Maria, cheia de graça / O Senhor é convosco / Bendita sois vós entre as mulheres / E bendito é o Fruto de Vosso ventre, Jesus / Santa Maria, Mãe de Deus / Rogai por nós, os pecadores / Agora e na hora de nossa morte / Amém.

<sup>64</sup> Creio em Deus Pai Todo-Poderoso / criador do céu e da terra / E em Jesus Cristo, seu único Filho Nosso Senhor / Que foi concebido pelo poder do Espírito Santo / Nasceu da Virgem Maria / Padeceu sob Pôncio Pilatos / Foi crucificado, morto e sepultado / Desceu à mansão dos mortos / Ressuscitou ao terceiro dia / Subiu aos Céus / Está sentado à direita de Deus Pai Todo-Poderoso / Onde há de vir a julgar os vivos e mortos / Creio no Espírito Santo / Na Santa Igreja Católica / Na comunhão dos santos / Na remissão dos pecados / Na ressurreição da carne / Na vida eterna / Amém.

<sup>65</sup> Salve Rainha / Mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança nossa, salve! / A vós bradamos os degradados filhos de Eva / A vós suspiramos, gemendo e chorando neste vale de lágrimas / Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei / E depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto de vosso ventre / Ó clemente / Ó piedosa / Ó doce sempre Virgem Maria! / Rogai por nós, Santa Mãe de Deus / Para que sejamos dignos das promessas de Cristo / Amém.

os capitães e entidades estendem as proteções a todos que estiverem presentes naquele momento.



Movimentação da bandeira. O álcool concentrado e a amargosa seguem o mesmo percurso

Deco veio, atrás de Tonho, com a amargosa. As pessoas que normalmente ingerem bebida alcoólica tomaram uma pequena dose e, em seguida, receberam um pouco nas mãos, que foi espalhado e passado na região dos punhos, na nuca, na testa. É comum ainda que algumas pessoas a cheirem. Quem preferiu não ingeri-la executou apenas este segundo procedimento. Joga-se, igualmente, um pouco da bebida nos instrumentos e nos bastões. Na sequência, Tonho veio com um vidrinho de *álcool concentrado*, um álcool curtido com algumas plantas. Foi colocado um pouco nas mãos dos brincadores, que fizeram procedimento semelhante ao da amargosa. Também se joga um pouco na região dos chapéus que protege o topo da cabeça, nos instrumentos – incluindo as campanhas – e nos bastões. Esta distribuição da amargosa e do álcool concentrado segue o mesmo trajeto da bandeira.

A seguir, dona Lena entregou um punhado de balas para cada um dos dançadores. Terminada esta sequência, Tonho iniciou o cantório<sup>66</sup>.

**Tonho Pretinho:** *Nas horas que Deus começa*

**Terno:** *Aiêêê...*

---

<sup>66</sup> O canto que segue foi registrado em 30 de setembro de 2012, durante visita ao Reinado do Rosário do povoado dos Fagundes, cujo capitão-mor é Seu Júlio Antônio Filho. Embora tenha pequenas variações em suas várias execuções e circunstâncias, ele tem praticamente a mesma estrutura e sentido dos versos para este momento ritual. A primeira faixa do CD que acompanha esta dissertação é o canto de fechamento executado na casa de Tonho Pretinho, em agosto de 2009, quando o terno se preparava para sair para o Reinado do Camacho – MG.

**Tonho Pretinho:** *Pai, Filho e Espírito Santo / Nas horas que Deus começa / Quero começar também / Eu vou pedir São Benedito / Livra os mal que vier*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Meu São Benedito / Peço a Vossa proteção / Sempre nas horas de Deus / Abençoar os meus irmãos*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Senhora do Rosário / Peço a Vossa proteção / Milagre que vem do céu / Vem fechar nosso cordão*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Eu tô fechando meu cordão / No momento, nessa hora / Eu tô pedindo São Benedito / E a Virgem Nossa Senhora*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Ô Senhora do Rosário / Ô Virgem Santa Efigênia / Eu peço por caridade / Vêm fechar nossa corrente*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Ô meus irmãos / Ô meus irmãos / Se tudo que é bom eu guardo na cachola / Tudo que é ruim eu pego e jogo fora*

**Terno:** *Ôilelê ai / Ôilelê ai*

**Tonho Pretinho:** *Eu pego e jogo fora / Tudo que é ruim eu pego e jogo fora*

**Terno:** *Ôilelê ai / Ôilelê ai*

[param os instrumentos]

**Tonho Pretinho:** *Pois tudo que é ruim / Pois eu pego e jogo fora  
Eu jogo mais bem pra longe / E pra ninguém poder achar  
Todos mal que vier, ah [...] pras ondas do mar*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *De todos mal que vier / E vai para as ondas do mar / Onde está nossa sereia / E a nossa mãe Iemanjá*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Eu tô rezando minha oração / Com Jesus que está na cruz / Que me livra todos mal / E tira todos os encruzos*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Eu tô rezando minha oração / Ô minha Santa padroeira / Que me livre de todos mal / Que tiver em todas porteiros*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Ê São Benedito / São Benedito fecha sete portas / São Benedito abre sete portas / São Benedito sete cadeados / São Benedito tem sete chaves / São Benedito feche nosso corpo / São Benedito feche nosso corpo / São Benedito jogou chave fora / A pois eu quero saber: / Quem vai achar ela aqui agora?*

**Terno:** *Aiêêê...*

**Tonho Pretinho:** *Viva o Rosário de Maria!*

**Terno:** *Viva!*

Depois de todo este procedimento, Tonho puxou outro cantório e teve início a saída para a rua. A bandeira foi à frente e se posicionou na passagem da varanda para o quintal com a imagem de Nossa Senhora do Rosário voltada para os dançadores. Todos passaram por baixo dela. Quem deseja pode fazer uma pequena oração neste momento. O grupo continuou cantando. Para efetivamente sair da casa, do quintal para a rua, cada dançador, individualmente, virou de costas ao passar pelo portão – procedimento realizado também em pontes. Dona Lena não acompanhou a saída do grupo. Ela geralmente fica em casa cuidando, além das tarefas da casa, da manutenção do equilíbrio do grupo.

A obrigatoriedade destas etapas rituais me foi confirmada com a experiência de chegar atrasada no fechamento do terno, no domingo, 11 de agosto de 2013, na festa da cidade. Já vinha reparando que, sempre que alguém chegava após o fechamento, às vezes com o terno já na rua, Marcelo ou um dos capitães, fazia o procedimento da amargosa e do álcool

concentrado, e em seguida, a pessoa devia beijar a bandeira. Quando chegamos – meu companheiro e eu – à casa de Baio, local escolhido para os rituais internos do grupo durante a festa da cidade, o terno já havia feito todo o ritual da amargosa e do álcool e estava cantando. Ao ver-me, Cida se ofereceu para amarrar o turbante em mim – uma vez que a farda que seria utilizada naquele dia também tinha esta peça. Logo coloquei as campanhas e me posicionei perto do grupo, também cantando. Então, Deco me chamou e me mandou ir beijar a bandeira. Marcelo também veio com a cachaça e o álcool e ainda me deu as balas. Aí sim pude me integrar ao grupo, já com um patangome em mãos.

### **“Põe sentido!”**

O ritual de fechamento do terno funda uma nova ordem, necessária para que o Moçambique possa sair para os ritos públicos. Esta obrigatoriedade, na qual me atenho a seguir, aponta para a existência de perigos e vulnerabilidades no espaço da rua, onde circulam com maior intensidade fluidos e entidades, além de consistir uma dimensão de menor controle de capitães e dançadores.

O terno, fechado, constitui um só corpo: a partir do ritual de fechamento, instaura-se uma unidade entre os integrantes, incluindo os seres humanos vivos, as entidades protetoras, os espíritos dos mortos, a bandeira, bastões e instrumentos. As forças de capitães, vivos e falecidos, são igualmente invocadas antes de sair para a rua: aciona-se uma espécie de linhagem destes capitães e, na medida em que são chamados, se fazem também, eles próprios, presentes. *Fechar a corrente*, assim como o termo *cordão*, também é expressão frequente no Moçambique, nos dando a ideia de um corpo integrado. Da mesma forma, a comparação tão recorrente da guarda com o Rosário de Maria, onde cada dançador constitui uma conta.

Cada integrante do terno passa, então, a fazer parte desta corrente, fazendo com que a existência de um dançador só seja possível na medida em que ele é o todo; ou seja, a vida do indivíduo é a vida do terno. Neste sentido, como parte constitutiva da totalidade, suas ações e as ações que incidem sobre ele passam a atingir o terno e, assim, o equilíbrio da guarda depende do equilíbrio de cada integrante. Os eventos experienciados pelo terno, incluindo as atribuições, incidem, igualmente, em cada dançador, fazendo com que desequilíbrios na guarda possam acarretar em distúrbios tanto no todo, quanto em um dançador individualmente – gerando, por exemplo, dores no corpo ou outro tipo de adoecimento.

Releva observar que esta interdependência entre os membros do Moçambique não existe apenas na esfera da festa: como colocado no primeiro capítulo, as pessoas que integram o Moçambique são, em sua maioria, parentes, vizinhos e amigos, e seus relacionamentos implicam, portanto, na assunção de compromissos mútuos e cuidados recíprocos. Da mesma forma, os guias e espíritos dos mortos têm participação ativa na vida cotidiana, não se fazendo presentes apenas durante o reinado. Com o fechamento do terno, todavia, intensifica-se esta interdependência, estendendo-a também para as relações de menor proximidade ordinária. Esta ampliação condiz com o argumento de que, durante os reinados, ocorre uma potencialização das energias e relações constitutivas da ordem social e não exatamente uma ruptura. Aliás, a constituição de um só corpo a partir do fechamento do terno pode também reforçar os compromissos cotidianos entre os dançadores.

O ritual de fechamento do terno e a constituição de um só corpo – ancorado nos dançadores, entidades, espíritos e forças – estabelece, assim, uma espécie de armação, onde se encerram temas desejados e se interceptam os intrusos. Esta perspectiva coaduna com as considerações de Mary Douglas (1976) acerca dos rituais e das noções de perigo. A saída para a rua – a esfera pública, o mundo lá fora – constitui uma situação de vulnerabilidade e risco à integridade do grupo. Tal circunstância demanda um conjunto de ações rituais, destinadas a zelar pelo corpo social, protegendo-o das ameaças externas e garantindo seus limites e sua coesão. No caso em análise, manter a corrente fechada implica a manutenção dessa fronteira, assegurando o equilíbrio da guarda e dos dançadores. Cada etapa realizada durante o ritual constrói, paulatinamente, o corpo do Moçambique, fechado para interferências externas, como males mandados por outros capitães e dançadores, perturbações provocadas por espíritos e entidades malévolas. Por isso a necessidade de fechamentos individuais conjuntamente com os coletivos – constatável, por exemplo, na obrigatoriedade de passar pelos procedimentos com a amargosa e álcool concentrado antes de ingressar na guarda mesmo quando se chega posteriormente ao fechamento.

Embora argumente sobre a constituição de um só corpo do Moçambique, em que o equilíbrio de cada dançador está intimamente relacionado ao equilíbrio da guarda como um todo, cumpre ressaltar que alguns integrantes da guarda são mais susceptíveis às adversidades experimentadas pelo terno. Antes de prosseguir com a análise do ritual de fechamento, desenvolvo uma breve reflexão a este respeito, uma vez que ela perpassa questões centrais nesta pesquisa, como o caráter espiritual dos moçambiques e a noção de mediunidade. No quarto capítulo ela é retomada de maneira aprofundada.

\*\*\*

Ainda que episódios de inveja ou de mal mandado por algum capitão tenham consequências na coletividade da guarda, aparentes, por exemplo, na afinação ou encaixe das vozes da resposta – mesmo que nem todos os envolvidos estejam cientes do que está se passando –, alguns dançadores são mais sensíveis aos contratempos experimentados pelo Moçambique. Refletem, da mesma forma, com maior intensidade, quando as energias circundantes se encontram em equilíbrio. Esta maior sensibilidade se explica em função de um dom mediúnico: uma capacidade de percepção das energias e dos seres presentes para além da dimensão terrena. Trata-se de um poder com o qual se nasce, mas que deve ser desenvolvido, a fim de que possa ser utilizado de maneira mais proveitosa e com menos prejuízos para o próprio médium.

Estamos diante de um universo constituído não apenas pelas experiências vividas e percebidas na dimensão terrena, mas do qual fazem igualmente parte acontecimentos de ordem espiritual, visíveis apenas a alguns, mas que atuam ativamente no ordinário de todos. Não creio que possamos pensá-lo na oposição natural e sobrenatural, pois o que tenderíamos a considerar como sobrenatural faz parte da dimensão natural; o que tomaríamos como “realidade” não parece circunscrever-se apenas aos fenômenos do dia-a-dia, dos acontecimentos experimentados “concretamente” ou “na ordem da materialidade”; ou melhor, os espíritos das pessoas que morreram, os antepassados, os guias e os escoras fazem parte da realidade, não menos concreta ou natural, assim como as energias por eles manipuladas e as bênçãos divinas. O contexto desafia, portanto, nossas rígidas separações – pensando em uma cosmologia ocidental e cartesiana – entre matéria e espírito, natural e sobrenatural e, quiçá, entre sagrado e profano<sup>67</sup>. E é este universo que suponho que meus interlocutores

---

<sup>67</sup> Estas características me remetem aos escritos de Alfredo Bosi (1992) sobre cultura popular. Ele usa o termo *materialismo animista* para caracterizar a cultura popular, partindo da noção de que o homem pobre, rústico, por força de suas obrigações diárias lidando com a matéria, age com senso agudo de seus limites e possibilidades, e seu conhecimento prático e realista converge para a sabedoria empírica arraigada. Contudo, o mundo da necessidade está longe de ser desencantado: o empirismo ou realismo no trabalho e na esfera econômica básica está associado com a sobrevivência em um universo potencialmente mágico, construído de acasos, azares e sortes. Universo povoado de objetos voltados para atrair simpatias e evitar mau-olhados e no qual prevalece uma relação tácita com uma força superior – Deus, Providência – que se desdobra em entidades anímicas, dotadas de energia e intencionalidade – santos, espíritos celestes e infernais, mortos). Segundo o autor, destaca-se, neste contexto, a produção artística dos mestres da cultura popular, cuja arte, ao mesmo tempo em que guarda utilidade para as necessidades da vida, revela-se misteriosa ao lidar com uma

experienciam. Como veremos, o mal, por exemplo, pode ser feito ou mandado no nível do pensamento, bastando, para que ele aconteça, que seja por alguém desejado.

Apesar de o universo ser assim constituído cotidianamente, existem nuances de participação dos espíritos, guias e escoras nas vidas das pessoas. Além disso, o reinado consiste em uma dimensão de maior abertura e susceptibilidade a suas agências. Ainda, algumas pessoas têm maior poder de interação com os espíritos e entidades, além de serem mais capazes de lidar com as energias e forças circundantes, podendo, inclusive manipulá-las para a realização do bem e do mal. Estas características constituem o dom mediúnico. No entanto, como esboçado acima, embora esta capacidade esteja presente em determinada pessoa – ou seja, que se nasça com ela –, é necessário um trabalho de desenvolvimento desta habilidade, uma espécie de iniciação neste poder e conhecimento.

Além de Tonho Pretinho e Deco, outros dançadores do Moçambique têm algum grau de mediunidade. Estão, destarte, mais aptos a perceber ou sofrer influências externas, podendo, para além de ver ou perceber o desequilíbrio, também se desequilibrarem com mais facilidade. Estas pessoas, da mesma forma, demonstram ou revelam quando o terno se encontra em harmonia ou sem grandes atribulações. Dona Nenzinha, como colocado no primeiro capítulo, é uma dessas pessoas, aparentando ser quase que um termômetro do grupo e das energias circundantes: em momentos em que a guarda parece destituída de equilíbrio, sua atuação praticamente se reduz a acompanhar o grupo, desanimada e sem cantar. Por outro lado, quando em equilíbrio, além de tocar o patangome, ela canta, dança e corrige o comportamento dos outros dançadores, caso necessário.

\*\*\*

Voltando ao ritual de fechamento do terno, destaco que a ressalva feita pelo capitão no sentido dos dançadores evitarem as barracas e avisarem caso precisem sair do grupo relaciona-se, em grande medida, com a necessidade de que o grupo se mantenha fechado, protegido contra as energias nefastas. Segundo meus interlocutores, nas barracas, e todo seu contexto de venda de bebidas alcoólicas, circulam muitas pessoas que não compartilham dos

---

força transcendental. O povo os reconhece como homens e mulheres dotados de força íntima, detentores de antiga sabedoria e capazes de agir como intermediários entre o semelhante e o mundo dos ancestrais e dos espíritos da natureza (BOSI, 2002).

sentidos devocionais da festa, ademais de espíritos que ainda não encontraram a luz e outros seres que podem atrapalhar o equilíbrio, tanto de alguém individualmente, quanto do terno. Ainda, se os integrantes da guarda saem da corrente, tornam-se mais susceptíveis às forças adversas e podem inclusive enfraquecer o grupo como um todo<sup>68</sup>.

A grande questão das bebidas não se encontra notadamente no elemento alcoólico, mas no contexto de seu consumo: a amargosa, além de estar dentro do terno e integrar a corrente, foi curtida em plantas dotadas de poder e retiradas em situações rituais; ela consiste em parte do corpo do Moçambique, protegida e, ao mesmo tempo, protegendo, contra os perigos externos. Embora não constitua o cerne de meu argumento, não podemos perder de vista a dimensão do controle social que também perpassa a ressalva do capitão: para além de um controle relativo à manutenção do equilíbrio interno, livre das ameaças externas, Tonho Pretinho não quer que seus dançadores fiquem pelas barracas consumindo bebidas alcoólicas em demasia.

Esta advertência de que os dançadores evitem as barracas e avisem uns aos outros quando forem sair da guarda coaduna ainda com a explicação que me foi dada por Deco, com relação ao fechamento da corrente e a necessidade de sua manutenção. Conversávamos sobre os procedimentos ou práticas de que podemos lançar mão no sentido de ficar mais protegidos. Para além das proteções individuais e cotidianas, perguntei a Deco sobre os brincadores, no contexto da festa:

**Talita:** E pros brincadores?

**Deco:** Os brincadores, eles já andam mesmo é com o fechamento do terno.

**Talita:** Como que é?

**Deco:** Na hora que tá fechando, ali tá os Pretos Velhos, tá os Caboclos... tá tudo ali fechando, circulando, pra nada de mal acontecer com aquela corrente. Nós fechamos a corrente. É quando a gente fala pra fechar a corrente. E num pode... Fechou ali... Tem gente que ajuda a fechar o terno e some. Esse já está mais desprotegido. É como diz

---

<sup>68</sup> Um comentário feito por Deco enquanto narrava um evento ocorrido em um reinado ilustra esta questão. Um dos dançadores lhe falou que iria em determinado lugar chamar uma pessoa para o terno. Deco então lhe respondeu: *já está difícil de carregar tamanha carga e você ainda quer trazer mais?* Ou seja, o grupo – e em especial as pessoas que centralizam seu equilíbrio – estava lidando com energias pesadas e a pessoa que seria trazida pelo dançador representava, por algum motivo, o aumento deste peso, acarretando em mais dificuldade para a *corrente*.

aquele ditado. Tipo assim, é igual o carneiro. O carneiro, eles andam sempre juntos. Ali juntinho eles estão protegido, um protegendo o outro. Sai um carneiro, aí é onde eles falam: o carneiro fora da manada, ele vira comida de onça pintada. Porque tá sozinho aí a onça vai lá e... Tá desprotegido. Se ele tivesse ali no meio... Assim é nós. Enquanto tá ali no meio, tá fechado. Se saiu, o terno tá aqui e ele saiu, some, ele está desprotegido. Se tiver que pegar, pega! Tá pego!<sup>69</sup>

Na festa da Boa Viagem de 2013, vivenciei uma situação ilustrativa desta explanação. A guarda havia saído da casa de Tonho e Dona Lena e se encaminhara para o almoço, que seria em uma casa ali bem próxima. No caminho, percebi que havia deixado minha carteira na casa de Dona Lena e comuniquei ao Marcelo que precisaria retornar para pegá-la. Ele imediatamente comunicou a outro dançador sobre nossa saída e me acompanhou até a casa. No caminho advertiu-me sobre não sair sozinha durante o reinado<sup>70</sup>. A explicação de Deco aponta, ainda, para a importância de cumprimento da sequência inteira e regular dos rituais: para a efetiva manutenção da proteção do dançador do Moçambique é necessário que ele se mantenha na corrente durante a festa, não bastando ter participado do fechamento.

Ademais da instauração das proteções realizado com a ajuda dos guias e escoras, como os Pretos Velhos e Caboclos, outros elementos são fundamentais na instituição da unidade do grupo e, portanto, no fechamento da corrente. Aliás, estamos diante, como veremos no decorrer da análise, de uma superposição de etapas e elementos que têm por objetivo comunicar os sentidos do ritual de fechamento do terno. Por meio de suas propriedades criativas, o ritual, como sugere Mary Douglas, “focaliza a atenção por enquadramento; [...] anima a memória e liga o presente com o passado relevante”, ajudando, assim, a percepção e tornando visíveis sinais exteriores de estados interiores (DOUGLAS, 1976: 82-85).

À medida que os brincadores vão chegando à casa de Tonho e Dona Lena, aqueles que ainda não estão devidamente fardados recebem as roupas das mãos de Dona Lena, a responsável por elas – o que inclui lavá-las e guardá-las, ademais de conferir se precisam de

---

<sup>69</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

<sup>70</sup> Patrícia Couto passou por situação semelhante durante sua pesquisa em Bom Despacho. Sua experiência, no entanto, foi um tanto mais grave: ela precisou se afastar do grupo que acompanhava e acabou se perdendo. Depois de uma longa caminhada debaixo de sol quente finalmente reencontrou a guarda e foi repreendida por ter saído sozinha. Um de seus interlocutores assim lhe falou: “Pois é, sá, agora ocê entendeu na carne o que eu tentei te explicar; nós somos um cordão do rosário, se alguém precisa sair pra ir aqui ou acolá, há de ser com muito jeito, senão dana tudo. Tem que fazer manobra pro cordão não arrebentar” (COUTO, 2003: 185).

qualquer reparo. Algumas dançadoras guardam suas fardas em casa, como é o caso de Dona Nenzinha e de Dona Lia, talvez por serem integrantes antigas e estarem sempre na guarda. Os demais as pegam com Dona Lena e, ao final do dia, as devolvem. É importante que todos os dançadores estejam fardados e com as calças das mesmas cores. A uniformidade das vestimentas dos brincadores tem papel na instituição da unidade do terno e no fechamento da corrente. Segundo meus interlocutores, é prejudicial para a corrente a presença de pessoas sem a farda dentro do terno. O ideal, neste caso, é que se acompanhe o grupo, porém do lado de fora. Releva destacar que os capitães e o meirinho possuem camisas diferenciadas, o que condiz com seus papéis diferenciados no Moçambique.

O uso das fardas demarca, ainda, a dimensão espaço-temporal da festa: são utilizadas apenas nos dias compreendidos entre o levantamento e a descida dos mastros (incluindo os dias nos quais estas cerimônias ocorrem); nas visitas aos reis e rainhas que ocorrem antes do levantamento das bandeiras, as guardas geralmente não se encontram fardadas. O uso do fardamento não constitui, neste sentido, uma necessidade de caráter apenas estético, ainda que esta dimensão deva, seguramente, ser considerada<sup>71</sup>.

### *Nas horas que Deus começa*

Segundo Leach (1966: 403-404), quando tratamos de rituais, lidamos com um tipo de comportamento cuja eficácia deriva das convenções culturais dos atores (diferindo, portanto, da eficácia no sentido técnico-racional) e que, simultaneamente, serve para “comunicar informação”. Todo ritual pode ser entendido, assim, como um comportamento comunicativo. Conforme tenho demonstrado, a sequência ritual que compõe o fechamento do terno apresenta sua eficácia na instauração de proteções e na constituição da unidade do grupo. Esta unidade é, igualmente, comunicada pela via ritual. E, para que a mensagem seja transmitida com sucesso, a sequência ritual tende a ser repetitiva, revelando o valor da redundância (LEACH, 1966: 404). No caso sob análise, são vários os elementos rituais que instauram e comunicam a

---

<sup>71</sup> O elemento estético também atua na instauração da unidade e do pacto entre os dançadores. Questões referentes à dimensão artística do Moçambique requerem, no entanto, um maior aprofundamento o qual não pude realizar nesta pesquisa. Apenas chamo a atenção para que olhemos para estes elementos, à primeira vista de cunho estético, sem perder de vista os significados que eles têm para o bom andamento das etapas rituais. Da mesma forma, não se deve olvidar os vários elementos em jogo para que se obtenha um resultado tido como estético: a afinação dos instrumentos e o encaixe perfeito das vozes, por exemplo, depende da instauração desta unidade do terno, bem como a manutenção de seu equilíbrio.

unidade do terno, reforçando esta ideia. Destaco, ao lado das vestimentas, a dimensão do cantório.

Os cantos, em especial o que é executado quando do fechamento do terno, são fundamentais para a instituição da unidade e instauração das proteções contra qualquer adversidade. Chamo a atenção, conforme perspectiva proposta por Ruth Finnegan (2008), para as múltiplas dimensões da performance executada por Tonho e seu Moçambique. A autora argumenta que consideremos, nas pesquisas com e sobre canções, ademais da parte textual, a música e a performance, evitando que caiamos em um primado da linguagem verbal. Nesse sentido, a canção se realiza nas especificidades da sua materialização em performance, em que “*todos* os elementos se aglutinam numa experiência única e talvez inefável, transcendendo a separação de seus componentes individuais. (...) texto, a música e tudo o mais são *todos* facetas simultaneamente anteriores e superpostas de um ato performatizado que não pode ser dividido” (FINNEGAN, 2008: 24). Sua orientação caminha na direção de que tenhamos, em nossas pesquisas, a “arte concreta da voz em performance” como objeto:

Nessa perspectiva, então, uma canção – ou um poema oral – tem sua verdadeira existência não em algum texto duradouro, mas em sua performance: realizada em um tempo e espaço específicos através da ativação da música, do texto, do canto e talvez também do envolvimento somático, da dança, da cor, de objetos materiais reunidos por agentes co-criadores em um evento imediato. [...] Pois a ‘letra’ de uma canção em certo sentido não existe a menos e até que seja pronunciada, cantada, trazida à tona com os devidos ritmos, entonações, timbres, pausas; tampouco a canção tem ‘música’ até que soe na voz (FINNEGAN, 2008: 23 e 24).

Ao caso estudado, acresce, ainda, a presença dos guias, escoras e espíritos dos mortos, que podem, além de cantar por intermédio de nós, seres humanos vivos, serem os próprios autores dos versos. Cantar encostado, segundo explicação de Seu Júlio Antônio Filho, capitão de moçambique de Fagundes – MG, parece ser algo corrente dentro do universo dos ternos de moçambique. Destarte, como esboçado no primeiro capítulo, vale igualmente a pena refletir sobre a criação que se dá durante o ato da performance: ainda que haja versos “decorados” ou que aparecem em muitos momentos da festa, os capitães de moçambique estão, a todo tempo,

improvisando seus versos e, portanto, criando durante a performance. Os cantos irão refletir, geralmente, as situações experienciadas: as entidades presentes e a energia circundante, ademais, evidentemente, dos momentos rituais em questão e do diálogo com reis e rainhas, devotos e as santidades veneradas. Assim, podemos pensar que os cantos só passam a existir quando no interior da performance. E é dentro desta perspectiva que ressalvo a especificidade do canto de *fechamento* registrado: ainda que existam versos que obrigatoriamente tenham que ser proferidos, a contingência da situação do canto não pode ser desconsiderada.

O capitão inicia fazendo o Sinal da Cruz<sup>72</sup>. Em seguida, invoca as proteções de São Benedito – e seu poder de livrar qualquer mal que vier – e de Nossa Senhora do Rosário, para então, com estas bênçãos, fechar seu *cordão*. Santa Efigênia é igualmente solicitada a vir fechar a *corrente*. O canto prossegue clamando para que tudo que for bom seja guardado – ou seja, mantido dentro da guarda –, assim como tudo que é ruim e associado ao mal deve ser mandado para longe, onde ninguém possa achar. Releva ressaltar que o mar aparece como local privilegiado para onde este mal deve ser mandado: *De todos mal que vier / E vai para as ondas do mar*. A partir dos poderes de limpeza, purificação e transmutação inerentes à água, juntamente com a proteção e o poder de *nossa mãe Iemanjá*, o mal, jogado nas ondas do mar, tem sua ação anulada ou transmutada em energias benéficas. Ainda, é devido a estas propriedades específicas da água que os banhos recomendados nos trabalhos das quartas-feiras devem ser realizados em locais onde escorram para a água corrente. Esses banhos são preparados com plantas específicas para cada caso demandado. A explicação de Tonho Pretinho lança luz sobre este argumento:

O mal que vem, o vento que trouxe, o vento que leva, pelas ondas do mar. As ondas do mar, aonde é que tem areia, tem a nossa sereia, que é a chefe do mar e é a nossa mãe Iemanjá. Nós pedimos e ela é que toma conta, deposita aqueles mal dentro do mar. Toma conta pra retirar. As águas do mar que leva. E as areias.<sup>73</sup>

Jesus Cristo também é invocado, com o poder de livrar de todos os males: *Eu tô rezando minha oração / Com Jesus que está na cruz / Que me livra todos mal/ E tira todos os*

---

<sup>72</sup> Gesto cristão de benzimento em que, fazendo o gesto da cruz, com a mão direita, se pronuncia *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*. A mão é levada primeiramente à testa – *Em nome do Pai*; em seguida, no peito – *do Filho*; depois no ombro esquerdo e logo o direito – *do Espírito Santo*.

<sup>73</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

*encruzos*. Uma relação pode ser estabelecida entre a cruz – pensando na imagem de Jesus crucificado – e seu poder de tirar todos os *encruzos*. Os *encruzos* são as encruzilhadas, locais de grande perigo, da mesma forma que pontes e porteiras. Destarte, o apelo à Nossa Senhora – minha Santa Padroeira – para também livrar de qualquer mal ali presente. A referência à cruz e às encruzilhadas coaduna com os cantos do Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho que fazem referência à cruz de São Bento<sup>74</sup>. A alusão é feita geralmente quando o capitão percebe qualquer adversidade ou ameaça. Um fragmento de um desses cantos diz o seguinte: *Ô pelo sinale de santa coroa / cruze de são bento já me deu sinal / já me deu sinal / meu cruzeiro bento já me deu sinal / [...] Ê mamãe, segura esta jomba / aqui neste reino não é brincadeira / [...] Ave Maria cruze de são bento / eu cruza com cruza, cruze de são bento / eu cruza com cruza, eu rezou mandamento*<sup>75</sup>. Para além da menção textual à cruz, o terno a reproduz coreograficamente, “fechando uma corrente de força. Nesse momento os dançadores na roda firmam a energia de proteção do grupo” (RIOS, 2005). A presença da cruz de São Bento nos versos do capitão Júlio Antônio Filho tem relação, portanto, com a necessidade de restituição de um equilíbrio ameaçado frente à presença de qualquer mal.

No canto de fechamento do terno entoado por Tonho Pretinho, São Benedito parece ser o principal responsável pela proteção da *corrente*. Tem o poder de fechar o corpo dos dançadores, fechando, conseqüentemente, também a guarda, conforme argumento esboçado anteriormente: *São Benedito abre sete portas / São Benedito sete cadeados / São Benedito tem sete chaves / São Benedito feche nosso corpo / [...] São Benedito jogou chave fora / A pois eu quero saber: / Quem vai achar ela aqui agora?*<sup>76</sup> Sua proteção, assim como a de Nossa Senhora do Rosário, é fundamental para o bom andamento durante a festa. Se os dançadores de um terno não *pegam com eles*, expressão frequentemente utilizada por meus interlocutores, a guarda provavelmente fracassará. A devoção, a fé e o compromisso que se estabelecem com

<sup>74</sup> A oração de São Bento, inscrita em uma das faces da medalha de São Bento, diz: “A Cruz Sagrada seja a minha Luz. Não seja o dragão o meu guia. Retira-te satanás. Nunca me aconselhes coisas vãs. É mau o que tu me ofereces. Bebe tu mesmo o teu veneno”. Do outro lado da medalha, tem-se a imagem de São Bento. Ele segura, com a mão esquerda, o livro da Regra – escrito para os monges beneditinos, ordem da qual é fundador –, e, com a mão direita, a cruz.

<sup>75</sup> Faixa “Cruze de são bento”, do CD *Reinado do Rosário de Itapecerica MG: da festa e dos mistérios* (2005). Vale observar que o trecho “Ê mamãe, segura esta jomba / aqui neste reino não é brincadeira”, faz igualmente referência à constante ameaça de dificuldades e adversidades pelo caminho. Outro canto registrado que faz referência à cruz é a faixa “Vamos rezar um pai nosso”, do CD *Foi o que me trouxe: moçambique do capitão Júlio Antônio Filho* (2008).

<sup>76</sup> O canto do Moçambique do Olivério registrado no CD *Reinado do Rosário de Itapecerica MG: da festa e dos mistérios* (2005), conduzido pelo capitão Zé Anibal, pede igualmente a São Benedito que livre a guarda *do mal que envem*. A proteção de Nossa Senhora também é invocada: *Nas horas de Deus começa / o pai e filho e espírito santo / mas vou pedir Nossa Senhora / que livra nós dos maus encantos*.

as santidades são centrais em qualquer ação ou etapa durante o reinado – bem como na dimensão cotidiana das pessoas com quem dialoguei –, ponto que explorarei em seção subsequente.

Chamo a atenção, ainda, para o tempo verbal utilizado no cantório. Expressões como *eu tô rezando* e *eu tô pedindo* indicam uma simultaneidade entre a enunciação das palavras pelo capitão e a instauração da *corrente* e das proteções, sem perder de vista, evidentemente, todo o conjunto de práticas que constitui o fechamento do terno: *Eu tô fechando meu cordão / No momento, nessa hora*.

Junto da análise dos textos das canções e dos gestos que as acompanham, há que se considerar igualmente a dimensão musical. Ainda que este trabalho careça do instrumental técnico fornecido pela musicologia, é possível avançar algumas considerações sobre tal aspecto do ritual. A forma musical adotada – do canto em resposta, com o grupo respondendo em conjunto aos versos enunciados pelo capitão – ajuda a compor a unidade do terno. Não configura, porém, um uníssono. Trata-se de um canto construído a partir de diferentes vozes. Embora o texto e o ritmo sejam os mesmos, as respostas são cantadas em alturas diferentes. É preocupação constante do grupo a manutenção da harmonia das canções, com as diferentes vozes dispostas nos intervalos ideais. O efeito sonoro alcançado reforça a concepção de um grupo que, embora não seja uniforme, constrói uma totalidade harmônica<sup>77</sup>.

Como vimos na descrição do ritual, à medida que capitão e dançadores proferem as orações, Tonho Pretinho concomitantemente percorre toda a corrente com a bandeira, fazendo com que ela passe por cada um deles. Em seguida, a amargosa e o álcool concentrado são distribuídos aos integrantes e, por fim, Dona Lena reparte as balas – que também atuam na proteção dos dançadores. Analiso, em seguida, estes elementos rituais.

### **A amargosa, o álcool concentrado e a bandeira**

Como vimos na descrição do ritual de fechamento, existe um procedimento específico a ser realizado com a amargosa e com o álcool concentrado. O fato de estas substâncias serem espalhadas em regiões específicas do corpo dos dançadores – punhos, nuca e testa (principalmente na região entre os olhos) – aponta para uma maior relevância destes locais com relação à instauração das proteções. Este argumento se sustenta, ainda, pela observação

---

<sup>77</sup> Para mais informações sobre a dimensão musical dos congados ver o trabalho de Glaucia Lucas (2002); e o texto de Roberto Corrêa (2005), no CD *Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios* (2005).

dos atendimentos no injó: durante o atendimento, como se vê no capítulo seguinte, os guias analisam detidamente os punhos e o topo da cabeça da pessoa que será benzida. Ainda, os fardamentos incluem sempre algum tipo de proteção para a cabeça, seja um chapéu ou um lenço. Além disso, quando se está usando um chapéu, é recorrente a aplicação do álcool concentrado na região que fica mais próxima ao topo da cabeça. Uma situação em campo me chamou especial atenção: durante o fechamento do terno, no sábado, 10 de agosto de 2013, uma dançadora falou que seu filho não estava muito bem. Tonho e Deco perguntaram ao rapaz por seu chapéu. Pediram para ele tirá-lo e colocaram bastante álcool concentrado no local que protege o topo da cabeça. A atenção com que os dançadores realizam o procedimento com estas substâncias indica, igualmente, a seriedade da ação, assim como os poderes inerentes a elas.

Durante a festa, certas situações também requerem o uso destas substâncias. No levantamento e descida dos mastros, etapas nas quais me atenho a seguir, Tonho Pretinho coloca álcool concentrado nos buracos onde os mastros serão levantados. Uma de suas eficácias atua no sentido de conter qualquer pensamento malévolo que alguém possa ter. Conforme esboçado anteriormente, um pensamento carregado de intenção negativa é suficiente para a ação do mal. Momentos em que fluídos bravos estão presentes necessitam, igualmente, do uso do álcool concentrado. Ainda, dançadores e capitães podem ter seus próprios recursos, em termos de substância, para lidar com os fluídos. Quando nestas circunstâncias, seu Zé Calazans, que tem papel central na manutenção do equilíbrio do grupo, costuma distribuir entre os brincadores o álcool concentrado que traz consigo, além de um rapé. Ele é uma destas pessoas com mediunidade desenvolvida. E permanece atento a tudo que se passa ao redor da guarda, incluindo a dimensão onde circulam as energias e fluídos.

Cumprе destacar, ainda, que quando Tonho Pretinho canta *São Benedito feche nosso corpo*, refere-se não necessariamente ao corpo físico dos dançadores. Para além da noção do terno enquanto uma unidade, argumento que “fechar o corpo” implica na instauração de proteções tanto no nível dos corpos físicos, quanto com relação aos espíritos, aos seres com quem se relacionam e as esferas da vida social, como a do trabalho. À medida que São Benedito “fecha nosso corpo”, uma defesa é instaurada, contra qualquer tipo de adversidade.

A bandeira do Moçambique, que traz estampada a imagem de Nossa Senhora do Rosário, também é fundamental na instauração da corrente e das proteções: no decorrer do

movimento que Tonho realiza com ela durante as orações, a bandeira vai emanando suas bênçãos em cada dançador<sup>78</sup>.

Ainda, quando a guarda vai sair de dentro da casa de Tonho e dona Lena – ou de onde esteja acontecendo o fechamento do terno –, Dona Esmeraldina se posiciona no lugar da passagem – na abertura da porta, por exemplo – com a imagem voltada para os dançadores, que devem passar por baixo dela para sair. Observe que aqui visualizamos de maneira bastante explícita a singularidade do momento de transição de uma situação segura e com um maior controle das energias – de dentro –, para um contexto de maior vulnerabilidade e menor controle das situações adversas – a dimensão de fora, da rua (DOUGLAS, 1976). E a bandeira, dotada do poder da proteção, é situada justamente nesta fronteira. Neste momento, é comum que se faça uma breve saudação à Nossa Senhora do Rosário e à bandeira, além de beijá-la. Quando todos integrantes passaram, alguém a segura para que Dona Esmeraldina possa igualmente realizar o procedimento.

Quando a guarda está na rua, a bandeira deve ser mantida a uma distância específica do grupo, conservando um campo de proteção. Ela tem o poder de abrir o caminho que será percorrido pelo Moçambique. É a guia do grupo e, portanto, deve sempre estar à frente, com a imagem voltada para o lado externo do terno. Os brincadores não devem ultrapassá-la. É obrigação da bandeireira ficar sempre atenta ao capitão e a suas recomendações, por exemplo, quanto aos caminhos a serem percorridos, eventuais pausas no trajeto, ademais de outras observações que possam ser feitas. Nas encruzilhadas, como veremos, esta atenção deve ser ainda maior.

Em situações em que o Moçambique encontra-se com outra guarda, o capitão desta, assim como Tonho Pretinho, deve beijar a bandeira do terno oposto<sup>79</sup>. Em alguns casos, é comum ainda que as bandeireiras – ou os capitães – troquem momentaneamente suas bandeiras e, com a bandeira da outra guarda em mãos, percorra todo o grupo para que cada dançador a saúde. Durante a festa, as pessoas também podem, individualmente, solicitar para beijar a bandeira de alguma guarda.

---

<sup>78</sup> Cumpre não olvidar a conjunção estabelecida entre o movimento realizado pelo capitão com a bandeira e a realização das orações. Apesar de a bandeira possuir individualmente poderes específicos, a associação de sua presença com as orações potencializa o campo de proteções.

<sup>79</sup> Patrícia Couto (2003) chama a atenção para o fato de esta troca de bandeira ocorrer apenas entre ternos afins. Durante meu convívio com o Moçambique do Tonho Pretinho, no entanto, nunca presenciei um encontro em que não houvesse a troca.

Algum tipo de contato ou proximidade física deve ser estabelecido com a bandeira a fim de obter suas bênçãos. Em várias situações durante a festa é possível ver as pessoas se aproximando e beijando as bandeiras das guardas. Além disso, é comum a colocação de fotos nas bandeiras, seja no intuito de obter ou agradecer por uma *graça* recebida<sup>80</sup>. Esta necessidade de proximidade também pode ser percebida quando, em alguns momentos na festa, o capitão repete o procedimento de percorrer a bandeira pelo grupo (realizado no fechamento do terno), abençoando-o. O movimento que a bandeireira faz com ela em volta dos mastros parece igualmente apontar para este argumento. Ao interagirem com a bandeira, as pessoas se transformam de múltiplas maneiras (ver BITTER, 2010: 131).

Uma situação etnográfica específica contribui para esta reflexão: a guarda acabara de sair de um almoço e, no trajeto, passou pela casa de uma pessoa que estava vivenciando problemas familiares. Os capitães e a bandeireira adentraram na residência, enquanto todo o grupo permaneceu aguardando do lado de fora. Compreendi aquele evento como uma espécie de visita da guarda – como uma unidade – àquela pessoa, com o intuito de levar bênçãos e proteção a ela e seus familiares. A presença da bandeira era, portanto, fundamental. E os dançadores, apesar de aguardarem do lado de fora, faziam igualmente parte daquela visita.

A bandeira, portanto, tem grande relevância e desempenha papel central na instauração das proteções e manutenção do equilíbrio do terno, enquanto unidade, bem como dos dançadores, individualmente. Além disso, suas bênçãos podem chegar a quem não integra o grupo. Embora exista uma associação que não pode ser perdida de vista entre ela e Nossa Senhora do Rosário, a bandeira não deve ser analisada apenas do ponto de vista do que ela representa. Para as pessoas com quem dialoguei em campo, a bandeira não constitui símbolo de alguma outra coisa ou entidade. É dotada de poderes, deve ser respeitada e, ademais, tem sua presença desejada e valorizada.

\*\*\*

---

<sup>80</sup> Parece-me que esta é uma prática ainda mais recorrente no contexto das Folias de Reis. Também podemos observar, neste contexto, o *benzimento* das casas visitadas pela Folia. Diferente da maioria dos ternos de reinado que conheço, as Folias de Reis, durante sua jornada, visitam moradores. Uma das etapas destas visitas consiste em entregar a bandeira ao morador, abençoando-o e, ainda, permiti-lo que percorra, com a bandeira, os cômodos de sua casa, a fim de igualmente abençoá-los. Presenciei, por exemplo, moradores levando a bandeira em cada cômodo e, ali, fazendo com que ela “percorresse” cada canto. Daniel Bitter presenciou situações semelhantes a estas nas folias de reis no morro da Candelária, no Rio de Janeiro: “A *bandeira* é, de fato, alvo de numerosos contatos corporais por parte dos residentes, que esperam com isso receber bênçãos e proteção espiritual. Residentes conversam longamente com a bandeira como se estivessem, de fato, diante da presença dos santos” (BITTER: 2012: 54).

O ritual de fechamento do terno, como vimos, é constituído por uma série de elementos que, conjuntamente, confluem para os mesmos objetivos: a instauração de um corpo uno entre todos os dançadores, entidades, espíritos, forças e outros seres que constituem o cosmos e integram a corrente do Moçambique; e a instituição de um campo de proteções que impede a atuação e interferência de qualquer agente externo prejudicial à guarda. Palavras, gestos, música, substâncias, seres humanos vivos, espíritos, guias, escoras, as bênçãos divinas, instrumentos, rosários, bastões e fardas, constituem o todo indissociável para o fechamento da corrente e a instauração de uma unidade, fechada contra os perigos externos.

Após o fechamento da guarda, o Moçambique se encontra, enfim, pronto para sair para os ritos públicos, pelas ruas da cidade. Preparado, portanto, para lidar com a constante presença de ameaças e potências malfazejas. Como venho esboçando até aqui, o tempo da festa – ou seja, os dias durante os quais ocorrem os reinados – atravessa uma potencialização do mundo: veja, não se trata de uma ruptura brusca entre a dimensão ordinária da vida (da esfera do trabalho e do tempo majoritariamente linear) e o tempo da festa, mas uma intensificação das relações entre os seres que compõem a ordem social e uma ampliação das forças que constituem o cosmo<sup>81</sup>. Trata-se, destarte, de um período potencialmente mais perigoso, contudo, da mesma forma mais poderoso para a recepção de graças e bênçãos. Estamos, durante os reinados, diante de uma reatualização do episódio fundador da ordem e sentidos do mundo (ver CAILLOIS, 1988; ELIADE, 2008). Neles se acessa, igualmente com maior intensidade e facilidade, outros níveis de temporalidade e memória – seja da ordem da criação do mundo e da aparição de Nossa Senhora do Rosário; do tempo do cativo e da abolição; ou aqueles vividos pelos dançadores em um passado mais recente<sup>82</sup>.

Embora, nesse sentido, toda a dimensão da festa seja potencialmente mais poderosa – para o bem e para o mal –, algumas etapas rituais são ainda mais potentes, momentos sobre os

---

<sup>81</sup> Prefiro não trabalhar, da mesma forma, com uma rígida oposição entre sagrado e profano – partindo de uma concepção de sagrado que se manifesta sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais” (ver Eliade, 2008: 16): o tempo da festa compreende uma intensificação e potencialização das forças e presença dos seres que já constituem o cotidiano. Espíritos, entidades e energias malfazejas e benignas constituem o dia-a-dia, porém em menor intensidade. Este argumento se distancia, ainda, de uma das perspectivas de Caillois (1988), que defende que no tempo das festas os espíritos dos falecidos podem circular livremente pelo mundo dos vivos. Como venho esboçando nesta dissertação, os espíritos dos mortos são constitutivos da ordem social ordinária.

<sup>82</sup> Durante algumas performances, por exemplo, presenciamos uma sobreposição de temporalidades e de memórias que são fundamentais para sua eficácia e resultado. Esta reflexão coaduna, ainda, com a noção de ação mnemônica dos rituais, proposta por Douglas (1976: 182).

quais reflito na seção seguinte. Como veremos, o caráter liminar é central nestas etapas, o que aponta para um potencial singular deste atributo.

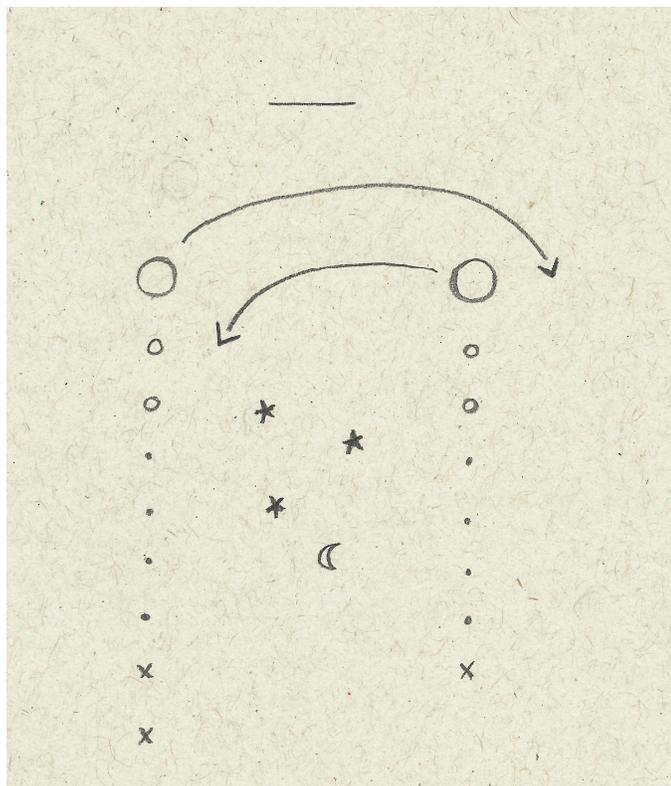
### **3.2. Encruzilhadas, porteiras e outros perigos**

No dia de descer os mastros da festa do bairro da Boa Viagem, em maio de 2013, enquanto caminhávamos da casa de Tonho Pretinho e Dona Lena para o convento, uma de minhas interlocutoras comentou comigo que a bandeira deveria estar mais perto do grupo. O terno não estava formado e cada dançador andava como queria: alguns formavam pequenos grupos de conversa, outros caminhavam sozinhos. A bandeireira ia à frente, mas parecia um pouco desatenta com relação aos integrantes do terno. O comentário surgiu quando nos aproximávamos de um cruzamento. Indaguei o motivo daquela necessidade. Ela então me explicou que as encruzilhadas eram perigosas, situação que se agravava nos dias de levantar e descer bandeira. Como não estávamos formados, não fizemos a *meia-lua*, movimento que descrevo logo a seguir.

A preocupação de minha interlocutora – bem como seus motivos – aponta para duas situações de maior vulnerabilidade durante o reinado. E ambas coadunam com as ressalvas feitas por Tonho Pretinho durante o fechamento do terno descrito no início do capítulo. A primeira, com relação à encruzilhada, fica evidente em sua oração, quando pede proteção para todos os momentos em que vão passar por porteiras, pontes e encruzilhadas. Revela-se, também, no cantório, pedindo à Santa padroeira, que o livre de todos os males que tiverem em todas as porteiras. Com relação aos dias de levantamento e descida dos mastros, observamos seu apelo, aos dançadores, para que fiquem mais atentos devido às datas – e comuniquem a algum dançador caso precisem sair da corrente.

Quando o terno se vê diante de uma encruzilhada, executa-se o movimento da *meia-lua*: as duas filas, tendo as caixas em cada uma das pontas, caminham em círculo, em sentidos opostos, conforme desenho.

A bandeireira e os capitães ficam no centro do círculo que é formado pelo movimento dos dançadores. Ao final do movimento, os dançadores retornam às suas posições de origem. Enquanto as filas se movimentam, os capitães, sem os chapéus, fazem o sinal da cruz e batem os bastões no chão.



Meia lua

Indagado por mim se esta ação tinha alguma relação com obter proteção, Deco me respondeu:

Tem, porque toda encruzilhada tem um dono. Toda encruzilhada tem um dono. A gente faz a meia-lua pedindo permissão pra gente, pra eles deixarem a gente passar ali. Sem ele acompanhar e sem fazer maldade com ninguém. Você viu que a gente faz a meia-lua, o capitão fica quase no centro, a gente tira o chapéu, faz o sinal da cruz e ainda bate o bastão no chão. Enquanto eles estão girando, [estamos] firmando, pra eles deixarem a gente passar tranquilo. Sem derrubar ninguém. A gente sabe que ali é dele, né? Estamos passando no meiozinho... [tem que] pedir licença pra nós atravessarmos.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG. A explicação de Deco me lembrou de uma situação vivenciada durante minha primeira experiência de trabalho de campo, no reinado dos Fagundes – MG, em setembro de 2007. Era noite de lua cheia e estava acompanhando o Moçambique do capitão Júlio Antônio Filho. Passamos por uma ponte e decidi parar ali no intuito de apreciar a lua. Seu Júlio então veio e, sem dizer por que, me aconselhou a sair dali, dizendo que não era lugar para se parar, principalmente durante o reinado.

Ademais da presença destes donos das encruzilhadas, ressalto ainda o fato delas constituírem espaços privilegiados para a realização de despachos, o que aponta para alguma relação com os guias ou outras entidades. A explicação de Tonho Pretinho sobre o porquê do perigo nas encruzilhadas fornece mais elementos neste sentido:

Os trem tá tudo ali. Nas *encruzas* eu faço a meia-lua e tiro o chapéu Peço licença à cruz, *saravo* a cruz, a encruzilhada, e pode passar. [...] A encruzilhada os trem fica ali. Vamos supor: igual aqui ó, tem um exu brabo. Tem muitos que recebem é na encruza. Vamos supor, uma pinga, uma vela, um trem assim. Recebe na encruza. Então quer dizer que tudo que é ruim tá naquela encruza. Então nós temos que saravar a cruz e pedir a proteção de Jesus pra passar ela. Porque Jesus tá na cruz defendendo nós. A ponte; você tem que saravar a ponte. Tem até um verso: “debaixo da ponte tem dendê”. [...] [Os guias de luz] ficam com a gente. Pedindo, eles ficam, né? Eles tomam conta pra gente. Ai de nós se eles não tomassem conta.<sup>84</sup>

Estabelece-se, portanto, nas encruzilhadas, uma negociação com as entidades, no intuito de obter a permissão para atravessar um território pertencente a elas. Exus também podem estar presentes, já que se trata de local favorável para receberem velas e pingas dos seres humanos. As encruzilhadas constituem espaços liminares e, destarte, práticas específicas como *saravar a cruz* e *pedir licença* são fundamentais para que o equilíbrio não seja abalado.

O fato de os capitães estarem *firmando*, conforme explanação de Deco, aponta para um poder de força e mediação desempenhado por eles nesta função. Como veremos no capítulo seguinte, isto implica em uma capacidade singular para *ver* certas coisas, assim como em um conhecimento e desenvolvimento específicos. Não se deve olvidar, no entanto, que estão, acima de tudo, envoltos e contando com as proteções de São Benedito, Nossa Senhora e Jesus. Os *guias de luz* também são poderosos aliados nestas travessias. Quando solicitados ficam junto dos seres humanos e “tomam conta pra gente”. Logo, podemos perceber nestas situações a relação de parceria estabelecida entre humanos e outros seres que habitam o cosmos, como os guias de luz. Como vimos na explicação de Deco, o bastão faz igualmente parte desta conjunção de movimentos, orações e negociações realizadas para que tudo aconteça da melhor forma possível.

---

<sup>84</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

O mesmo cuidado que se deve ter nas encruzilhadas vale para as pontes e porteiras, que também têm um dono e se constituem como regiões liminares. Nestes lugares, todavia, não se executa a meia-lua. A prática realizada consiste em passar pela porteira ou ponte de costas. Este movimento é igualmente percebido nas passagens pelos portões das casas – como nas saídas da casa de Tonho Pretinho e Dona Lena.

Como podemos perceber, a liminaridade está associada à potencialização dos perigos. Mary Douglas (1976) chama a atenção para esta questão apontando para a importância das fronteiras exteriores na construção da armação que separa elementos desejados daqueles malquistos – que estão geralmente associados à poluição e ao perigo. Neste sentido, regiões fronteiriças e lugares de passagem requerem maior cuidado. As encruzilhadas têm seus donos, a quem se deve pedir autorização para por ali passar. Da mesma forma, porteiras e outros lugares de passagem, como os vãos das portas, também exigem maior atenção e cuidado dos dançadores. As reflexões sobre os mastros, que desenvolvo a seguir, lançarão luz sobre estas questões.

Embora tenha conhecido a meia-lua no Moçambique do Tonho Pretinho, o movimento parece ser recorrente em outros ternos e congados, ressalvadas as especificidades de cada contexto. Na pesquisa realizada por Patrícia Costa, a meia-lua consiste em uma espécie de contra-feitiço, comum a todos os ternos e capitães da Serra do Salitre, executado para combater o mal realizado por outrem:

A meia-lua é uma prática circunscrita à dança, envolvendo o terno como um todo, sendo ordenada pelo capitão. [...] Segundo os congadeiros, a prática desmancha os feitiços lançados por meio de objetos ou desenhos na frente do terno, além de afastar o *mau-olhado*. Nesse sentido, é normalmente realizada em encruzilhadas, locais percebidos como propícios à execução de feitiços, pois *de qualquer canto pode chegar uma coisa diferente*, ou sempre que o capitão sentir necessidade para tal (COSTA, 2006: 185).

Apesar das particularidades dos sentidos da meia-lua na Serra do Salitre, as encruzilhadas também aparecem como locais propícios à instauração da desordem – no caso, a execução de feitiços. Em meu contexto de pesquisa o mal pode igualmente ser realizado por outrem e, portanto, implica em cuidados e procedimentos específicos. A categoria *feitiço* aparece raramente, ficando mais circunscrita, nas falas de meus interlocutores, a práticas do

passado, ponto sobre o qual reflito em seções adiante. *Mandar o mal* ou *fazer o mal* são expressões mais corriqueiras e extrapolam a dimensão da festa<sup>85</sup>.

Os dias de levantamento e descida do mastro são potencialmente perigosos com relação ao mal que pode ser *mandado* por alguém. Como vimos na descrição do fechamento do terno, requerem mais atenção de capitães e dançadores. As explicações que me foram dadas, sempre que indagava sobre os motivos do perigo, podem ser resumidas pela fala de Deco:

Se alguém quiser te matar, te mata. Se eles escreverem seu nome e na hora que eles furam o buraco, se eles jogarem o papelzinho lá com seu nome e colocar o mastro em cima e jogar terra... Se eles fizerem esse ano, no ano que vem você já não está no reinado. É onde quando a gente tá levantando ou descendo o mastro, a gente olha bem. Fica muita gente com lanterna dentro do buraco, outros com vela. Pra ver se ninguém joga nada lá dentro por maldade, né? Porque se enterrar... aí acabou.<sup>86</sup>

A potencialidade do perigo nestes momentos da festa pode ser percebida, ademais dos procedimentos mais diretamente ligados aos buracos dos mastros, no conjunto das etapas que constituem estes rituais. No dia da descida do mastro da festa da Boa Viagem, em maio de 2013, por exemplo, reparei que Tonho Pretinho levava de casa as velas que usaria, bem como o álcool concentrado. Estas velas tinham sido benzidas e possuíam, portanto, poderes singulares. Era uma segunda-feira e, como a maioria dos dançadores trabalha, com horário de jornada fixo, o combinado entre o grupo foi o de alguns integrantes chegarem diretamente no convento, sem passar na casa do capitão. Apesar de não ter havido o ritual de fechamento do terno com todos os brincadores, Tonho se encarregou de fazê-lo no injó.

Devido a esta dinâmica das jornadas de trabalho, apenas os ternos de Congo e o Moçambique do Tonho Pretinho estavam presentes para a etapa ritual. Pessoas de outros ternos, contudo, foram aos poucos chegando e acompanharam a cerimônia. Saímos do

---

<sup>85</sup> Patrícia Costa (2006) compreende a feitiçaria como uma forma congadeira de exprimir conflitos, ficando circunscrita à esfera da festa. Carlos Rodrigues Brandão (1985), supondo que em Catalão a feitiçaria não era mais praticada quando de sua pesquisa, na década de 1970, coloca que: “Esse lado, que alguns dançantes fazem força por varrer da memória da Congada é, no entanto, um dos indicadores ideologicamente melhor recordados, quando um dançador precisa explicar situações de conflito entre ternos, nas antigas congadas de Catalão” (BRANDÃO, 1985: 73).

<sup>86</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

convento em procissão, levando uma imagem de Nossa Senhora do Rosário e uma de São Benedito, até o local do palanque e dos mastros. No momento de descer as bandeiras, a guarda de Congo exerceu efetivamente o papel de guarda, se posicionando ao redor de cada mastro e constituindo um campo de proteção<sup>87</sup>. Enquanto isso, o Moçambique conduzia um casal de mordomos para receber a bandeira.

É comum, ainda, que algum capitão ou dançador passe seu bastão em volta do mastro, o saudando. Depois de retirado o mastro, Tonho Pretinho, atento aos movimentos, acendeu uma vela e espalhou álcool concentrado no buraco onde ele estava colocado. Além dele, pessoas da diretoria da festa e capitães de outros ternos também estavam presentes. Por fim, foi colocada terra no buraco.

Na descida das bandeiras da festa da cidade, em agosto deste mesmo ano, pude observar o momento em que Tonho Pretinho “deixou” o terno e foi cuidar das descidas – isto é, ficar no pé do mastro, fazer suas orações, jogar o álcool concentrado e acender a vela. Deco parecia igualmente cuidando da esfera das energias. O terno ficou sob os cuidados de Seu Jurandir e de Luiz, que a princípio pareciam um pouco perdidos com relação aos trajetos a serem percorridos. No momento da descida dos mastros, à medida que as bandeiras se aproximavam do chão, as pessoas que acompanhavam o evento pulavam nelas alvoroçadas, no intuito de pegar alguma fita ou flor. Estes adornos, que enfeitavam as bandeiras, são abençoados e têm o poder de conceder a realização de um pedido a quem os possuir. Apesar da compreensão, por parte de meus interlocutores, a respeito das venturas em se ter uma fita ou flor da bandeira, este tamanho alvoroço foi considerado falta de respeito e gerou muitos comentários<sup>88</sup>.

Os procedimentos realizados pelos capitães e ternos apontam para uma prescrição de movimentos e sequências que devem ser seguidos a fim de que tudo ocorra bem e sem

---

<sup>87</sup> Cada bandeira é descida individualmente.

<sup>88</sup> Embora tenha concentrado minhas descrições etnográficas na cerimônia de descida das bandeiras, o levantamento carece igualmente de maiores cuidados. Segue um trecho do meu diário de campo, referente ao dia 10 de maio de 2013, dia de levantamento das bandeiras da festa do bairro da Boa Viagem: São três bandeiras e três mastros. Cada terno traz uma bandeira em cortejo, até o palanque. Depois que elas chegam ao palanque, o responsável pela associação [do reinado] fala sobre a festa e coordena o levantamento dos mastros – quem vai levantar qual bandeira. O terno de Moçambique ficou responsável pela bandeira da Coroa Grande e Nossa Senhora do Rosário. Na hora de levantar os mastros, Tonho vai ao local onde ele vai ficar “enterrado”, acende uma vela e a passa no buraco, enquanto faz suas orações. O capitão do terno que está levantando aquela bandeira também fica ali bem perto do buraco. A bandeira cujo responsável era o Moçambique foi a derradeira a ser levantada. Quem estava cantando era Deco, que puxou o seguinte coro: “Ô ingoma, essa jomba chora; essa jomba chora, moçambiqueiro que vem lá da Angola”. Os mordomos são conduzidos por dentro do terno, seguidos das caixas. Algumas pessoas beijam a bandeira antes que ela seja encaixada no mastro.

brechas para ações malévolas. Apesar de Deco e Tonho estarem cuidando mais diretamente da descida dos mastros e das energias circundantes, suas ausências acarretaram, em um primeiro momento, em desordem por parte da guarda. Era perceptível a dificuldade vivenciada por Seu Jurandir e por Luiz no controle do terno e na definição dos trajetos e do cantório. O grupo parecia igualmente abalado e alerta.

Estas prescrições e preocupações se alinham às ressalvas feitas por Tonho Pretinho no fechamento do terno. Sua fala, no entanto, evidencia a necessidade de cuidados durante todo o dia e não apenas no momento específico do levantamento ou descida das bandeiras. A maneira como os dançadores se relacionam com os mastros, ademais de sua posição cosmológica no reinado, também indica que devemos olhá-los com atenção. A cada dia da festa, por exemplo, quando o Moçambique sai da casa do Tonho, passa pelo local onde estão os mastros. O terno, então, percorre cada um. A bandeira é passada em volta deles e os dançadores fazem, solenemente, uma saudação – geralmente tocam-no com a mão direita e, em seguida, fazem o Sinal da Cruz. Os capitães também costumam aproximar seus bastões, tocando-nos levemente. Os ternos visitantes devem, da mesma forma, saudar as bandeiras. Na cerimônia de descida esta solenidade é do mesmo modo percebida.

Os mastros, assim como as encruzilhadas, podem ser pensados em termos de sua liminaridade. Seu levantamento e descida marcam o período da festa, instituindo uma conexão singular entre a esfera dos acontecimentos terrenos e a dimensão das causas invisíveis, onde circulam as energias. Da mesma forma, os santos – presentes nas bandeiras, no alto de cada mastro – se tornam mais próximos de seus devotos. Neste sentido, os dias de levantamento e descida promovem uma potencialização da organização cósmica e estão envoltos por esta dimensão liminar, favorecendo, assim, as ações malfazejas.

Patrícia Couto chegou a reflexões semelhantes em sua pesquisa em Bom Despacho – MG. Embora a autora trabalhe com uma separação mais definida entre sagrado e profano, os belos depoimentos por ela recolhidos a levaram a uma compreensão dos mastros como veículos comunicadores e pontos de passagem, capazes de unificar “os espaços do céu e da terra” (COUTO, 2003: 75). Veja, são os mastros que, conectando o céu e a terra, permitem a potencialização do mundo, fazendo com que entidades e espíritos, por exemplo, circulem com maior facilidade no mundo dos vivos. E é também esta condição liminar a responsável pelos poderes atribuídos aos mastros – para o bem e para o mal.

Além das atitudes de respeito das pessoas com relação a eles – que parecem indicar também uma hierarquia –, alguns eventos em campo apontam para o fato de serem dotados de uma força singular. O acendimento de velas – com alguma intenção específica – e orações feitas no pé do mastro são mais poderosas, o que coaduna com o risco de morte caso se tenha seu nome jogado no buraco onde ele fica. Com relação a este perigo, vale ressaltar a advertência de Deco sobre a eficácia da intenção da ação malévola. Ou seja, a não necessidade de que algo no nível concreto seja realizado para que o mal seja feito. É o que ele chama de *fluídos brabos*, cuja ação é anulada pelo uso do álcool concentrado. Perguntei a ele sobre o uso deste líquido na descida das bandeiras, ao que ele respondeu:

Isso aí é mais assim pra quem tem aqueles fluídos bravos, que ficam no pensamento, né? Tipo assim, se você está com o pensamento ruim – “se num tivesse ninguém aqui eu ia jogar o nome de fulano ali dentro...” – isso aí já é pensamento ruim e fica o fluído. A gente joga o álcool pra afastar até o fluído.<sup>89</sup>

### **Os fluídos bravos e outros males**

O pensamento ruim – que deixa o fluído – é, portanto, suficiente para mandar o mal para alguém e necessita igualmente de antídotos capazes de anulá-lo, como o álcool concentrado. Inveja de algum capitão que “cantou bonito” ou de um terno “que todo mundo gostou” é recorrentemente causadora de algum malfazejo. Sua esfera de ação é semelhante à do pensamento ruim: à medida que se inveja alguém, tem-se um pensamento ruim que deixa um fluído bravo, capaz de adoecer a pessoa, desafinar um grupo, gerar briga dentro do terno e, em casos mais extremos, chegar à morte – tanto individual, quanto de uma guarda.

Casos de inveja ou de mal mandado por outro capitão – por motivos múltiplos, como ciúme ou conflitos interpessoais – são bastante frequentes nos reinados. Como esboçado, no convívio com meus interlocutores pude perceber que estas práticas extrapolam a dimensão da festa, gerando consequências graves também no dia-a-dia. Os efeitos de inveja e outros sentimentos ruins, capazes de causar o mal a outrem, constituem preocupações cotidianas,

---

<sup>89</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

assim como as práticas usadas no sentido de combatê-las, tema no qual aprofundo no capítulo subsequente. Na dimensão da festa, contudo, eles são mais frequentes e mais perigosos.

Ademais do pensamento, o mal pode ser feito a outrem colocando, por exemplo, algo em sua comida – o que não implica, necessariamente, na colocação de algo de ordem material, como um preparado de ervas<sup>90</sup>. Nestes casos, no entanto, não se trata apenas de uma intenção, mas de uma ação efetivamente realizada, ainda que sem elementos materiais envolvidos. Esta possibilidade aponta para as diferentes dimensões com as quais meus interlocutores lidam: apesar de não ter sido algo material, o elemento colocado existe e não está no nível do pensamento. Outro ponto a ser destacado é o meio através do qual o mal atinge a vítima. No caso de alimentos e bebidas, o elemento maligno é ingerido junto com eles.

Como apontado na introdução, a disputa entre capitães é constitutiva dos reinados. Ora, estamos diante de uma dimensão espaço-temporal onde se reúnem capitães dotados de poderes singulares que, em muitos casos, procuram afirmá-los como maiores que os de outros. Da mesma forma, conflitos de qualquer ordem – relativos, inclusive, a contextos fora da festa – encontram, nestes espaços, possibilidades de serem expressos e, quiçá, solucionados. A responsabilização de alguém por determinado mal mandado constitui, no entanto, algo sério e perigoso. Os capitães do Moçambique, além de outras pessoas com maior mediunidade conseguem ver estes fluídos, os elementos – como o colocado na comida –, e os seres que fazem o mal; sabem também, a partir deste poder de *visão*, quem foi o responsável por determinada ação malfazeja. Contudo, o mais prudente é não acusar ninguém explicitamente, ainda que se tenha certeza do culpado: “A gente preserva as pessoas. Porque vamos supor, se é você. Aí você fala assim ‘Ah, fulano é isso, isso e isso.’ Aí na cidade todo mundo já fala ‘Ó, siclano é mal. Siclano fez isso com fulano.’ ‘Foi siclano’. Aí vai ter aquela: ‘Quem foi que falou?’ [...] Porque isso aí você já conhece, né? Aí a gente preserva: ‘Não sei quem...’ E a gente até sabe quem foi!”

Este procedimento preserva, mais que o autor da maldade, a pessoa que enunciou a acusação. É importante ter cautela com o que chegará ao conhecimento do acusado (e seus

---

<sup>90</sup> Patrícia Costa também encontrou, na Serra do Salitre, a prática de ações malfazejas através da comida. Segundo memórias dos dançadores de Catalão, Brandão coloca o encontro de dois ternos na festa era uma situação propícia para a realização de feitiços. Além disso, “[p]ara atuar sobre os ‘brincadores’ de um terno rival, um feiticeiro, capitão de terno ou não, podia recorrer à adição de drogas preparadas com ervas e encantamento, servidas na comida ou na bebida consumidas por pessoas do terno rival. Podia também fazer a invocação direta de poderes incomuns, quase sempre dentro de um dos pontos cantados (BRANDÃO, 1985: 73). Couto (2003) também reflete sobre as comidas enfeitizadas.

afins), pois, ademais do comprometimento das relações interpessoais cotidianas, releva não perder de vista o risco de intensificação dos conflitos no nível das ações malfazejas. As pessoas envolvidas nestes conflitos têm ciência de suas desavenças – e em alguns casos malquerenças –, mas as conversas relativas a isto ficam no âmbito doméstico, restrito às relações mais próximas e afins<sup>91</sup>. Mais que isso, ainda que as acusações não sejam feitas de maneira explícita, o fato de se saber que determinadas pessoas conseguem identificar a autoria dos males mandados acaba funcionando também como um mecanismo de controle e evitação das práticas malévolas. Pois, à medida que um capitão toma conhecimento de um mal mandado por outrem, é bastante possível que ele queira vingá-lo.

Algumas estratégias fazem parte desta conduta de não acusar a outrem explicitamente, como a afirmação de que as maldades de uma festa foram mandadas por um capitão de fora – evidentemente sem nomeá-lo – ou dizer que “essas coisas”, a “feitiçaria”, é coisa de antigamente, de capitães antigos – e que hoje não existe mais<sup>92</sup>. Não podemos olvidar, ainda, que estas estratégias também se relacionam, em grande medida, com uma necessidade de proteção e circunscrição deste tipo de prática e informação a círculos mais estreitos da comunidade: um histórico de proibições da Igreja e preconceitos da sociedade de maneira geral contribuem igualmente para as táticas de ocultação.

Efetivamente existem casos notáveis de *feiticeiros antigos*, expressão utilizada para nomear os capitães já falecidos e com grande *poder espiritual*, em Itapecerica. No entanto, estas práticas não se restringem ao passado. Como já foi colocado, o convívio mais estreito com as pessoas revela que o mal mandado constitui uma preocupação no âmbito da festa, mas igualmente fora dela. Modesto é um destes capitães famosos por suas feitiçarias. Certo dia, enquanto colocava seu rosário, preparando-se para o fechamento do terno, Seu Jurandir, moçambiqueiro experiente, me contou algumas histórias. Segundo ele, Modesto era exímio feiticeiro e se alguém fizesse algo que o contrariasse, podia esperar que alguma coisa iria acontecer. Uma vez ele fez um capitão ir, dormindo, caminhando de Itapecerica à Lamounier – distrito próximo –, pela linha do trem. O tal capitão só se deu conta do que estava

---

<sup>91</sup> Como apresentado na introdução, a emergência de assuntos relacionados ao mal e às coisas mandadas por outros capitães só se deu após um tempo maior de convivência com meus interlocutores e o estabelecimento de relações de confiança.

<sup>92</sup> Carlos Rodrigues Brandão chama a atenção para situação semelhante na festa de Catalão, na década de 1970: “Qualquer ‘brincador’ é capaz de relatar uma apreciável seqüência de casos antigos de feitiçaria no ritual da Congada. Todos eles terão também pressa em garantir que ‘isso é coisa do passado’ e que, nos dias de hoje, as práticas de feitiçaria foram dominadas pelas da religião, e as rivalidades entre ternos deram lugar a uma indiscutível ‘irmandade’”. Mas o ‘lado feiticeiro’ do ritual perdura até hoje na memória e nos temores de alguns dançadores de congo” (BRANDÃO, 1985: 69).

acontecendo com ele quando percebeu as luzes de Lamounier, que na época eram mais fortes que de Itapecerica. Modesto também fez um capitão ir atrás dele na roça onde morava para pedir que ele levantasse o mastro de São Benedito de uma festa: Modesto tinha feito um feitiço que fez com que tal mastro se quebrasse ao meio na hora de ser levantado. O capitão soube imediatamente ser “coisa” de Modesto e por isso o procurou<sup>93</sup>.

### 3.3. Os males e seus antídotos

Ser um “feiticeiro poderoso” relaciona-se com esta capacidade de visão e de mediação entre a dimensão dos acontecimentos terrenos e a esfera das causas invisíveis, apresentada brevemente. Este poder implica também na manipulação de forças capazes de atuar na ordem das experiências terrenas. No capítulo seguinte, que tem como um dos eixos estes poderes dos capitães de moçambique, aprofundarei esta questão. Por hora, releva notar que os poderes necessários para realizar um feitiço semelhante a estes da autoria de Modesto são da mesma ordem daqueles acionados para a restituição do equilíbrio de um terno ou da saúde de uma pessoa. Trata-se de um mesmo dom, que pode ser utilizado para fazer tanto o bem quanto o mal. Mais que isso, para se poder restituir um equilíbrio, extinguindo o mal que o esteja gerando, é necessário que o capitão conheça o mal e suas formas de ação.

Algumas práticas malfazejas, contudo, não necessitam de poderes ou capacidades especiais, como as dos capitães. Por exemplo, qualquer pessoa pode ter inveja ou desejar que algo ruim aconteça a outrem. No entanto, a realização ou efetivação desta intenção negativa depende de uma associação com outros seres, como espíritos e entidades malignas. A explicação de Deco lança luz sobre esta reflexão:

As almas que não encontram o Reino dos Céus, que ficam vagando e não aceitam subir, elas ficam atrapalhando a vida dos outros. [...] Se uma pessoa põe ele na cabeça, pede ele pra fazer maldade com os outros, ele vai e faz. Tudo que você pensar de ruim eles fazem. [...] Quem toma conta deles é o, como diz, o que mora lá em baixo. Ele já gosta da maldade. E tem as pessoas que não tem coração, só quer ver a pessoa [outrem] pra baixo. E juntando com ele... Aí é onde tem os

---

<sup>93</sup> Certa vez, acompanhando um giro de folia de reis no interior de Goiás, encontramos dois foliões nascidos em Itapecerica, que não tardaram a comentar a recorrência de feiticeiros na cidade e região. Segundo eles, até mesmo nos jogos de futebol a feitiçaria estava presente, fazendo com que o goleiro não visse a bola a fim de que o time adversário marcasse gols.

médiuns, pra cortar isso. Se chegou alguma pessoa que está precisando dessa ajuda a gente vai e ajuda, corta esse mal, tira o mal. Manda voltar pro lugar onde ele tava. Pra que a pessoa possa viver em paz.<sup>94</sup>

A explicação do segundo-capitão aponta para uma perspectiva em que os seres humanos precisam da ajuda destes outros seres para fazerem o mal. E o Diabo, “o que mora lá em baixo”, aparece como a principal referência da maldade, sendo o responsável por “tomar conta” destes seres. Assim, quando o médium atua no sentido de restaurar o equilíbrio retirando o mal, retira estes seres de perto da pessoa que procura ajuda, mandando-os voltar a seus respectivos lugares. Os fluídos bravos são igualmente retirados<sup>95</sup>. Esta concepção se alinha, em certa medida, com a necessidade de manter o terno fechado, assim como o corpo dos dançadores, livre de qualquer ação negativa<sup>96</sup>.

Não é necessário solicitar ajuda aos espíritos e entidades para a realização do mal. Um pensamento maldoso ou a intenção de causar o mal basta para que estas criaturas sejam convocadas e entrem em ação, como sugere a explicação de Deco com relação aos fluídos bravos no momento de descer os mastros. A intenção de fazer o mal, deixando os fluídos, é suficiente para que algum tipo de desventura atinja a outrem e deve, neste sentido, contar igualmente com a ajuda destes seres. De qualquer forma, desejar ou mandar o mal a alguém – ou a uma guarda – envolve a manipulação de forças associadas ao Diabo e que contam com o auxílio de criaturas não humanas. Estas estão presentes por toda a parte – principalmente nos reinados – e chamá-las parece ser tarefa simples. Mais do que livrar-se delas.

Por isso, frente à constante ameaça de seres e ações malévolas, faz-se necessário a permanente realização de práticas no intuito de manter a proteção. *Fechar o corpo* parece ser a expressão que melhor se aplica ao conjunto destas práticas, que se desdobram segundo circunstâncias e necessidades específicas. Os procedimentos fundamentais para a manutenção

---

<sup>94</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeverica – MG.

<sup>95</sup> Como veremos no capítulo seguinte, estas práticas constituem, em grande medida, o que os guias fazem ao *puxar* as pessoas que procuram atendimento nos trabalhos no *injó*.

<sup>96</sup> Bitter chama a atenção para o uso da noção de *sujeira*, por um *mestre* de folia, como forma de estabelecer controle sobre as condutas morais de *foliões*: “Para ele, um folião com o corpo *sujo* pode ser punido por potências superiores. Na sua ótica, um *folião*, ou seu corpo, pode vir a se tornar *sujo*, por meio do consumo excessivo de álcool ou mesmo por seus pensamentos negativos” (BITTER, 2010: 172). A *sujeira* associa-se ao desequilíbrio e atrapalha, portanto, a ordem do mundo. Tonho Pretinho utiliza esta expressão em suas orações e práticas voltadas à restituição de algum tipo de equilíbrio, por exemplo, a saúde de alguém. Neste sentido, o agente causador da desordem aparece na forma de um elemento – *sujo* – que precisa ser retirado para que o equilíbrio volte a operar.

da proteção cotidiana e “individual” (fora da guarda) variam, como veremos no capítulo seguinte, de acordo com a *força* de cada um e devem ser prescritos pelo Preto Velho, em um centro.

Na esfera da festa, como vimos, os brincadores devem andar com o fechamento do terno, dentro da corrente. Esta, por sua vez, se constitui a partir da conjunção de uma série de elementos, como a bandeira, a amargosa, o álcool concentrado e a presença dos guias e escoras, dando força para o grupo. A parceria dos guias, como vimos, é fundamental nesta necessidade de enfrentar o mal. Pai Benedito, por exemplo, é quem muitas vezes alerta Deco sobre a presença de algum agente perturbador. Outras entidades, como caboclos e caboclas, atuam na limpeza de fluídos ruins. O uso correto do fardamento, os movimentos, cantos e orações adequados compõem igualmente este ritual, que instaura uma ordem e encerra uma proteção. A força de outros capitães é, da mesma forma, essencial para que o Moçambique se mantenha escorado. Por ser uma guarda que lida diretamente com as potências malévolas e tem também a responsabilidade de cuidar do *astral* da festa, o capitão e seu terno carecem do apoio dos guias e escoras e de outros capitães experientes. Ainda, as bênçãos e proteções de Deus, de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito constituem os principais antídotos contra as forças e ações malfazejas. A fé e a confiança depositadas em Deus e nestes santos constituem apoios superiores no enfrentamento das adversidades da festa, assim como no cotidiano.

### ***Viva o Rosário de Maria!***

Firmar o pensamento em Deus e a devoção a Nossa Senhora do Rosário são condições essenciais para a manutenção das proteções na corrente. O objetivo maior de Tonho Pretinho, Deco e demais dançadores é louvar Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, compromisso que vai além dos acordos estabelecidos com os seres humanos – como as diretorias das festas, reis e rainhas<sup>97</sup>. O compromisso com a santa vem antes de qualquer coisa, superando desavenças interpessoais e interesses próprios. Este compromisso está associado, em grande medida, a uma ideia de dívida, contraída a partir do recebimento de uma *graça* – como a cura de algo desacreditado pelos médicos.

---

<sup>97</sup> Releva observar que estes compromissos não devem ser desconsiderados. Como vimos no primeiro capítulo, eles constituem uma rede de trocas mútuas essenciais para a realização da festa, notadamente com relação à dimensão material no caso de reis e rainhas eletivos. Os atores responsáveis pela sustentação material da festa são imprescindíveis. Contudo, a devoção a Nossa Senhora do Rosário tem preponderância, assim como os compromissos assumidos com ela.

Pode também ser oriundo de uma promessa feita à santa, transação na qual geralmente se negocia a solução de difíceis questões, como voltar a andar, cura de doenças graves ou a conquista de um emprego, por exemplo. Nossa Senhora do Rosário, assim como outros santos, possui poderes singulares e intercedem por nós, seres humanos, junto a Deus. Com o alcance do pedido feito, a pessoa demandante se vê diante de uma dívida com a santa e deve, portanto, cumprir o que prometeu. São recorrentes as histórias de brincadores que começaram a dançar em função de promessa e acabaram não parando mais. Dona Nenzinha, por exemplo, ingressou no reinado dançando no Moçambique do capitão Olivério, devido a uma promessa feita em intenção de um de seus filhos. Alguns reis e rainhas eletivos estão, igualmente, pagando promessa. Ainda, a fé na santa, mesmo que não se tenha precisado de alguma graça específica, motiva meus interlocutores a festejarem-na nos reinados. Existe uma confiança de que ela “olha por nós” e, caso precisarmos, ela nos atenderá.

Situações na festa e relatos de meus interlocutores me fizeram questionar o porquê de eles se submeterem a determinadas grosserias ou desrespeitos – como ter que ficar aguardando durante horas até que determinada princesa esteja pronta. Com o decorrer do campo, no entanto, fui me dando conta deste compromisso maior, estabelecido diretamente com Nossa Senhora do Rosário. Compreendi que a devoção e a fé na santa são centrais em suas vidas e muitas são as histórias de curas recebidas, trabalhos conseguidos e outras graças alcançadas. A festa é para louvá-la, agradecendo pelas bênçãos recebidas e mostrando a ela o apreço, respeito e fé nela depositados. O exemplo de Tonho Pretinho ilumina esta questão.

Ele estava internado devido a uma séria hemorragia e, nas vésperas de um reinado, seu sogro o perguntou como proceder. Tonho respondeu: “É pra ir. Nem que eu morra, é pra ir. Eu fiz o compromisso. Reúne o povo na casa do senhor. Vocês vão sair e quando chegar lá na Palmeira, vocês vão entregar o terno pro Joaquim Lafaiete e pro Zé Antônio”. Segundo Tonho, o sogro cumpriu a recomendação. “Fez a oração, fechou o terno. Pediu proteção pra mim, que a Nossa Senhora fosse lá onde é que eu tava, derramasse um milagre e me desse a cura”. Dona Lena conta que “entregou” Tonho para Nossa Senhora: para que ela fizesse o que achasse melhor. Além disso, muitas pessoas fizeram promessas para ele cumprir<sup>98</sup>. “Eu tenho fé em Deus e em Nossa Senhora. Meu terno tá fazendo festa. Ela vai abençoar”, dizia Tonho, no hospital. Tonho Pretinho sarou sem ter que tomar remédio ou passar por qualquer

---

<sup>98</sup> Trata-se de prática comum. Por exemplo, quando alguém adoece, seus parentes fazem promessas aos santos em nome do adoecido. Quando este se recupera, é, então, obrigado a cumpri-las.

intervenção cirúrgica: “Eu tenho muitas graças de Nossa Senhora. Quando eu brinco com ela eu brinco com fé mesmo!”

As pessoas com quem convivi durante o campo confiam no poder de Deus e de Nossa Senhora do Rosário, além de outros santos. Por isso contam com suas bênçãos e entregam a eles suas vidas quando frente a situações adversas, comprometendo-se a oferecer algo em troca. Esta reciprocidade é constitutiva dos reinados: os devotos estão fazendo uma festa em homenagem aos santos que os protegem e abençoam em qualquer que seja a circunstância. Neste sentido, nenhum esforço é medido e qualquer dificuldade é enfrentada a fim de realizar uma celebração bela e sem percalços<sup>99</sup>. Destarte, pouco importa se festejar Nossa Senhora do Rosário, dançando no Moçambique, se constitui uma contra-dádiva em retribuição por alguma graça recebida; ou uma dádiva, esperando, com isso, receber as bênçãos da santa. Talvez possamos pensar esta relação entre santos e seus devotos como um constante fluxo de dádivas e contra-dádivas, em que os devotos se encontram hora no pólo da dádiva, hora na contra-dádiva, inversamente à santa. Relewa não perder de vista a assimetria constitutiva destas relações de trocas entre homens e deuses, como sugere Marcel Mauss (2003). Deus, Nossa Senhora do Rosário e outras santidades são dotados de poderes que os seres humanos não possuem e que viabilizam a concessão das graças e realização de milagres<sup>100</sup>.

Meus interlocutores lidam com Nossa Senhora do Rosário como sua mãe maior. É a ela que se recorre frente a qualquer fatalidade e ela se faz presente cotidianamente em suas vidas, extrapolando a dimensão da festa. Os trabalhos no injó contam igualmente com as bênçãos de Deus, Cristo e Nossa Senhora, ademais de outros santos como São Benedito e Santa Efigênia.

É em função destas questões apresentadas que a referência ao caráter *espiritual* da festa de reinado, notadamente da guarda de moçambique, é recorrente na explicação dos capitães com quem tive oportunidade de conversar<sup>101</sup>. Esta dimensão, vivenciada por meus

---

<sup>99</sup> Daniel Bitter destaca, no contexto das folias de reis, que “[f]alhar com os Magos é uma falta impensável, e todo esforço (vivido de forma bastante intensa) está em garantir a coesão do sistema, evitando seu estilhaçamento (BITTER, 2010: 42).

<sup>100</sup> Juliana Dias (2004), em trabalho que contempla as celebrações devotadas a São José de Ribamar, na Casa do Maranhão, em Brasília – DF, identifica igualmente esta assimetria constitutiva das relações de trocas entre homens e deuses.

<sup>101</sup> O capitão Júlio Antônio Filho, por exemplo, coloca que *geralmente todas as pessoas de Moçambique têm alguma coisa a ver com o lado espiritual*. A reflexão de Brandão, sobre o fato de ser o terno de moçambique o principal responsabilizado pelas atividades de feitiçaria durante as ‘saídas’ dos ternos, em anos passados (BRANDÃO, 1985: 73), também lança luz sobre esta e outras questões levantadas em minha pesquisa. Em uma nota, ele coloca: “Mais ou menos explicitamente as situações de feitiçaria são mais associadas aos

interlocutores do Moçambique do Tonho, mas desconhecida por grande parte das pessoas que frequentam a festa, incluindo os festeiros eletivos, aponta para as diferentes formas de se estar na festa, ponto sobre o qual reflito na seção seguinte.

### **3.4. “A tradição do Reinado é tudo espiritual”**

Dona Lena é a autora da fala acima. Ela me explicava sobre a presença, nos reinados, de nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, juntamente com os *guias mensageiros*, cuidando da proteção. Comentava sobre a quantidade de pessoas – incluindo dançadores – que vão para a festa achando que é farra, destituídos de devoção. Estes constituem alvos privilegiados para a influência de seres malévolos e fluídos bravos que estão sempre presentes. “O reinado é uma brincadeira, mas ele é uma brincadeira séria”, sentenciou. Daí a realização das orações para fechar o terno, ademais das outras práticas apresentadas. E concluiu: “a tradição do reinado é tudo espiritual”.

O caso problematizado por Dona Lena é interessante para pensarmos os meios ou instrumentos de atuação destes seres e forças do mal no contexto da festa. Contudo, quero chamar a atenção para este atributo espiritual do reinado e da guarda de moçambique, em especial. Trata-se de dimensão desconhecida – e, portanto, não vivida – por grande parte dos devotos frequentadores da festa. Implica, assim, formas distintas de se estar na festa, mesmo considerando que são pessoas que têm o catolicismo como religião. Ainda que se trate de uma celebração católica e vinculada à Igreja, presenciamos distintas cosmologias, gerando uma superposição de sentidos e de festas.

---

Moçambiques do que aos Congos. Isto poderia confirmar a idéia de que, entre os rituais da Congada – do Candombe para o Congo, há uma passagem progressiva de uma esfera de controle dividida entre as áreas do catolicismo popular e de cultos afro-brasileiros, na direção de uma área de controle direto da Igreja Católica”. O autor apresenta, então, o exemplo de um Moçambique que se originou do desdobramento de uma guarda de Congos – terno privilegiado em sua pesquisa. Segundo testemunho de seu capitão, “trata-se de um terno ‘ligado ao Espiritismo’. Seus figurantes usam para ele o nome: ‘Centro Espirita Grupo de Moçambique Pai Quirino de Angola Gunga-Pata-Gunga e Bumba [...]’. Os integrantes freqüentam centros de umbanda e, na Festa, apresentam-se como católicos. São os que falam de feitiçaria com maior naturalidade” (BRANDÃO, 1985: 79-80). Vale observar que, diferente do Moçambique do Tonho Pretinho, os dançadores do terno citado freqüentam centros de umbanda. Contudo, questiono se existe efetivamente esta distinção entre a freqüentação de centros de umbanda no cotidiano e a apresentação, durante a festa, de um catolicismo. Talvez, como desenvolvo a seguir, não se trate de religiosidades separáveis, mas de um catolicismo constituído por outros elementos.

Estamos diante de um catolicismo recheado de elementos não oficiais<sup>102</sup>. Da mesma forma, a festa se constitui de cerimônias vinculadas à Igreja, como as missas, concomitantes a rituais que talvez não fossem sequer bem vistos por ela. Estes, por sua vez, não deixam, por isso, de ser católicos. Datas relevantes do calendário católico, por exemplo, são igualmente significativas para os trabalhos no injó. Como vimos, a Sexta-feira da Paixão é indicada para a retirada do cipó-caboclo que será utilizado na preparação da amargosa. Além disso, os trabalhos no injó ficam suspensos durante a Quaresma.

Tonho Pretinho, Deco, Dona Nenzinha, Dona Lena e demais pessoas do Moçambique com quem convivi são católicas. Foram batizadas, compartilham das orações católicas – como as mencionadas no início do capítulo – e frequentam as missas e outras atividades da Igreja, ademais de se auto declararem católicas. Fazem igualmente parte de suas vidas o convívio com as entidades e os espíritos dos mortos e, nos casos mais específicos de Deco, Tonho Pretinho e Dona Lena, os trabalhos no injó – sobre os quais são responsáveis. Ser católico, portanto, não exclui uma série de práticas mais associadas a esta dimensão espiritual. “Nós somos católicos e trabalhamos na parte do espiritismo também”, Deco me explicou. Suas preocupações com o mal durante a festa, assim como as práticas realizadas, relacionam-se com esta concepção específica de mundo. Assim, ser católico não é apenas um discurso ou uma estratégia para esconder outra religião ou identidade.

Contudo, nem todos os atores participantes dos reinados vivem este mundo, habitado também por espíritos e entidades. E desconhecendo a presença das entidades do mal, por exemplo, algumas pessoas acabam não se preocupando com as adversidades iminentes. Atribuem, igualmente, outros sentidos às ações executadas pelo Moçambique, como os cuidados no levantamento e descida do mastro. A paulatina participação de grupos diversos na festa contribui para este fenômeno: à medida que pessoas oriundas de distintos grupos sociais e estruturas simbólicas passam a participar da festa, amplia-se a possibilidade de que esta multiplicidade de festas venha a acontecer. As particularidades dos reis e rainhas congos e eletivos, descritas no primeiro capítulo, ilustram este argumento. Sem negar o sentido devocional de suas ações, para os reis eletivos, *vestir* tem uma dimensão de exibição estética que não presenciei entre os reis congos. Além disso, suponho que desconheçam os sentidos

---

<sup>102</sup> Carlos Rodrigues Brandão, argumentando sobre a presença e participação dos espíritos dos mortos no cotidiano dos vivos na região de Itapira, coloca que “[à] sua maneira, a cultura católica popular está muito mais próxima da doutrina espírita do que se imagina com frequência” (1986: 187). No caso do Moçambique do Tonho Pretinho, a presença dos *guias* e *escoras* aponta ainda, para um espiritismo mais próximo da umbanda do que estritamente kardecista.

cosmológicos que tem a realeza para os integrantes do Moçambique, assim como a quantidade de seres não humanos participando dos reinados.

Nesse sentido, podemos refletir sobre a multiplicidade de catolicismos – ainda que os coloquemos sob o rótulo de popular – interagindo nas festas. Pesquisando sobre a festa em Catalão – GO, Carlos Rodrigues Brandão coloca que “[n]ão é difícil compreender que, sob o nome de ‘*Grandiosa Festa em Louvor de Nossa Senhora do Rosário*’, combinam-se, nos espaços de uma mesma cidade, diferentes ordens e categorias de pessoas e de grupos, assim como trocas de atuações entre elas” (BRANDÃO, 1985: 17). Para o autor, é possível entrever, dentre os rituais da festa, eventos de controle direto da Igreja Católica e outros mais específicos da “área da Congada”. Estes “absorvem atuações típicas de um catolicismo popular, ainda que com ramificações de controle direto dos agentes da Igreja, mas conservando modalidades próprias e não litúrgicas de ritualização de culto religioso”. Esta área seria ainda a esfera mais “de rua” da festa (BRANDÃO, 1985: 17).

Em Itapecerica, duas situações etnográficas foram especialmente interessantes para esta reflexão. A primeira foi uma conversa com uma senhora de cerca de 70 anos de idade, nascida em Itapecerica, na zona rural. Ela costuma frequentar os reinados desde criança sem, contudo, nunca ter dançado em nenhum terno. Percebendo meu contato cada vez maior com o Moçambique do Tonho Pretinho, me indagou sobre a existência de “coisas sujas” na festa. Perguntei o que seriam estas “coisas” e, relativamente constrangida, ela detalhou, acrescentando: “que não é católico. Macumba”. Para ela, a *macumba* tem um sentido pejorativo e relaciona-se a práticas do mal vinculadas ao Diabo. Curiosamente, Tonho e seu Moçambique estão atuando justamente no sentido de esconjurar este tipo de presença, garantindo o bem e restituindo o equilíbrio. As guardas de moçambique, assim como os reinados, geralmente possuem este caráter espiritual, mas como podemos ver com este exemplo, é possível vivenciar uma festa destituída destes elementos. Para esta senhora, esta dimensão é considerada como *coisas sujas*. É devido a este tipo de animosidade, inclusive, que muitas práticas “internas” se mantenham enquanto tal.

O outro evento em campo que me chamou especial atenção aconteceu em maio de 2013, na festa da Boa Viagem. Convidamos, meu companheiro e eu, um casal de amigos da Companhia de Santos Reis de Inhumas – GO para conhecer a festa. Apesar de serem foliões e estarem acostumados às formas não oficiais de culto, ademais da liturgia católica oficial, ambos não compartilhavam da existência de guias e escoras, tampouco da possibilidade dos espíritos dos mortos participarem do cotidiano dos vivos. Neste sentido, a eles passaram

despercebidos os momentos em que os capitães cantavam encostados. Os sentidos e questões envolvidas no fechamento do terno foram igualmente ignorados.

\*\*\*

Podemos pensar o mundo experienciado por meus interlocutores como um lugar perfeito e em equilíbrio, uma vez que se trata de criação divina e se encontra envolto por sua proteção, assim como a dos santos. Associados a eles estão, ainda, os guias de luz e escoras, que atuam no sentido de fazer o bem e retirar o mal, restituindo o equilíbrio. O Diabo faz igualmente parte deste universo e a ele se associam entidades malévolas e espíritos que almejam fazer o mal. Seres humanos podem, da mesma forma, estabelecer parcerias com eles ou, ainda que indiretamente – como a partir de um sentimento de inveja – invocá-los. Neste sentido, o Diabo e os seres afins constituem a principal fonte de desventuras, como adoecimentos e dificuldades no âmbito do trabalho<sup>103</sup>. Mandar o mal a outrem – o que vale igualmente para as guardas –, como vimos, depende da ajuda destes seres.

A constante presença do perigo durante as festas de reinado consiste, na verdade, em uma potencialização de uma situação recorrente no cotidiano de meus interlocutores. Como veremos no capítulo subsequente, os riscos e adversidades relacionados a estas potências do mal são constitutivos de seu dia-a-dia, sendo, portanto, necessárias práticas como *puxar o mal*, *benzer e*, assim, restituir o equilíbrio. As atribulações experienciadas na festa são, desta forma, da mesma ordem das aflições experimentadas individualmente, envolvendo a associação com seres malignos. Esta potencialização, como vimos, tem seu início marcado pelo levantamento do mastro. Até o momento de sua descida, espíritos, guias, escoras e outras entidades circulam com maior facilidade, estando, portanto, mais presentes e atuantes.

---

<sup>103</sup> As considerações sobre a existência do mal feitas por Carlos Rodrigues Brandão, em trabalho sobre religiosidade popular em Itapira, São Paulo, contribuem com esta reflexão. Segundo ele “a existência do Mal demonstra o seu poder sempre provisório, mas sempre renovado, de romper as normas do equilíbrio da vida, da sociedade e da natureza e introduzir sobre todas as coisas um estado transitório de desordem. Ela serve também para a prova do poder supremo de Deus, cuja justiça “tarda mas não falha” e que não só pode vencer “as forças do Mal” em cada combate cotidiano, como certamente a vencerá para sempre um dia. [...] Os homens são os que sofrem os ataques das forças do Mal, contra as quais esgrimem artifícios diretos de magia camponesa (artifícios de evitação do Mal, fórmulas tradicionais de esconjuro, orações fortes) ou recorrem à padronagem das forças do Bem. Cabe ao homem fazer por sua conta o diagnóstico, determinar a estratégia de resistência, produzir os rituais de mediação sobrenatural, proclamar o tipo de resultado obtido e, finalmente, promover os atos de recompensa ou, até mesmo, de castigo do santo” (BRANDÃO, 1986: 192 – 193).

Assim, durante a festa, os capitães do Moçambique são os responsáveis por lidar diretamente com estas potências – benignas e malfazejas –, assim como com as entidades e espíritos. Cotidianamente, por meio de práticas de cura e benzeções, lidam igualmente com estas potências, fazendo uso, da mesma forma, do dom mediúnico e de seu desenvolvimento. No capítulo seguinte, atendo-me nas trajetórias biográficas dos capitães, refletindo sobre seus poderes e práticas como curadores. E ainda, a partir destas práticas, sobre a presença cotidiana dos males e os mecanismos utilizados para a manutenção das proteções e equilíbrio, logo, da saúde de meus interlocutores.

#### 4.

### CAPITÃES E CURADORES

Apresento, neste capítulo, as trajetórias de vida dos capitães do Moçambique do Tonho Pretinho, buscando refletir sobre os elementos que os constituem enquanto tais e, da mesma forma, os tornam curadores. Reflito sobre o *continuum* que marca estas atividades e adentro nos trabalhos de cura realizados cotidianamente pelos capitães. O foco nestes trabalhos permitirá que visualizemos as mesmas potências malévolas presentes na festa, ameaçando o cotidiano das pessoas e gerando adoecimentos e outros distúrbios. Fornecerá elementos, ainda, para o argumento da inseparabilidade dos vários elementos que constituem a vida social – como a religião e a saúde –, assim como para que analisemos o reinado e seus significados em consonância com o dia-a-dia dos brincadores.

Conforme esboçado nos capítulos anteriores, ser um capitão de moçambique requer poderes e capacidades singulares. Dada a dimensão espiritual da guarda e do reinado como um todo, eles precisam lidar diretamente com os guias e escoras, os espíritos de pessoas que morreram, além das potências e ações malfazejas circundantes. Nas palavras do capitão Júlio Antônio Filho, do Congado de Fagundes – MG, é necessário “ter um dom e ser desenvolvido para aquilo”. Estes poderes são, da mesma forma, fundamentais para a realização das práticas de cura e benzeção que Tonho Pretinho e Deco conduzem semanalmente. Cumpre não perder de vista que, apesar de o tempo da festa significar uma potencialização das forças do bem e do mal, estas mesmas forças, os espíritos dos mortos, os guias e os escoras também atuam cotidianamente na vida das pessoas. Em função disto, elas igualmente experimentam, cotidianamente, atribulações de toda ordem. E carecem, portanto, da realização de práticas para se manterem protegidas e restituir os equilíbrios ameaçados.

Como veremos, estamos diante de concepções singulares de adoecimento, cura e saúde. Estar integralmente são implica, mais que um equilíbrio fisiológico, a harmonia entre as várias dimensões que constituem a vida das pessoas, dentre elas o corpo físico, o trabalho e os relacionamentos. E os capitães-curadores, juntamente com os guias, atuam no diagnóstico dos adoecimentos, retirada dos elementos malfazejos e restituição da saúde.

Antes de adentrar, contudo, nas questões específicas deste capítulo, chamo a atenção para o fato de estas práticas de cura realizadas pelos capitães do Moçambique do Tonho Pretinho não serem exclusivas de meu contexto de investigação. Há passagens na produção bibliográfica sobre congados que apontam para a existência de práticas semelhantes em outras localidades (ver, por exemplo, MARTINS, 1997; COSTA, 2006; COUTO, 2003)<sup>104</sup>. Não encontrei, no entanto, pesquisas que as tivessem como principal objeto de reflexão ou que as analisassem em maior profundidade.

#### **4.1. Histórias de vida dos capitães-curadores**

Apresento, em seguida, fragmentos das histórias de vida dos capitães do Moçambique do Tonho Pretinho, refletindo, a partir de suas trajetórias biográficas, sobre os elementos que constituem um capitão e suas práticas<sup>105</sup>.

##### **Tonho Pretinho: “Isso já era a tradição dele que tava querendo se aproximar”**

Apesar de ter um avô curador e capitão-mor de reinado, Tonho Pretinho e sua família demoraram a compreender – e a aceitar – o que se passava com ele. Enquanto jovem, ele sofreu muitas crises que ninguém entendia. Dormia durante o trabalho na roça e passava dias perdido no mato, completamente à mercê, sem ter consciência do que estava acontecendo.

---

<sup>104</sup> Leda Martins (1997), referindo-se à D. Niquinha, rainha conga no Reinado no Jatobá – contexto onde a realeza conga desempenha papel central nos saberes e poderes espirituais dos reinados –, observa: “Em sua casa, no Ibirité, e durante os festejos no Jatobá, era procurada e assediada por muitas pessoas que solicitavam conselhos, benzeções, opiniões” (MARTINS, 1997: 94). Mais adiante, descrevendo o capitão de moçambique, José dos Anjos Ferreira, acrescenta: “era um dos maiores conhecedores de preceitos e fundamentos do Rosário. [...] Sabia as rezas todas, até para encantar cobras, conhecia os fundamentos e os mistérios, sabia das forças e dos perigos, que respeitava e temia” (: 94). Em uma passagem da tese de Patrícia Costa (2006), sobre o congado na Serra do Salitre – MG, encontramos referência à prática do benzimento: “O benzimento consiste na atualização da magia dos antigos relacionada particularmente à cura. Para os congadeiros as doenças podem ser causadas por moléstias físicas ou por quebranto (mau-olhado). Primeiramente, cabe à benzedeira identificar a exata origem (física ou espiritual) da enfermidade. Depois, ela atua como uma espécie de intermediária entre as pessoas que precisam de ajuda e os santos católicos ou anjos de guarda, rezando às divindades específicas necessárias à resolução do problema. Além das orações, a benzedeira pode receitar chás ou remédios feitos à base de ervas e plantas que auxiliem o doente. As orações exatas destinadas a divindades particulares, bem como a manipulação das plantas certas à determinada doença, são parte da sabedoria mágica dos antigos perpetuada através da ação de benzer e restrita a algumas pessoas. As orações também garantem proteção. É nesse sentido que muitos lavradores procuram a benzedeira a fim de garantir segurança na empreitada de trabalho” (COSTA, 2006: 167).

<sup>105</sup> Concentro minhas análises nas trajetórias de Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco, em função de sua centralidade no comando da guarda e nos trabalhos no injó. Não podemos olvidar, no entanto, de Seu Zé Calazans. Embora não seja capitão do Moçambique, desenvolve papel fundamental na manutenção do equilíbrio do grupo, além de realizar práticas de cura semanalmente em sua residência.

“Eu tava trabalhando e tava dormindo em pé sem ver. Dormi muitas vezes dentro de carrinho de animal. Quando meu pai chegava, eu tava era dormindo.” Se lembra de certa vez, no tempo em que ainda era menino, quando sua mãe chegou à lavoura, chamando-o para comer, como sempre fazia:

A minha mãe [...] carregava o cumê era num caldeirãozinho assim. Tinha a balaieira, ela punha os pratos, punha os garfos e a garrafa de café. Ela chegava no carreador e chamava: “Ô Geraldo, ó o almoço”. Às vezes nós tava assim, eu e meu irmão, esse que sempre vem aqui, aí chamava nós. [...] Aí, nesse dia que ela chegou na beira do carreador e chamou, eu vi quando eu encostei a enxada no pé de café. Depois não vi mais nada. Quando eu vi tava a umas duas léguas.<sup>106</sup>

Dona Lena, sua esposa, que também participava da entrevista na qual Tonho nos narrou esta memória, explicou: “Isso já era a tradição dele que tava querendo se aproximar, pra ele fazer as caridades. Só que a família, na época, não acreditava que ele podia ter herdado do avô.”

Tonho Pretinho foi considerado um rapaz doente por muito tempo. Eis que chegado o momento prescrito, como veremos adiante, a família de Tonho voltou de São Paulo para Itapeverica e ele conheceu Irene. Esta, que viria a ser mais conhecida como Dona Lena, logo virou uma namorada e, passado um tempo, tornou-se sua esposa. Dona Lena era uma moça sabida e também possuía a *tradição*:

Eles vieram embora pra cá e a gente começou a namorar. E eu entendia. Às vezes eu chegava lá e eles falavam: “Você tá namorando com o Antônio? Ele é muito doente”. Falei: “Gente, ele não é doente. A doença dele tem cura. Ele é uma pessoa que Deus deu o dom pra que ele possa tirar o sofrimento das pessoas. E vocês não estão entendendo.” E aí a gente começou a ir nas orações e buscar ajuda e ele se tornou uma pessoa hoje que faz as caridades pros outros.<sup>107</sup>

Foi a partir da relação com Dona Lena, então, que Antônio Geraldo Nascimento, compreendeu exatamente o motivo de suas dormidas súbitas e perdas no mato: ele tinha um dom, uma tradição que queria se aproximar para que, assim, ele começasse a trabalhar “tirando o sofrimento das pessoas”.

<sup>106</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeverica – MG.

<sup>107</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeverica – MG.

Dona Lena, ciente da situação, procurou a ajuda de Seu Almarante, um senhor que também era envolvido com reinado. Ele os encaminhou ao Centro da Vó Dondoca, onde foram “colocados na corrente e desenvolvidos”<sup>108</sup>. A partir deste processo, começaram a *trabalhar*. Como vimos no capítulo anterior, quando Tonho Pretinho assumiu a guarda de Moçambique, que era de seu tio, ele já era *desenvolvido*: “Era, mas ainda não tinha o injó não. Eu ia em terreiro de fora. Já era espiritual. Já era desenvolvido. Ai de mim se não fosse desenvolvido, minha filha”.

A transferência da guarda de Moçambique de seu tio para ele não ocorreu de forma gradual e mediante o ensinamento paulatino dos sentidos e obrigações de cada etapa ritual. A guarda ficara sem comando após a saída do tio e Seu Almarante, este mesmo senhor que encaminhou Tonho e Dona Lena ao Centro da Vó Dondoca, foi quem determinou que Tonho Pretinho a assumisse:

Aí eu disse pra ele: “Ó, seu Almarante, eu não tenho capacidade de tocar o Moçambique. Porque eu não sei nem rezar uma ave-maria com um pai-nosso pra fechar um terno.” “Não, mas eu vou te ajudar. Nas visitas eu te ajudo. Agora, no reinado, você sabe que eu tenho compromisso com o vilão.” “Sei.” “Mas não vou te largar. [E os capitães] que aparecerem vão te ajudar. Você que é o chefe, você quem comanda. É para andar com seu comando.” [...] Quando eu saí do convento, eles me passaram um bastão – agora mexeu com os Pretos Velhos na senzala! Eles me passaram um bastão todo embrulhado de jornal, amarrado. Aí eu falei: “Seu Almarante, tem que desembulhar esse papel, esse bastão?” “Não. Ele mesmo vai desamarrar. Ele mesmo vai soltar e você nem vai ver.” Aí nós fomos fazer uma visita aqui e nós passamos por lá. Aí o bastão tava pelado. [...] Então nós vem tocando essa tradição. A tradição do meu avô, sabe? Que eu venho aguentando, com as forças dos meus irmãos, com as minhas sombras – porque eu tenho muita sombra –, porque o moçambique precisa de sombra.<sup>109</sup>

**Dona Lena: “O problema dela é porque ela tá chegando nos anos dela ver as coisas”**

---

<sup>108</sup> Vó Dondoca era, além de mestre espiritual do centro, uma curadora muito conhecida na região de Itapeçerica.

<sup>109</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

Dona Lena começou, quando criança, a apresentar comportamentos estranhos para uma menina da sua idade:

Eu era uma menina de nove anos. E eu comecei a ficar uma pessoa assim que não gostava de nada. Tinha muita fé em Deus, ia nas missas e tudo, mas tinha uma coisa que parece que me puxava. Aí, então, eu comecei a sentir mal, desmaiar. No dia seguinte eles disseram pro meu pai que tinha uma dona que morava aqui na Pedra Preta. Ela é irmã do Zé Cândido, um fazendeiro que tem aqui pra trás. E ela era espiritual. Ela fazia a mesa espiritual. Aí um dia meu pai chegou lá comigo e falou com ela. Falou assim: “Levei minha filha no médico, o médico não achou nada. E eu vim aqui procurar recurso.” Meu pai também não acreditava em nada, mas todo mundo ficou falando pra ele, aí ele me pôs nas costas e nós fomos. Aí chegou lá ela falou: “Essa menina não tem nada não. O problema dela é porque ela tá chegando nos anos dela ver as coisas. Ela já vê as coisas. Então ela vai ser uma médium”.<sup>110</sup>

Além de explicar ao pai da criança que os sintomas que ela apresentava não estavam relacionados a uma doença, mas a um dom mediúnico, a senhora ainda lhe falou sobre o futuro: “Ela vai ajudar um moço. Vai vim um moço de longe. Ele nasceu aqui em Itapecerica [...] e vai precisar da ajuda dela [...] porque as famílias são ignorantes.”

Dona Lena, então, começou a desenvolver com esta senhora. Conforme previsto, Tonho Pretinho apareceu em sua vida e eles começaram a namorar. E eis que recebeu mais uma orientação: “Um dia vocês ainda vão ter que montar o injó d’ocês. Vai aparecer muita gente pra vocês poderem fazer as caridades, tirar os sofrimentos das pessoas”.

Tonho e Dona Lena, mais uma vez de acordo com os planos de suas vidas, se casaram. Ademais do compromisso conjugal, constituem uma parceria fundamental nos trabalhos de cura que exercem desde que se desenvolveram. Ela nos conta ainda:

Quando foi um dia, nós tava casado de pouco, ele começou... Foi a primeira vez que ele começou a falar. Aí ele já passou mal, a mãe dele mais a irmã dele correram, porque tinham medo. E eu fiquei. E ele pegou e falou. O mensageiro chegou e falou: “Filha, você está abençoada pelo Deus. Assim que Deus deu a tradição pra vocês dois, você vai ajudar ele. Não precisa ter medo. [...] Você está abençoada desde hoje. Você vai seguir essa tradição, mas é uma tradição que a

---

<sup>110</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

pessoa recebe, mas a pessoa nunca há de cobrar daquela pessoa que vai pedir a caridade. Somente se aquela pessoa chegar e te ofertar um objeto e falar assim ‘eu tô dando pro Injó’. Mas a pessoa chegar e falar ‘eu vou te pagar’, não. Você nunca aceita.” E a gente nunca aceitou. Se a pessoa chegar e dar um presente, levar e pôr lá no injó e falar “é pra comprar uma vela. É pra comprar um material pros guias”, então fica lá. De lá já vai pra comprar os objetos. Mas pra entrar aqui pra dentro pra nós comprar as coisas, não. E com isso a gente foi.<sup>111</sup>

Quando Tonho Pretinho assumiu o Moçambique, eles já eram casados. A decisão de responsabilizar-se pela guarda teve o apoio de Dona Lena, que continua sendo um esteio fundamental no terno. Seus filhos, logo que cresceram um pouquinho, também adentraram no corte. Eles, seus cônjuges e filhos permanecem na guarda. Representam, em alguma medida, uma possibilidade de continuidade do Moçambique e dos trabalhos de cura, para quando Tonho e Dona Lena não puderem mais seguir.

#### **Deco: “Você é médium. Você ainda vai trabalhar aqui comigo”**

José Luzia dos Santos Filho, mais conhecido como Deco, é o segundo-capitão do Moçambique do Tonho Pretinho. Seu desenvolvimento, diferente da trajetória de Dona Lena e Tonho, só veio a acontecer depois que ele já estava nesta guarda.

Antes de se tornar moçambiqueiro, Deco dançava na guarda de Quatro Pés, também conhecida, em Itapecerica, como terno de Congada ou de Congo<sup>112</sup>. O capitão da guarda era José Camilo, “afamado na região como um bom capitão”. Depois de seu falecimento, Deco foi dançar no corte de Vilão do bairro da Boa Viagem. Lá ficou durante aproximadamente quatro anos, período ao final do qual a guarda foi extinta: “Eles acabaram com o terno de vilão e eu fiquei sem lugar de dançar. Aí: ‘Eu tenho que achar um terno pra eu dançar’. Aí descobri Seu Antônio Pretinho: ‘Agora sim! Vou virar moçambiqueiro!’”

Deco perguntou, então, ao capitão se podia adentrar no Moçambique. A solicitação foi aceita e ele começou a bater caixa na guarda. Rindo, explicou: “Num gostava de cantar também não. Ficava só na caixa. Num gostava de cantar e hoje canto no meio, virei capitão”. Curiosa sobre esta transformação aparentemente tão grande, perguntei a Deco:

---

<sup>111</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapecerica – MG.

<sup>112</sup> O nome Quatro Pés parece ter dado origem ou ter sido originado do nome Catupé ou Catopé.

**Talita:** E como que foi esse processo de passar da caixa até ser capitão?

**Deco:** Ah, esse processo, pra te falar... Isso é uma coisa que eu acho capitão nenhum explica. De uma caixa, eu passar a ser capitão! Porque você tá ali batendo caixa e, quando você pensa que não, você já está lá no meio sem saber quem que... Teve motivação. Seu Antônio mesmo, pedindo pra eu ajudar ele. Incentivando, incentivando... E tô até hoje. Ele como primeiro capitão e eu como segundo.<sup>113</sup>

Foi no decorrer de sua trajetória no Moçambique que Deco desenvolveu sua mediunidade e começou a trabalhar com seu guia, o Pai Benedito. Como esboçado no segundo capítulo, estes eventos estão mutuamente relacionados:

Essa trajetória minha, tanto faz no Quatro Pés, no Vilão, a tendência minha era chegar no Moçambique. Por eles [os guias]. Pelo Pai Benedito, porque ele é moçambiqueiro. E como ele é moçambiqueiro... Eu podia estar até hoje num Quatro Pés, mas o final, pra eu terminar o Reinado era moçambiqueiro. Esse eu não podia ficar sem, ele não deixava eu parar sem dançar no congado dele.<sup>114</sup>

Apesar de Deco só ter desenvolvido sua mediunidade mais tarde, quando já ingressado no Moçambique, desde criança ele sabe que é médium. Ele foi criado com os netos de Dona Dondoca, a responsável pelo centro onde Tonho Pretinho e Dona Lena desenvolveram: “A primeira vez que entrei dentro de um centro, a Dondoca olhou e me chamou e falou: ‘Você é médium. Você ainda vai trabalhar aqui comigo’. Nem questão... Cresci. E depois de grande, com os tombos, com os couros...”, explicou, dando risada. E ele, talvez cumprindo os desígnios de sua vida, desenvolveu no Centro da Vó Dondoca.

Deco é casado com Déia, cuja mãe é rainha Conga no Reinado da Boa Viagem. Eles têm um único filho, Wallace, que bate caixa no Moçambique. Déia e Wallace também são médiuns. Déia, no entanto, tem medo de desenvolver e pretende, por isso, *fechar a gira*, o que significa fechar a mediunidade. Wallace, por sua vez, ainda não atingiu idade suficiente para desenvolver – “não tem a cabeça firme pra desenvolver” – ou mesmo para decidir se quer fechar a gira.

---

<sup>113</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

<sup>114</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

\*\*\*

As trajetórias de vida de Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco apresentam elementos para refletirmos sobre os poderes e responsabilidades dos capitães de moçambique nas várias etapas rituais do reinado. Iluminam, igualmente, questões relativas aos trabalhos de cura praticados por eles cotidianamente. Como vimos, a dimensão do dom e seu desenvolvimento são centrais e têm implicações singulares em suas vidas. Nos casos de Dona Lena e Tonho Pretinho, os sinais da mediunidade significaram passar por sofrimentos até que ela fosse identificada. E, após este momento, acarretaram no estabelecimento de compromissos que extrapolam suas vontades individuais. Com relação a Deco, enquanto ele não decidiu desenvolver sua mediunidade, foi alvo de *tombos* e *couros* provocados pelos guias que queriam trabalhar: não conseguia se estabelecer no âmbito do trabalho, bebia em demasia e caía com frequência<sup>115</sup>.

O dom mediúnico apareceu para Tonho e Dona Lena, como vimos nas narrativas, por meio de manifestações físicas, como desmaios, perda de consciência e dormidas súbitas. Estes sinais, no entanto, foram interpretados como sintomas de doenças: a menina que começa a demonstrar falta de interesse pelas coisas e principia a sentir mal e desmaiar é levada inicialmente a um médico – que nada identifica. Da mesma forma, as dormidas súbitas de Tonho e seus desaparecimentos pelos matos foram interpretados como enfermidades por seus familiares. Foi preciso que alguém do círculo de convivência da família de Dona Lena recomendasse a seu pai que a levasse na senhora que morava na Pedra Preta. Tonho Pretinho, por outro lado, não foi levado a ninguém que compreendesse o que estava acontecendo.

Estes fatos revelam a necessidade de identificação dos sintomas da mediunidade por alguém que os conheça, para que então a providência correta seja tomada. Na trajetória de Dona Lena, alguém reconheceu os sintomas apresentados. Ela foi, assim, encaminhada para uma pessoa que fazia a mesa espiritual e que revelou sua mediunidade e capacidade de visão.

---

<sup>115</sup> Embora seja um contexto diferente, na pajelança maranhense, “panhar baque” parece ter um sentido semelhante a estes couros e tombos. A expressão é utilizada, segundo Pacheco, para se referir às perturbações experimentadas por pessoas que sofrem a influência dos encantados, mas ainda não têm controle sobre isso – como dores, febres, visões, convulsões e qualquer comportamento anômalo. “Quando as pessoas usam a expressão “panhar baque”, quase sempre está subentendida a convicção de que esta perturbação não é aleatória, mas resulta de causas “não-naturais” como o efeito de um feitiço ou da influência nefasta de encantados e espíritos de mortos. No caso dos candidatos potenciais a pajé, é entendida como resultado da relutância em aceitar seus encantados – o que é sempre visto como uma obrigação, um dever, uma missão ou, o termo mais comum, uma sina - e equivale às doenças iniciáticas que acometem os xamãs de diversas culturas” (2004: 112 e 113).

O desconhecimento ou negação dos sintomas acaba por gerar mais sofrimento, como vemos notadamente no caso de Tonho Pretinho. Apesar de seu avô ter sido um curador, as pessoas não associaram as práticas deste aos sintomas que o rapaz apresentava; ou preferiram descartar esta possibilidade e atribuir as crises a uma doença<sup>116</sup>. Cumpre não olvidar, para além das interpretações errôneas acerca do que se passava com Tonho, o preconceito relacionado a este dom<sup>117</sup>.

Como vimos nas explicações de Dona Lena, todas aquelas dormidas e sumiços de Tonho eram a tradição dele querendo se aproximar. Ou seja, estava chegando o momento de desenvolver o dom com o qual ele havia nascido. O mesmo se passou com ela: aos nove anos de idade se acercavam os “anos dela ver as coisas”. Tonho e Dona Lena, portanto, nasceram com o dom, mas apenas em momento específico de suas vidas ele começou a se manifestar. O mesmo é válido para o desenvolvimento: é necessário atingir um amadurecimento particular – que pode, mas não necessariamente está relacionado com uma idade – para que a pessoa possa desenvolver. Wallace, por exemplo, como mencionado acima, apesar de demonstrar sinais de mediunidade, ainda não tem a cabeça firme para desenvolver.

Deco, diferente de Tonho e de Dona Lena, não apresentou sintomas de desmaio ou perda de consciência como indicativos de mediunidade. Quando criança, Vó Dondoca, chefe espiritual de um centro, identificou a presença do dom no menino, a quem comunicou: “Você é médium. Você ainda vai trabalhar aqui comigo”. Esta identificação, como veremos na seção seguinte, relaciona-se com a força singular da qual os médiuns dispõem. Apesar da notícia, Deco ainda era um garoto e, como disse, não fez “questão”. Cresceu e somente “depois de grande, com os tombos, com os couros”, que ele decidiu desenvolver.

Os tombos e couros são elementos centrais para refletirmos sobre a ingerência dos guias na vida dos humanos, ponto apresentado no segundo capítulo. Trata-se de alertas e

---

<sup>116</sup> Esta possibilidade de Tonho Pretinho ter herdado o dom de seu avô, como é explicitado no depoimento de Dona Lena, é tema recorrente no universo dos capitães de moçambique e seus poderes espirituais. Dona Cida, por exemplo, relatou-me que ninguém na família de Zé Gominho teria herdado seu poder. Da mesma forma, Seu Júlio Antônio Filho algumas vezes se queixa do fato de nenhum de seus descendentes ter herdado dele o dom, não havendo, portanto, para quem passar sua guarda – dado revelador de que, passar a guarda para alguém requer, mais que uma afinidade ou confiança, a garantia de que o futuro capitão possua o dom espiritual. Estes exemplos apontam, nesse sentido, para uma possibilidade de herança destes poderes.

<sup>117</sup> A própria explicação de Dona Lena a respeito da Vó Dondoca, cujo centro ficava no alto do cemitério, em Itapeçerica, ilustra esta questão: “Ela não tirava nada de ninguém, ela não pedia nada a ninguém, ela não prejudicava ninguém, mas a cidade toda era contra ela, por causa dela ser uma chefe espiritual, que ajudava as pessoas a desenvolverem”. E este preconceito continua atual. Em certa quarta-feira, na casa de Tonho, um dos participantes do trabalho falou, em tom de brincadeira, enquanto se encaminhava para o injó: “Vamos lá fazer uma macumba!” E completou: “Não é isso que as pessoas falam que a gente faz?”

provações feitas pelos guias sobre a pessoa que está negando o dom ou demorando a desenvolver. É por isso que muitas esferas da vida de Deco se encontravam desequilibradas antes dele desenvolver. Ele assim esclarece:

Isso [os couros e tombos] é porque todo médium já nasce com essa tendência. Já nasce médium. Só que no decorrer do seu crescimento, idade, do seu desenvolvimento, você tem que desenvolver eles também. Aí é como a gente fala: você tem que procurar ajuda. E eu não procurava! Aí isso a gente fala, chama couro. É o couro que eles dá na gente. Entendeu? Porque eles querendo trabalhar e nós num dá um jeito de desenvolver pra trabalhar com eles. Eles querendo trabalhar e nós sempre desviando deles. Aí é onde vem as bebedeiras, as brigaiadas na rua... tudo é eles. Como se diz, a gente fala couro e tombo. Eles derrubam a gente pra gente ver se acorda. Ver se acorda pra desenvolver pra eles também poderem trabalhar e ajudar. Eles ficam querendo ajudar. Querendo ajudar e, como você não tem força, não tem preparo pra que eles possam chegar perto da gente, aí é os couros que eles dão.<sup>118</sup>

As pessoas nascem, portanto, com o dom da mediunidade. No entanto, isto não é suficiente para que se possa trabalhar com os guias. É necessário um processo de desenvolvimento que, como vimos, exige um amadurecimento mínimo. Destaco, contudo, que apenas o fato de nascer médium já implica no estabelecimento de compromissos que extrapolam as vontades individuais. É chegado um momento em que os guias irão cobrar o desenvolvimento da pessoa, para que eles possam, então, trabalhar. Esta cobrança é muitas vezes manifesta por meio dos tombos e couros. Quanto mais se retarda o desenvolvimento, mais atribuições são experimentadas, até que se compreenda seus sentidos e se tome as providências corretas. Ademais do desenvolvimento, ação desejada pelos guias, é igualmente possível fechar a gira, o que significa interromper a mediunidade. Esta interrupção pode ser tanto definitiva quanto temporária. Neste derradeiro caso, o canal mediúnico pode ser restabelecido quando a pessoa julgar conveniente.

Ademais destes tombos e couros, o fato de Deco ter passado por outros ternos, mas obrigatoriamente ter tido que chegar ao Moçambique devido ao seu guia ser Pai Benedito, um moçambiqueiro, também revela a ingerência dos guias na vida das pessoas. Ainda, Deco principia na guarda apenas como caixeiro – “Num gostava de cantar também não. Ficava só

---

<sup>118</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

na caixa” –, mas à medida que o tempo passa e, concomitantemente, ele desenvolve sua mediunidade e começa a trabalhar com Pai Benedito, também começa a cantar de capitão. E vira o segundo-capitão. Começar a cantar, portanto, dependeu menos do gosto de Deco, do que de seu desenvolvimento e estreitamento das relações com Pai Benedito. Como já mencionado, “onde o Congado vai, ele [Pai Benedito] tá junto pra ajudar, dar força à companheirada. Ajuda a cantar também”.

O encontro e união de Tonho Pretinho e Dona Lena igualmente apontam para a existência de um planejamento anterior e aquém de suas vontades e escolhas individuais. Conforme vimos na narrativa, a senhora que morava na Pedra Preta anunciou que, no futuro, ela conheceria Tonho – um moço que precisaria de sua ajuda. Ainda, no decorrer de seu processo de desenvolvimento, lhe foi comunicado que eles – Tonho e ela – teriam seu próprio injó e trabalhariam muito ajudando as pessoas. Ambas as previsões se confirmaram nas trajetórias que eles vivenciaram.

Estes elementos apontam, da mesma forma, para a dimensão da missão que caracteriza o dom, seu desenvolvimento e as consequentes práticas de cura e benzeção. No caso de meus interlocutores, são acrescidas ainda as responsabilidades inerentes aos capitães de Moçambique. Dona Lena, por exemplo, certa vez declarou que eles estão seguindo a tradição até quando Deus os chamar. Os trabalhos que eles exercem, tanto no Moçambique quanto no injó, são considerados como fruto de uma vontade e planejamento divino que devem, portanto, ser honrados enquanto forem vivos. É dentro desta concepção que busco compreender igualmente a persistência com os trabalhos apesar das dificuldades e adversidades enfrentadas. Uma missão dada por ordem divina deve necessariamente ser cumprida.

O episódio do bastão que se desembrulha sozinho também revela sinais de que o que se vivencia na terra está sob tutela de uma ordem superior aos seres humanos. Como esboçado anteriormente, é na esfera das causas invisíveis, onde circulam as energias, que se define o que acontece no plano terreno. E o fato dele se desembrulhar por conta própria indica igualmente que a escolha de Tonho Pretinho para conduzir a guarda era a opção correta – de acordo com esta ordem. Aliás, podemos inclusive questionar se Tonho Pretinho efetivamente tinha escolha quando foi conversar com Dona Lena sobre assumir ou não o Moçambique: como apontam os fatos narrados até aqui, estamos diante de uma realidade onde a vontade divina prepondera sobre as escolhas e desejos dos seres humanos. E quando Tonho assume o Moçambique e lhe passam um bastão todo embrulhado de jornal e amarrado que em seguida

se desembrulha sozinho, estamos diante de um sinal de que o planejamento previsto foi cumprido: as ações de seres humanos se encontram em harmonia com os planos e vontades de guias, espíritos e seres divinos<sup>119</sup>.

### **O médium e seu desenvolvimento**

As reflexões levantadas com base nos fragmentos das histórias de vida de Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco contribuem para o argumento já esboçado de que para ser um capitão de moçambique não basta apenas saber cantar ou criar verso: suas responsabilidades no reinado estão intimamente relacionadas ao poder espiritual que eles geralmente tem<sup>120</sup>. Este poder, que implica um dom, juntamente com seu desenvolvimento, significa notadamente uma capacidade singular de mediação entre as diferentes esferas que compõem o cosmos. E pode, por isso, ser utilizado tanto para a prática do bem, quanto para a realização de ações malfazejas. Os capitães, como venho argumentando até aqui, conseguem ver e lidar com as entidades malévolas, assim como com os fluídos negativos, da mesma forma que com os seres de luz e a proteção divina. Cumpre lembrar que, durante os reinados, esta capacidade também é alvo das disputas entre capitães: o poder para mandar algo a outrem, assim como para desmanchar ou mandar de volta, vem desta habilidade mediadora.

É este dom espiritual que permite, ainda, que Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco exerçam as práticas de cura cotidianas. Este dom e seu desenvolvimento constituem componentes centrais do *continuum* que marca as práticas dos capitães e curadores – ou

---

<sup>119</sup> As reflexões desenvolvidas por Fortes (1997) lançam luz sobre este movimento pendular entre a noção de destino – na medida em que se nasce com o dom mediúnico que implica uma missão – e a de volição humana – quando, por exemplo, decide-se fechar a gira – vivenciado pelos indivíduos que nascem médium. Ao analisar os mitos de Édipo e Jó, Meyer Fortes desenvolve o argumento de que eles exemplificam duas concepções éticas e religiosas “associadas a doutrinas cosmológicas distintas sobre a natureza do homem e sua relação com os poderes sobrenaturais” (FORTES, 1997: 219). Acrescenta, ainda, que eles “representam [...] dois princípios fundamentais do pensamento e costume religiosos. O princípio Edípico é bem resumido pela noção de Destino ou Fado, enquanto o princípio de Jó é captado pela noção de Justiça Sobrenatural” (: 219). Partindo destas considerações, tendo a compreender os casos experienciados pelos capitães do Moçambique e outras pessoas que nascem com o dom mediúnico em uma alternância contínua entre estes dois princípios: à medida que se nasce com um dom que deve ser desenvolvido a análise caminha no sentido da noção de destino. As explicações de Dona Lena a respeito da existência de uma tradição que chega durante determinado momento da vida coaduna com esta perspectiva. Da mesma forma, a noção de que ela e Tonho Pretinho estão cumprindo uma missão dada por Deus. Afastamos, no entanto, deste princípio, quando deparamos com a possibilidade de bloquear o dom mediúnico ao fechar a gira – o que desobriga o sujeito do cumprimento das necessidades das entidades, por exemplo. Não pretendo, contudo, chegar a uma conclusão: os dados apontam para uma realidade extremamente complexa que requer uma pesquisa mais aprofundada a este respeito.

<sup>120</sup> Vale lembrar, como colocado no primeiro capítulo, que nem todos os capitães que cantam no Moçambique são desenvolvidos.

capitães-curadores. Atenho-me, nesta seção, em delinear as características que compõem este poder, a fim de iluminar as reflexões sobre como os capitães-curadores exercem seus trabalhos. Apesar de tratá-lo de maneira relativamente homogênea, ressalto que existem níveis de mediunidade e desenvolvimento, assim como particularidades nos poderes de cada indivíduo.

A mediunidade, no contexto pesquisado, é a capacidade de estabelecer, de distintas maneiras, uma mediação entre o que se passa na esfera terrena – dos seres humanos vivos – e a dimensão das causas invisíveis<sup>121</sup>. Os médiuns conseguem se comunicar com os seres desta outra dimensão, estabelecendo, assim, também relações e parcerias. Nestes relacionamentos, como argumento no segundo capítulo, os guias podem, por exemplo, aconselhar os seres humanos e, por meio dos médiuns, realizar práticas de cura. Contudo, esta capacidade geralmente precisa ser desenvolvida para que as comunicações sejam estabelecidas: ainda que os primeiros sinais de mediunidade já consistam em uma tentativa de diálogo das entidades com os humanos, para que se possa efetivamente construir uma relação de parceria, é preciso que haja o desenvolvimento. Somente a partir daí a pessoa estará apta a trabalhar com os guias, permitindo que eles se aproximem ou incorporem, mas mantendo um mínimo de controle sobre si. Ressalto o caráter mínimo deste controle, pois, como veremos mais adiante, nem sempre existe um consenso entre as vontades dos guias e as dos humanos, podendo prevalecer as dos primeiros.

A incorporação e a estreita interação entre os médiuns e os seres espirituais, assim como a percepção e visão das energias e fluídos, constituem formas específicas de manifestação e uso da mediunidade. A vidência e a dimensão dos sonhos são igualmente formas em que esta mediação pode se manifestar. A vidência – ou visão – consiste na capacidade de visualização de acontecimentos sem estar fisicamente presente no local onde eles acontecem. É possível visualizá-los, ainda, antes mesmo que eles ocorram. Neste sentido, consiste em um poderoso mecanismo de aconselhamento. A dimensão dos sonhos constitui, da mesma forma, um instrumento de comunicação entre as esferas e os seres. Por meio deles, as pessoas recebem orientações e advertências, por exemplo, quanto à iminência de adversidades – tanto em suas vidas, quanto na de pessoas próximas. As entidades, dotadas de maiores poderes que os humanos, utilizam os sonhos como um meio de comunicação com estes.

---

<sup>121</sup> Utilizo como equivalentes as noções de espiritual e mediúnico; assim como, espiritualidade e mediunidade.

A capacidade de percepção da força de outrem também consiste em um atributo do dom mediúnico. Como vimos no relato de Deco, Vó Dondoca constatou sua mediunidade em um episódio em que ele, ainda menino, entra no Centro: a partir da percepção da força do garoto ela identificou o dom. Os médiuns conseguem perceber a força das pessoas e, nos casos de benzeção ou restituição de algum equilíbrio, manipular a força do demandante, fortalecendo-a ou restaurando-a. No mesmo sentido, se a intenção do médium é fazer o mal, manipulará a força de quem deseja atingir, enfraquecendo-a. Alguns males são tão intensos a ponto de tornar a pessoa ainda mais susceptível a outros infortúnios e, conseqüentemente, diminuindo suas chances de recuperação<sup>122</sup>.

É por meio da força que temos que um médium identifica nossa mediunidade: “A pessoa, quando ela é médium, ela tem uma força muito grande e quando a gente chega perto da pessoa essa força vem na gente”, explicou-me Deco. Cumpre destacar, como colocado no segundo capítulo, que todos temos uma força, ainda que os médiuns tenham uma força maior. É também esta força que faz com que algumas pessoas absorvam ou percebam com mais intensidade as energias circundantes. E, caso não sejam desenvolvidas, amplia-se a chance de serem influenciadas por elas e pelos seres presentes. Nestas situações, caso os fluídos estejam carregados, por exemplo, a pessoa pode sentir mal estar físico. Da mesma forma, é ela que faz com que alguns dançadores sejam termômetros da guarda, concentrando e revelando, em si, as energias circundantes na guarda. É neste sentido que Dona Nenzinha, como esboçado anteriormente, demonstra, a partir de suas alterações de humor, o estado do Moçambique e sua volta.

O desenvolvimento do dom mediúnico possibilita, igualmente, o acesso a outros conhecimentos. Os capitães-curadores aprendem com seus guias maneiras de manipulação e uso de raízes, plantas e outros elementos, que atuarão como remédios e antídotos contra diversos tipos de distúrbios e enfermidades. Destaco que estamos diante de uma forma distinta de aprendizado: ainda que algumas receitas ou procedimentos sejam incorporados ao repertório individual de saberes destes capitães, a maior parte das terapêuticas empregadas por eles vêm dos guias com os quais estão trabalhando. Eles recebem, por meio dos guias, receitas para garrafadas, banhos e outros procedimentos de cura, por exemplo. Aos saberes próprios de cada capitão – que podem ou não ter sido ensinados pelas entidades – são acrescidos os conhecimentos dos guias com os quais eles trabalham.

---

<sup>122</sup> Os capitães-curadores também recorrem a outros capitães-curadores, ou apenas curadores, para cuidar de suas forças.

O poder espiritual – ou mediúnico – desenvolvido acarreta a ampliação dos sentidos (como a visão e a percepção da força), das relações (passa-se a interagir proximamente com os guias, por exemplo), do acesso aos saberes e, conseqüentemente, da própria realidade que se vivencia. O que Tonho Pretinho e Deco vêem durante o reinado e em seus cotidianos, inclui seres e fluídos despercebidos pela maior parte das pessoas. E são estas capacidades singulares que lhes possibilitam exercer as responsabilidades de capitão do Moçambique. Constituem, da mesma forma, poderes diferenciados no enfretamento de infortúnios, na promoção da cura e na restituição de equilíbrios. Contudo, desenvolver o dom e estreitar as relações com os guias e escoras também pressupõem duras contrapartidas, como vemos a seguir.

### **“Burro não tem que querer nada não”**

O dom espiritual, embora forneça uma série de capacidades extraordinárias, implica, como mencionado, algum nível de submissão às vontades das entidades e, mais ainda, aos desígnios divinos. Como vimos a partir da trajetória de Deco, os guias querem trabalhar e, por isso, provocam tombos e couros nos médiuns, até que estes desenvolvam. Caso a pessoa não queira desenvolver e esteja sofrendo com estas provocações, uma opção, como já mencionado, é fechar a gira; isto é, encerrar o poder de mediação e comunicação com a esfera não terrena. Neste caso, perde-se o poder, mas também se desobriga da submissão às vontades das entidades.

Se, por outro lado, a pessoa opta por desenvolver os poderes espirituais, está necessariamente assumindo compromissos com as entidades, que acabam por limitar suas escolhas e vontades individuais: ser um capitão-curador restringe, por exemplo, o tempo para a família e os momentos de lazer e descanso. Ainda que se especifiquem os dias e períodos de atendimento, não é incomum a procura, fora destes horários, por pessoas que almejam ser benzidas. E nem sempre é fácil negociar o retorno em outro horário. Às vezes são moradores de outras cidades ou pessoas que estão passando por uma dificuldade e que requerem um atendimento emergencial. O jeito é abrir uma exceção e realizar o benzimento.

As próprias entidades também podem extrapolar os horários de trabalho combinados, assim como não obedecer aos desejos dos médiuns. Para além dos aconselhamentos que necessitam ser feitos frente à iminência de adversidades, se um guia precisa ou quer se

manifestar, o mais provável é que ele se manifeste, ainda que fora dos momentos reservados para os trabalhos. Uma situação em campo foi especialmente reveladora desta questão:

Era uma quarta-feira à noite, de uma semana entre a festa do Alto do Rosário e a do Camacho. Como geralmente ocorre nos períodos entre reinados, não haveria trabalho. Ficamos na sala, conversando sobre os reinados que o Moçambique tinha ido por aqueles dias e sobre os cotidianos de trabalho de Tonho e Dona Lena no tempo em que eles eram empregados na lavoura. Deco também estava presente. Eis que, então, ele passa em frente à porta do injó e Pai Benedito incorpora nele. Ele, encurvadinho, entra no injó. Dona Lena então vem e pede uma benção a ele para todas as pessoas que a procuraram para saber se ia ter trabalho. E o explica que estavam todos muito cansados e por isso não haveria. Aproveitando a presença do guia, Dona Lena nos perguntou se queríamos uma benção. Quisemos. Em determinado momento do benzimento de meu companheiro, Tonho entrou no injó para dar assistência, sem estar incorporado. Terminada a benção dele, foi a minha vez. Durante o procedimento, percebi que já não era Tonho quem estava ali, mas uma entidade nele incorporada. E dentre os aconselhamentos e comentários que ela fez, ressaltou o seguinte: “Burro não tava querendo trabalhar não, mas burro não tem que querer nada não”.

A situação vivenciada naquela quarta-feira revela que, apesar de as pessoas estarem cansadas, prevaleceram as necessidades dos guias de se manifestarem. Mesmo com as explicações de Dona Lena sobre os motivos de não haver trabalho, existia algo maior do que a precisão ou desejo de descanso dos médiuns. A fala “burro não tem que querer nada” reforça a primazia das entidades sobre os médiuns, também denominados *burros* e *aparelhos*.

O cansaço ao qual Dona Lena se referia tinha relação com a quantidade de reinados a que a guarda estava indo – o que envolve, devido às responsabilidades assumidas pelos moçambiques, mais do que um desgaste físico dos dançadores. Os trabalhos de cura e benzeção são igualmente cansativos: terminam tarde da noite e, no dia seguinte, as pessoas têm que levantar muito cedo para irem para o serviço. Além das poucas horas de sono, as práticas de puxar os males também podem gerar dores no corpo dos médiuns.

No entanto, cumpre destacar que, a despeito destas contrapartidas restritivas das liberdades individuais dos médiuns, o desenvolvimento do dom espiritual é considerado como fator de ajustamento de suas vidas. Para além das capacidades singulares obtidas com o desenvolvimento do dom, sua assunção e o cumprimento dos desígnios divinos são responsáveis por equilibrar a vida dos médiuns. Deco, por exemplo, atribui ao

desenvolvimento do dom espiritual e ao início das práticas de benzeção, a instauração do equilíbrio nas várias dimensões de sua vida: parou de beber, estabilizou-se no âmbito profissional e das relações interpessoais. E este equilíbrio relaciona-se, mais do que com a extinção dos couros e tombos provocados pelas entidades, com a certeza de que se está cumprindo um projeto maior, uma missão instituída na esfera não terrena, dos guias e divindades. Esta concepção se alinha ao sentido do episódio do desembrulho do bastão, apresentado anteriormente.

\*\*\*

É este poder espiritual dos capitães de moçambique que permite que eles sejam igualmente curadores. Aliás, poderíamos inverter a oração afirmando que é o poder espiritual destes curadores que possibilita que eles sejam capitães de moçambique. Como venho argumentando nesta dissertação, estas duas facetas não podem ser pensadas isoladamente. Estamos diante de um *continuum* entre as várias esferas da vida social, se implicando mutuamente. As relações sociais, a religião e a saúde, por exemplo, precisam ser pensadas conjuntamente. Problemas de ordem familiar constituem questões a serem cuidadas pelos curadores-capitães, assim como dores no corpo e a dificuldade para conseguir um trabalho. A análise, a seguir, das práticas de cura realizadas cotidianamente lançará nova luz sobre estas questões.

#### **4.2. As benzeções e outras práticas dos curadores-capitães**

Na tarde do sábado, 10 de agosto de 2013, a guarda se reuniu na casa de Baio, um dos dançadores, para ali fechar o terno e sair para as atividades públicas. Enquanto aguardávamos que todos vestissem suas fardas e ficassem prontos, dei uma olhada em um jornal que estava em uma mesa. Era o jornal *Opção*, editado em Itapecerica. Curiosamente, havia uma reportagem sobre o reinado na cidade, dando ênfase, especialmente, à importância do capitão-mor Zé Gominho. O autor falava sobre seu papel na retomada da festa da cidade e mencionava seus trabalhos de cura. Segundo a reportagem, Zé Gominho era, não um feiticeiro, como se costuma falar, mas um terapeuta adepto de práticas alternativas. Evidentemente, constatamos a cautela do autor em não associar o trabalho do capitão à

feiticiária – ainda dotada de caráter eminentemente negativo –, vinculando-as às terapias ditas alternativas em voga na atual sociedade. O autor destacava, por exemplo, seu amplo conhecimento de plantas medicinais.

Neste mesmo dia, tive a oportunidade de conversar mais detidamente com Dona Cida, neta de Zé Gominho e integrante do Moçambique do Tonho Pretinho. Conforme já havia escutado, ela me confirmou que o avô era um curador muito poderoso e conhecido: as pessoas faziam fila na porta de sua casa para serem atendidas. Dona Cida não soube me dizer com quem ele aprendera a curar, mas relatou um episódio bastante revelador de seus poderes e terapêuticas. Sua mãe, filha de Zé Gominho, havia se mudado para Belo Horizonte havia algum tempo. Ela estava com o pé machucado havia dias, mas não procurou a ajuda do pai. Ele, “sabedor das coisas”, foi à Belo Horizonte e ao encontrar com a filha foi logo dizendo: “Se Maomé não vai à montanha, a montanha vai a Maomé”. Zé Gominho então explicou à filha que a enfermidade era coisa mandada por sua vizinha: ela medira uma pegada da filha de Zé Gominho com um pedaço de barbante. Depois, com esse pedaço de barbante, costurou a boca de um sapo, provocando a mazela em seu pé. Esclarecida a causa da enfermidade, o pai perguntou à filha se queria que “mandasse de volta”, mas ela preferiu ser curada apenas. Além deste episódio, Dona Cida ainda me contou que seu avô curou muitos casos de malária, bastante comuns na época.

O fato narrado por Dona Cida ilustra alguns elementos sobre as práticas dos curadores, assim como a ameaça cotidiana de males mandados por outrem. Destaco, inicialmente, o poder de visão do capitão: ele, sem ser comunicado pela filha de sua moléstia, viu que ela estava em apuros e, ainda, diagnosticou a origem do problema. Este, como vimos, teria sido coisa feita por uma vizinha que, conhecedora de certos procedimentos, mandara o mal à mulher. Observamos aqui a cotidianidade destas ações malfazejas. O pai questiona, então, se deve mandar o mal de volta, o que revela, como esboçado anteriormente, que os mesmos poderes utilizados para fazer o bem ou restituir a saúde possibilitam igualmente fazer o mal ou mandá-lo de volta ao autor da ação.

O episódio também nos conduz à reflexão que quero desenvolver sobre enfermidades, seus agentes causadores e formas de restituição da saúde. O que causa o ferimento no pé da mãe de Dona Cida é o mal mandado por sua vizinha, feito mediante o conjunto de ações por ela realizadas – desde a medição de sua pegada até a costura da boca do sapo. O procedimento para curá-la passou, destarte, não pelo uso de remédios para a ferida diretamente, mas por um antídoto que anulasse o mal mandado pela vizinha. Com a anulação deste agente, restituiu-se

o equilíbrio e o pé foi curado. A enfermidade é fruto, portanto, da manipulação de forças pela vizinha – pelo menos, da pegada e do sapo –, gerando um desequilíbrio e, em seguida, o machucado. Neste caso, a doença é, antes de tudo, um distúrbio ou ausência de equilíbrio, provocado pela ação de outrem.

As benzeções e trabalhos que pude acompanhar no injó de Tonho Pretinho e Dona Lena apontam, igualmente, para uma noção de enfermidade ou doença que melhor se explica em termos de desequilíbrios ou perturbações, incluindo problemas pertencentes não só ao âmbito da saúde fisiológica ou psicológica, mas também problemas familiares e dificuldades no âmbito do trabalho<sup>123</sup>. As práticas de cura consistem, nesse sentido, notadamente em diagnosticar o agente perturbador, retirá-lo e restabelecer o equilíbrio. A ação de benzer, por sua vez, instaura uma proteção contra a incidência de ações malfazejas, no intuito de manter o equilíbrio. Este, convém ressaltar, não se limita ao corpo físico, mas inclui o âmbito das relações sociais – que compreende, por sua vez, também os espíritos e entidades –, o mundo do trabalho e a esfera das realizações individuais, dentre outros. Atenho-me a estas reflexões na seção seguinte, voltando a análise para as práticas realizadas no injó. Compreenderemos, a partir delas e de seus atores, como os males presentes nos reinados também existem no cotidiano das pessoas, podendo gerar adoecimentos, brigas e outros percalços em suas vidas. Estas práticas, da mesma forma, revelarão a atuação dos curadores-capitães, lançando nova luz sobre seus poderes. A relação com os guias, escoras e espíritos dos mortos será igualmente trazida em questão.

### **Os trabalhos no injó**

Como vimos nos depoimentos de Dona Lena, em determinado momento de seu desenvolvimento, lhe foi avisado que um dia Tonho Pretinho e ela teriam seu próprio injó. Já há algum tempo que esta orientação se concretizou e, atualmente, os trabalhos no seu injó acontecem nas quartas-feiras à noite. Além deles e de Deco, outros médiuns participam do trabalho, ademais das pessoas que comparecem para serem atendidas.

O momento em que os trabalhos têm início é restrito aos médiuns. Chamo a atenção, no entanto, para o caráter divino destas práticas de cura. Primeiramente, cumpre não olvidar que elas só são possíveis devido ao desenvolvimento de um dom dado por Deus. Desenvolvê-lo e começar a trabalhar consistiu, como vimos nas histórias de vida no início do capítulo, no

---

<sup>123</sup> A tese de Gustavo Pacheco (2004) sobre a pajelança no Maranhão foi inspiradora desta reflexão.

cumprimento de uma ordem superior – ou uma missão. Neste sentido, antes de dar início ao trabalho é realizado um conjunto de orações, pedindo a proteção das forças divinas. Toda e qualquer prática realizada no injó está ancorada nesta proteção e na segurança de que “Deus é maior”.

Dentre os médiuns participantes estão aqueles que receberão – incorporarão – as entidades e os espíritos, ademais dos que, como veremos, ficarão “no normal delas”, sem incorporar. Sem a quantidade precisa destes e de médiuns que trabalharão incorporados, os trabalhos não podem acontecer. Este dado revela a necessidade da existência de uma rede de apoio mútuo: de nada adianta ter a mediunidade desenvolvida se não se estabelece relações de confiança e compromissos mútuos. Aponta, ainda, para a precisão de que novos médiuns sejam paulatinamente desenvolvidos, ampliando esta rede de trabalho.

Os médiuns que não incorporam são denominados *cambonos* e são essenciais para o bom andamento dos trabalhos. Sem eles, não é recomendado que haja as incorporações e práticas de cura. Eles auxiliam os *aparelhos* (médiuns incorporados), notadamente nos momentos em que as entidades vão sair de seus corpos e os espíritos dos próprios médiuns retornarão. Sem a presença de um cambono que entenda dos procedimentos a serem realizados, o espírito pode não conseguir voltar da forma correta a seu corpo, levando o médium à morte. Além desta sustentação ao aparelho, o cambono tem função igualmente central na mediação entre os médiuns incorporados e as pessoas atendidas. É ele quem conduz a entrada das pessoas e as orienta sobre como proceder diante das entidades. Situações de tradução são igualmente comuns, principalmente nos casos em que o demandante conhece pouco das entidades e deste trabalho. Durante praticamente todas as vezes em que fui atendida, por exemplo, o cambono precisou traduzir algumas expressões ditas pelos guias a mim, uma vez que muito de seus vocabulários era por mim desconhecido. Além disso, caso necessário, o cambono também pode, depois dos trabalhos, relatar aos aparelhos o que se passou no injó. Isto porque os médiuns, quando incorporados, emprestam seu corpo ao espírito ou guia, ficando seu próprio espírito fora do corpo: como foi explicado por meus interlocutores, “o aparelho fica desligado” enquanto incorporado. O médium fica completamente à mercê do guia e não tem ciência de nada que ele faça. As situações em que estes relatos são necessários são aquelas em que os médiuns, juntamente com os guias, precisam continuar trabalhando pelo demandante durante um tempo após o trabalho no injó. Segundo Deco, o cambono relata ao curador os problemas apresentados pelas pessoas para que, em suas preces cotidianas, ele possa continuar pedindo por elas.

Concluídos todos os rituais de início dos trabalhos, o cambono começa a chamar, uma a uma, as pessoas que foram ali para benzer ou pedir alguma ajuda<sup>124</sup>. Desenvolvo, mais adiante, uma reflexão sobre quem são estas pessoas e os sentidos norteadores de suas buscas. Por ora, quero chamar a atenção para a existência de uma rede permanente de pessoas que frequentam os trabalhos. Além de familiares de Tonho e Dona Lena, alguns vizinhos e amigos estão sempre presentes na casa do casal nas quartas-feiras à noite, juntamente com seus filhos e filhas. Algumas destas pessoas integram o Moçambique. Enquanto o trabalho acontece no injó – e de lá escutamos os gritos dos exus brabos e as ordens severas dos cambonos os mandando embora! –, conversas sobre o mundo do trabalho e o dia-a-dia são tecidas, as crianças inventam brincadeiras e a televisão fica ligada. Às vezes, parte do que será apresentado no injó é partilhado entre parentes e vizinhos. Em outros momentos, também se discute sobre o que os guias aconselharam ou as entidades que desceram quando de seu atendimento.

Esta dimensão das narrativas é tema caro a pesquisadores no campo da antropologia da saúde popular. Fleischer, Tornquist e Medeiros (2010) chamam a atenção para a importância da fala e seu papel na construção do sentido do adoecimento e na “explicação e ordenação de sentimentos e sofrimentos dolorosos” (FLEISCHER; TORNQUIST; MEDEIROS, 2010: 15):

a própria noção de itinerário terapêutico (narrado pelos sujeitos envolvidos), tão importante para a Antropologia da Saúde, tem mostrado que a experiência da doença tem que passar por processos de subjetivação, de nomeação, de comunicação entre o sujeito que dela padece e o especialista, o curandeiro, o rezador, ou mesmo, como nos mostra Soraya Silveira Simões em seu artigo, entre vizinhas que compartilham de experiências sociais (FLEISCHER; TORNQUIST; MEDEIROS, 2010: 15).

O trabalho de Simões (2010), citado acima, é especialmente interessante para o contexto em questão. Para alguns autores, como Byron Good (1994), que trabalham no campo das narrativas sobre doença – do seu significado, da polissemia da experiência e da doença como processo – “as narrativas das experiências de doença são centrais para uma compreensão dos modelos interpretativos dos grupos pesquisados, de suas explicações sobre a

---

<sup>124</sup> Também pode acontecer de mais de uma pessoa ser atendida ao mesmo tempo. No entanto, como veremos a seguir, ela deve cumprimentar todos os guias que estiverem trabalhando.

doença e sobre a história vivida pelo narrador ou pelos atores sociais envolvidos” (MALUF, 1999: 73). Outro ponto importante desta perspectiva é o “da ideia de negociação do sentido da doença (ou da experiência num sentido mais amplo), o que traz implicações para a possibilidade de negociação das próprias ações terapêuticas e do processo de cura” (: 73). Ora, a própria maneira como Dona Lena e Tonho Pretinho narram suas experiências sobre o “aparecimento” da mediunidade e os distúrbios provocados por ela pode ser analisada sob esta perspectiva.

Neste sentido, o tempo e espaço dos trabalhos espirituais constituem, igualmente, em momentos de convivência e trocas entre familiares, amigos e vizinhos. Da mesma forma, para as crianças, consiste em uma hora de farra garantida. Trata-se, para todos, de um compromisso fixo naquele dia e hora da semana. Podemos pensar estes momentos fora do injó também como espaços de cura, na medida em que se constituem como momentos privilegiados de narrar as experiências e constituir sentidos. Em algumas quartas-feiras, o término do trabalho foi seguido de um delicioso lanche preparado por Dona Lena, regado a conversas informais, brincadeiras e risadas.

Quando o cambono chama uma pessoa para entrar no injó, esta deve *saravar*, uma a uma, as entidades que estão trabalhando. Este movimento, como descrito no segundo capítulo, é feito dando a mão direita para o guia e em seguida realizando o cumprimento de ombros. O cambono o orienta, então, a se posicionar de frente para o guia que o irá benzer. O guia geralmente pergunta o que a pessoa quer e é neste momento que se pode solicitar uma benção ou uma ajuda para uma questão específica. Como já foi dito, estas demandas não precisam se restringir a questões de ordem fisiológica, podendo, por exemplo, se tratar de conflitos no casamento, dificuldades para tirar a habilitação de motorista ou estar passando por muitas situações adversas.

Além de perguntar à demandante sobre os motivos pelos quais ela está ali, o guia também faz uma avaliação da força da pessoa: pegando em uma região próxima a seus punhos, ele diagnostica o nível de força, revelando igualmente seu grau de equilíbrio – ou saúde. Este procedimento possibilita que ele veja se há alguma maldade rondando a pessoa, assim como permite inferir as origens de quaisquer distúrbios – como algo mandado por outrem. Por meio desta prática o guia percebe, igualmente, se a demandante possui algum grau de mediunidade. Como vimos até aqui, pode ser que a existência de algumas adversidades seja consequência de mediunidade não desenvolvida. Caso o guia identifique este elemento, comunica à pessoa e ao cambono, sugerindo, em alguns casos, que ela passe

pelo processo de desenvolvimento<sup>125</sup>. Da mesma forma, nas situações em que diagnostica algum desequilíbrio ou alteração, comunica ao cambono. É igualmente a partir desta avaliação que o guia prescreve os procedimentos necessários, como banhos com plantas específicas ou o acendimento de determinadas velas – além do desenvolvimento.

Esta prática faz parte do que se denomina *olhar*. Ela inclui, para além deste procedimento de contato estreito entre o guia e a pessoa que procura ajuda, a consulta às entidades e o uso do poder de visão ampliada, ainda que sem a presença física de quem deseja ser *olhado*. É comum, por exemplo, que as pessoas telefonem para Dona Lena ou Deco, solicitando que eles olhem determinada questão durante os trabalhos. Isto geralmente ocorre quando não é possível comparecer fisicamente. Nestes casos, o cambono fica responsável por realizar o pedido – uma vez que os médiuns incorporados ficam desligados durante o trabalho. O demandante, então, retorna a ligação no dia seguinte, no intuito de saber sobre sua questão. Retornarei, mais adiante, a este ponto, refletindo também sobre a capacidade de benzimentos e curas à distância.

Se a pessoa que está sendo olhada não apresenta grandes problemas ou demandas, o guia cuidará, destarte, de benzê-la: Pai Benedito – ou outro guia que estiver trabalhando –, leva as mãos ao topo da cabeça da pessoa, de modo que elas fiquem bastante próximas, mas sem tocá-lo. Desse mesmo modo, ele depois as desce, passando pelos braços, a partir dos ombros até as mãos. Com este movimento, juntamente com algumas palavras e orações que profere em voz baixa, o guia instaura uma proteção na pessoa, resguardando-a de quaisquer tipos de mal. Este benzimento, como veremos, é diferente do realizado por Dona Lena fora do injó. Sendo realizado pelos guias, ele envolve distintos poderes e saberes.

Pode acontecer, no momento em que a pessoa que procura ajuda dá as mãos para um guia – seja ao cumprimentá-lo ou para ser olhado –, de outra entidade ou espírito descer. Ele pode incorporar tanto no corpo que estava dando lugar ao guia, quanto no de outro médium que esteja trabalhando. Este espírito ou entidade pode ter, mas não necessariamente tem, qualquer relação direta com a pessoa – sendo, por exemplo, um conhecido que morreu ou um escora que lhe dá forças. Existe a possibilidade de que desçam espíritos desconhecidos que, por necessitarem de algo, se aproximam da pessoa – podendo também perturbá-la – a fim de chamar a atenção. Como vimos no segundo capítulo, há ainda casos de espíritos que, a partir de situações mal resolvidas em vida com a pessoa que procura ajuda, acaba por atrapalhá-la

---

<sup>125</sup> Pode igualmente acontecer de, nos casos em que a demandante apresenta mediunidade (ainda que sem ter conhecimento disto), alguma entidade querer descer nela. Caberá aos cambonos a decisão de permitir ou não.

ou fazer-lhe o mal. Exus ou outras entidades mais associadas ao mal podem igualmente descer. Se isto acontece, é sinal de que andavam por perto da pessoa, perturbando-a e provocando desequilíbrios em sua vida.

Quando estes seres descem, são os cambonos, e não os guias, que dialogam com eles. Perguntam-lhes, por exemplo, quem são eles, o que querem e porque estão com a pessoa. No caso de ser um espírito precisando de ajuda, por exemplo, o cambono combina com a pessoa alguns procedimentos para seu encaminhamento, como o acendimento de velas e a realização de novenas e orações. Nos casos de exus brabos, o cambono precisa ser bastante enérgico com eles: brigar, discutir e, finalmente, convencê-los a ir embora “para seus lugares”, deixando a pessoa em paz. Se a pessoa está muito carregada, provavelmente descerá mais de um espírito ou entidade, que insistirá que quer fazer o mal e atrapalhar a pessoa. Os escoras, como vimos, também podem descer e, nestes casos, vão embora logo após se apresentarem.

Depois de assegurado que todos os seres que precisavam descer, ou que estavam influenciando na pessoa, desceram e foram embora, a pessoa é encaminhada para o guia que a irá benzê-la. Livre dos males que a estavam ameaçando e benzida, a pessoa pode então se retirar do injó. Em alguns casos o cambono ainda lhe prescreverá, a partir da orientação dos guias, determinados procedimentos que darão continuidade ao processo de cura e manutenção das proteções. Estas entidades e espíritos geralmente descem, ainda, quando o guia realiza a prática de *puxar*. Ela consiste em retirar do indivíduo qualquer tipo de mal que o esteja rondando e perturbando seu equilíbrio. Por meio de seus poderes singulares, ele consegue retirá-los e mandá-los embora para o “lugarzinho deles”.

\*\*\*

Os trabalhos no injó contemplam uma ampla gama de distúrbios, que podem ser resumidos na noção de desequilíbrio. Algumas dores, doenças físicas ou psicológicas, dificuldades no trabalho ou conflitos em demasia nas relações, estão todos intimamente relacionados a uma desordem que afeta, notadamente, a força dos indivíduos. Esta desordem ou desequilíbrio diz respeito ao corpo físico, ao espírito, aos relacionamentos – incluindo seres humanos, espíritos, guias e escoras –, ao mundo do trabalho e toda e qualquer dimensão da vida social. Alterações em qualquer destes campos acarretam em desequilíbrios nas demais esferas. Se o espírito de um falecido próximo a mim, por exemplo, está passando por

dificuldades, é provável que meu equilíbrio seja afetado e que isto se manifeste em alguma área da minha vida. Da mesma forma, se outrem me deseja algum tipo de mal, isto se revelará em alguma dimensão, como em um adoecimento do meu corpo, por exemplo. Saúde implica, portanto, no equilíbrio das várias esferas que constituem os seres. Se há qualquer elemento malfazejo rondando o indivíduo, é provável que ocorra um desequilíbrio de sua força, que pode ser manifesto de várias formas.

As práticas realizadas no injó atuam na identificação do elemento malfazejo, em sua retirada e na restituição do equilíbrio e força das pessoas. Por meio de seus poderes singulares, os guias olham as pessoas, puxam os eventuais males e as benzem, instaurando nelas uma proteção. É importante não perder de vista que são eles que realizam os procedimentos, por meio dos médiuns, que ficam, durante o trabalho, “desligados” e “fora de si” – lembrando o papel central dos camponos. Um dado revelador desta atuação dos guias consiste na ausência de cheiros decorrentes dos cigarros fumados por eles durante os trabalhos: alguns guias, como Pai Benedito, fumam cigarros de palha enquanto atendem as pessoas. E, muitas vezes, a fumaça toma todo o injó – um quartinho pequeno. No entanto, diferente do que geralmente ocorre quando alguém fuma perto da gente ou em um ambiente fechado, quando saímos do injó não resta qualquer sinal de cheiro de cigarro. Da mesma forma, se a Pomba Gira bebe um champanhe durante os trabalhos, passada a incorporação não restam resíduos alcoólicos no corpo do médium. São os guias que prescrevem os remédios e outros procedimentos. Os médiuns, como vimos, sequer sabem o que se passou no injó.

Ao olhar a pessoa, o guia diagnostica sua força e equilíbrio. Identifica, igualmente, os elementos malévolos e suas origens<sup>126</sup>. Por meio da prática de puxar, os males são extirpados, materializados, muitas vezes, na presença de exus e outras entidades associadas ao Diabo<sup>127</sup>. Releva observar que, além desta prática, existem outras expressões, como “tirar o mal” ou “limpar tudo que é sujo” de determinada pessoa, que embora não seja exatamente a mesma ação, referem-se também à extinção dos males e outros elementos prejudiciais à saúde dos indivíduos. Demências cognitivas, por exemplo, podem ser tratadas mediante a retirada de tudo que for sujo do cérebro da pessoa. Uma situação etnográfica aponta, ainda, para a materialidade de alguns males: na noite em que fomos jantar na casa de Deco e de Déia, evento mencionado no segundo capítulo, encontramos Deco benzendo um rapaz quando

---

<sup>126</sup> Por meio desta capacidade singular de visão, os guias também conseguem identificar onde se encontram objetos perdidos, assim como autores de feitos cuja autoria não se sabe.

<sup>127</sup> Cargas pesadas, fluídos ruins ou males mandados durante os reinados podem ser igualmente puxados nos trabalhos do injó.

chegamos a sua casa. Assim que adentramos, ele nos orientou que passássemos para dentro, saindo de perto da porta, local para onde ele estava mandando os males que estavam no rapaz. Não se trata, portanto, de uma metáfora ou símbolo referente ao mal, mas aos males em sua concretude.

Retirados todos os elementos ruins, o guia se encarrega, então, de benzer a pessoa que foi procurar ajuda. Semelhante ao fechamento do terno descrito no terceiro capítulo, aqui também se instaura um fechamento no indivíduo, protegendo-o de quaisquer ameaças a seu equilíbrio. Destarte, todas as dimensões de sua vida são contempladas.

Esbocei anteriormente que Dona Lena também tem o poder de benzer. Suas benzeções, no entanto, não são realizadas mediante a incorporação dos guias, mas por meio das “palavras que Deus ensinou”, associadas a gestos e uso de materiais específicos – como gravetos de determinadas plantas. Esta prática não é realizada no injó. No entanto, só pode ser feita em determinados momentos do dia e requer igualmente a existência de um dom. Indagada por mim sobre seu processo de aprendizado das benzeções, ela respondeu:

Tinha um senhor que era dono de uma casa aqui e aprendi muito com ele. A minha mãe também benzia muito, de ferida na boca, benzia na estrela à noite... Benzia de várias coisas e a gente foi aprendendo. Já tinha aquele dom e foi aprendendo. A pessoa tem que ter o dom e a memória, né, porque se num tiver memória e num tiver o dom, não aprende não.<sup>128</sup>

Diferente dos conhecimentos acessados pelos médiuns e dos procedimentos prescritos pelos guias, as benzeções feitas por Dona Lena são efetivamente feitas por ela, a partir de um acervo de conhecimentos registrado em sua memória<sup>129</sup>.

Os trabalhos no injó acabam funcionando também como um canal privilegiado de comunicação com os espíritos de pessoas que morreram – assim como de comunicação deles com os vivos. Como apontado na descrição dos atendimentos, é recorrente a descida de espíritos que não tem qualquer relação com as pessoas presentes e que sequer tinham estado próximas a elas antes do trabalho. Instaura-se, nestes momentos, uma via mais ampla de

---

<sup>128</sup> Entrevista realizada em outubro de 2013, em Itapeçerica – MG.

<sup>129</sup> Em interessante trabalho sobre benzedoras em Minas Gerais, Núbia Gomes e Edmilson Pereira (2004) argumentam que a benzedora interrompe, com a palavra e o gesto mágico, o prolongamento do mal. Por meio do poder criador da palavra, elas atuam como mantenedoras do equilíbrio do homem e do mundo.

comunicação entre vivos e mortos. Os espíritos então aproveitam para descer e apresentar suas demandas ou, ainda, aconselhamentos. Entidades de luz e escoras também descem frequentemente. Para algumas delas, inclusive, existem cantos em sua homenagem e a oferta de objetos e substâncias de seu agrado – como os brinquedos apreciados pelos Meninos da Angola, aos quais faço referência no segundo capítulo<sup>130</sup>. Algumas vezes os cantos executados nos trabalhos são igualmente entoados durante os reinados, dada a presença das entidades em ambos os eventos.

Além destas práticas mencionadas, os guias também podem benzer lugares e cuidar, da mesma forma, de seu equilíbrio. Residências e estabelecimentos comerciais podem ser olhados e, a partir daí, serem propostas as medidas necessárias. Cuidando do equilíbrio dos lugares, atingem-se igualmente seus proprietários ou moradores, de onde podemos inferir uma espécie de consubstancialidade entre um e outro. Nas situações em que não é possível a ida do médium até o local a ser olhado ou benzido, ele pode, à distância, olhá-lo e benzê-lo. O mesmo é válido, como mencionado anteriormente, para casos em que as pessoas que precisam de ajuda não podem comparecer fisicamente aos trabalhos.

Pedidos pelo telefone são os mais comuns nestas situações. A pessoa deve, então, explicar com o máximo de detalhes as questões e sintomas apresentados, para que o cambono possa pedir aos guias que olhem e, se necessário, retirem os elementos malfazejos. Em uma de minhas idas para Itapecerica vivenciei uma situação iluminadora desta forma de atendimento. Havia dito à Deco que chegaria na quarta-feira, a tempo de participar dos trabalhos. Contudo, fiquei resfriada e, sem condições de viajar na data planejada, telefonei a ele para comunicá-lo do acontecido. Deco então conversou comigo, solicitando que o explicasse, como em uma “anamnese” médica, quando começara a sentir os sintomas, quais eram estes e como estava me sentindo. Ao final, disse que pediria por mim nos trabalhos e que ligasse para ele na manhã da quinta-feira para saber se havia alguma coisa. Como logo estaria em Itapecerica, caso houvesse necessidade, poderia ser puxada e benzida.

Existem, no entanto, casos em que a pessoa que precisa de ajuda mora em outra cidade e não tem previsões de ir à Itapecerica em um tempo próximo. Nestas conjunturas, os médiuns pedem aos guias e às forças divinas, falando o lugar a ser alcançado e “marcando a direção”. Este procedimento coaduna com situações em que o guia, ao benzer alguém durante o trabalho, lhe orienta que leve o pensamento às pessoas que ela gostaria que fossem igualmente

---

<sup>130</sup> Cumpre ressaltar, dada a inseparabilidade destes trabalhos e do Moçambique, que estes objetos são, em muitos casos, os mesmos que estão presentes nos reinados.

benzidas. Ao mantermos o pensamento fixo em determinados indivíduos, estamos, da mesma forma, marcando uma direção a ser alcançada pelo guia. O pensamento se constitui, portanto, como um veículo eficaz de condução das proteções e de cura. Relewa lembrar que o pensamento constitui, da mesma forma, um potente mecanismo de ação do mal. Como colocado no terceiro capítulo, basta desejar o mal a outrem para que este seja, de alguma forma, atingido. E por isso, como vimos, a necessidade de uso do álcool concentrado.

A distância física não constitui, neste sentido, um impedimento para a realização das práticas de cura e benzeção. Pessoas que moram em outro município da região e eventualmente comparecem aos trabalhos podem permanecer sob os cuidados dos guias, mantendo contato e fazendo consultas por telefone. Como esboçado previamente, para além de uma rede mais ou menos fixa de pessoas que frequentam os trabalhos no injó – constituída principalmente por familiares, amigos e vizinhos –, moradores de cidades próximas e gente que toma conhecimento da existência do trabalho também comparecem ocasionalmente. Atenho-me, na seção seguinte, a uma reflexão sobre as características e sentidos norteadores deste público que procura os trabalhos de cura do injó de Tonho e Dona Lena.

### **Pessoas, entidades e espíritos que procuram pelas práticas dos curadores-capitães**

Ademais das pessoas que constituem o círculo de relações mais próximas de Tonho Pretinho e Dona Lena, os trabalhos das quartas-feiras são igualmente frequentados por gente de Itapecerica e região, que nem sempre possuem qualquer tipo de relação com eles. Tampouco compartilham, necessariamente, das mesmas concepções de mundo, vivenciando, neste sentido, realidades distintas. Destarte, quero chamar a atenção para a multiplicidade de motivações que levam as pessoas a frequentarem estas práticas, evidenciando igualmente a multiplicidade de eficácias em jogo. Ainda, coloco em relevo a não obrigatoriedade do compartilhamento de um mesmo sistema simbólico para que o equilíbrio seja restituído e a cura assegurada (ver PACHECO, 2004).

Com relação aos dançadores do Moçambique e demais pessoas de seu círculo de convívio mais estreito, argumento que existe, para além de uma compreensão semelhante do cosmos e dos mecanismos de adoecimento e cura, motivações baseadas em relações afetivas. Como já foi colocado, os curadores-capitães e outros médiuns que executam as práticas são seus pais e mães, avôs e avós, ademais de amigos e vizinhos. Há, portanto, o depósito de uma confiança na eficácia de suas ações, que extrapola seus poderes e habilidades de cura

estritamente. Acredito que estas motivações se aproximam da noção de segurança cultural, desenvolvida por Jolly (2002). Ela consiste, em linhas gerais, no estabelecimento de uma segurança por parte das pessoas que demandam os atendimentos, em função de eles serem realizados dentro de sua rede pessoal, ademais de acontecerem em lugares conhecidos ou familiares. Além disso, os objetos a serem utilizados são igualmente conhecidos, assim como a ordem dos procedimentos. Veja, para além das relações de afeto, a proximidade entre os “pacientes” e curadores também passa pelo compartilhamento de semelhantes condições socioculturais. Nos trabalhos do injó, demandantes e “atendentes” partilham, ademais de um mesmo universo cosmológico, de níveis parecidos de renda e escolaridade. O distanciamento, tão frequente entre pacientes e médicos no ambiente biomédico oficial, é, neste contexto, diminuído (ver LOYOLA, 1984).

Não quero afirmar, no entanto, que devido às proximidades – sejam socioculturais ou acrescidas ainda do elemento afetivo – com os curadores no injó, que as pessoas não procurem outros tipos de atendimento. Antes, é preciso ressaltar que elas buscam terapeutas e terapêuticas específicas para cada tipo de questão (LOYOLA, 1984). Esta proximidade, no entanto, parece consistir em um dos motivos pelos quais, em casos de adoecimento, elas procuram primeiramente os trabalhos do injó: as entidades e espíritos fazem mais parte de suas vidas ordinárias do que pessoas de nível de escolaridade e renda semelhante ao dos médicos, por exemplo.

Da mesma forma, cumpre ressaltar que apesar deste distanciamento existente entre meus interlocutores e o sistema biomédico oficial, ademais de suas dificuldades de acesso a este sistema de saúde, as práticas do injó não são procuradas por falta de outras opções. Neste sentido, me alinho às colocações de Fleischer, Tornquist e Medeiros (2010) em sua reflexão sobre saúde popular:

As terapêuticas e os personagens seriam acionados diariamente a partir de uma “saúde popular” justamente pelo fato de fazerem sentido para essas pessoas e não por uma suposta falta de escolha. (...) Muito embora em várias situações a precariedade dos serviços de saúde seja notável nos contextos em que vivem estes sujeitos, é notável perceber que os usos que são feitos dos serviços, quando possível, são usos estratégicos e táticos, conscientes e articulados, que denotam claramente a persistência de cosmologias específicas, mais ou menos abertas às trocas com os recursos humanos e materiais oficiais (FLEISCHER, TORNQUIST, MEDEIROS, 2010).

Curiosamente, a busca pelos trabalhos no injó em geral se constitui como a “única opção” quando se está diante de enfermidades que os médicos não conseguem curar – por exemplo, o caso de Dona Lena quando criança. É comum o relato de pessoas que passaram a buscar este tipo de prática de cura após sofrer com alguma doença “desenganada” pelos médicos. Observe que tal busca não implica o compartilhamento de um mesmo universo sociocultural dos capitães-curadores. Mais relevante é ter conhecimento das histórias de cura e poderes destes capitães: ser um curador afamado relaciona-se com seu histórico de cura, que revela suas habilidades e poderes singulares<sup>131</sup>.

A procura pelos trabalhos por parte destas pessoas estranhas ao grupo de relações mais próximas de Tonho e Dona Lena aponta ainda para um dado curioso sobre o injó. Trata-se de um espaço geralmente restrito às pessoas “de dentro”; ou seja, é preciso que Tonho Pretinho e Dona Lena conheçam melhor a pessoa a ponto de permitir que ela adentre tal espaço. No entanto, durante os trabalhos esta restrição acaba sendo flexibilizada de certa forma. Ainda que não se trate de uma abertura ampla e irrestrita, dado que só é permitida a participação no trabalho de quem cumpre determinados requisitos – não bastando chegar e dizer que quer ser atendido –, o caráter eminentemente privado do recinto adquire uma dimensão mais pública.

\*\*\*

A presença do dom espiritual é central nas trajetórias de vida de Tonho Pretinho, Dona Lena e Deco. Como vimos, a fase inicial de sua manifestação foi marcada por perturbações, que persistiram até o momento em que os médiuns deram início a seu desenvolvimento. Este dom, depois de desenvolvido, é o que permite que os capitães exerçam suas funções enquanto tais, assim como lhes possibilita realizar as práticas de cura no injó. Estas, como procurei

---

<sup>131</sup> Gustavo Pacheco, com base nas reflexões desenvolvidas por Birman (1992), chama a atenção para a questão da adesão dos pacientes aos atendimentos pelos pajés argumentando que ela “não envolve necessariamente uma escolha racional e voluntária por um “sistema” subjacente à prática do pajé, como a ênfase nas “crenças” pode fazer supor, mas sim um crédito – para retomar a etimologia da palavra “acreditar” – depositado no pajé, estabelecendo uma relação de confiança entre este e o cliente” (PACHECO: 2004: 163). Ainda, segundo ele, “A inexistência de um consenso cultural dado entre os clientes dos pajés coloca em questão uma série de interpretações que buscam vincular a eficácia da cura “tradicional” ou “religiosa” (isto é, qualquer tipo de cura que se processe à margem da biomedicina e apresente ênfase em aspectos considerados “simbólicos”) à “crença” (: 166).

demonstrar, pressupõem uma concepção de saúde fundamentada na noção de equilíbrio: estar são implica o equilíbrio entre as várias esferas que constituem a vida social.

Neste sentido, a presença dos males acarreta em enfermidades à medida que atinge o equilíbrio das pessoas. Sua terapêutica envolve, assim, a retirada dos males e a restituição da ordem, ademais da instauração de proteções contra outras ameaças. Como propõe Menéndez (1994), os processos de “saúde – enfermidade – atenção” devem ser analisados como fenômenos sociais. Destarte, aspectos socioculturais são centrais para a compreensão dos sentidos e valores em jogo em determinada prática de cura. No contexto do Moçambique do Tonho Pretinho, como vimos, os trabalhos no injó constituem apenas uma parte de uma cosmologia maior que perpassa toda a vida dos dançadores. Entidades e espíritos, assim como a força das pessoas, determinados objetos e outros elementos, constituem um todo integrado sem o qual não avançamos na compreensão dos processos de enfermidade e das práticas de cura em questão.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito de analisar a presença do mal – tanto na dimensão dos reinados, quanto no dia-a-dia dos integrantes do Moçambique do Tonho Pretinho –, assim como as práticas realizadas no sentido de mantê-lo afastado, levou-me à compreensão de que só poderia fazê-lo considerando-as como parte de uma concepção de mundo. Neste sentido, procurei refletir sobre o cosmos experienciado por meus interlocutores, investigando, igualmente, os sentidos em questão.

As reflexões desenvolvidas ao longo desta dissertação revelam o caminho por mim percorrido. A cosmologia da festa deve ser analisada como parte de um todo maior do qual ela faz parte. Como argumentado, o tempo dos reinados apenas intensifica elementos constitutivos da vida cotidiana.

A presença do mal está, destarte, imbricada em uma concepção e forma de estar no mundo, apenas potencializada durante as festas: os riscos e as proteções permeiam as várias dimensões da vida social, extrapolando o calendário dos reinados. Neste sentido, sua compreensão, tanto durante as festividades quanto fora delas, precisa ser acompanhada de reflexões outras que constituem a vida cotidiana de meus interlocutores, da qual o reinado é uma parte. A constituição do cosmos e as relações nele tecidas, por exemplo, são fundamentais. Estas e demais reflexões constituem alguns dos eixos que perpassaram esta dissertação. Dentre eles destaco ainda:

- a) a festa apenas potencializa elementos constitutivos da vida ordinária. Assim, não existe uma ruptura entre o dia-a-dia e a dimensão dos reinados. O mal, presente na festa, é também uma preocupação cotidiana;
- b) existe uma inseparabilidade das várias dimensões da vida social. Neste sentido, esta dissertação não se delimita a uma área específica da antropologia social – como a antropologia da religião ou da saúde;
- c) presenciamos, durante os reinados, a superposição de “distintas festas”. A presença de grupos vivenciando distintas cosmologias implica na vivência de diferentes festividades;
- d) para além dos humanos vivos, outros seres, como as entidades e os espíritos dos falecidos, habitam o cosmos;

e) os reinados e em especial as guardas de moçambique têm uma dimensão espiritual. Destarte, os capitães de moçambique necessitam de poderes singulares para o cumprimento de suas responsabilidades na festa. Estes estão, por sua vez, associados a um dom de mediação. Este mesmo poder – que serve para o bem e para o mal – é o mesmo que permite a realização de práticas de cura e benzimentos;

f) rígidas separações – como entre sagrado x profano; e natural x sobrenatural – não se aplicam ao contexto pesquisado;

g) saúde implica no equilíbrio entre as várias dimensões da vida. Desordens de qualquer espécie, como dificuldades no trabalho e conflitos em relacionamentos, constituem enfermidades. Neste sentido, não distinguimos, por exemplo, doença espiritual de doença fisiológica.

A pesquisa procurou, portanto, acrescentar novas reflexões ao campo de estudos sobre os reinados de Nossa Senhora do Rosário e congados, atentando para as práticas e sentidos em questão como parte de uma cosmologia da ordem cotidiana. Ao direcionar as análises também para os trabalhos de cura realizados pelos capitães de Moçambique, procurei lançar nova luz sobre suas práticas, saberes e poderes, trazendo à tona a dimensão da cura, ainda pouco explorada pela literatura sobre a festa. Da mesma forma, a presença central dos guias e dos escoras nos dados etnográficos e nas análises nos chama a atenção para um enfoque pouco privilegiado nos estudos sobre o universo dos reinados. Dada a riqueza e complexidade da manifestação, espero ter contribuído com este campo de investigação e ter lançado, ainda, novas questões aos pesquisadores que queiram se debruçar neste tema.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

ANDRADE, Mario de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. Organização, introdução e notas de Oneyda Alvarenga. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1963.

\_\_\_\_\_. *Danças Dramáticas do Brasil*. Edição organizada por Oneyda Alvarenga. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7Letras; IPHAN/CNFCP, 2010.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOSI, Alfredo. “Cultura Brasileira e culturas brasileiras”. Em: *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A Festa do Santo de Preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

\_\_\_\_\_. *Os deuses do povo*. Um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986 [1980].

\_\_\_\_\_. *Festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

\_\_\_\_\_. *O que é folclore*. 13 edição. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2003.

CAILLOIS, Roger. “O sagrado da transgressão: teoria da festa”. Em: \_\_\_\_\_. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1950].

CARVALHO, José Jorge de. “Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo / Axis Mundi, 1994.

CORRÊA, Roberto. “A música do Reinado do Rosário de Itapecerica”. Em: CD *Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios*. Brasília: Viola Corrêa, 2005.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As raízes da Congada: a renovação do presente pelos filhos do rosário*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói: EdUFF, 2003.

DIAS, Juliana Braz. “Devotos e conterrâneos”. *Anuário Antropológico*, 2004, pp. 119-147.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976 [1966].

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1957].

FINNEGAN, Ruth. “O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance?” Em: MATOS, Cláudia Neiva de; TRAVASSOS, Elizabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de. *Palavra cantada: ensaios sobre poesia, música e voz*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

FLEISCHER, Soraya. *Parteiras, buchudas e aperreios: Uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará*. Santa Cruz do Sul: EdUNISC/Belém: Paka Tatu, 2011.

FLEISCHER, Soraya; TORNQUIST, Carmen Susana; MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa de. “Popularizando o cuidado com a saúde: Uma apresentação”. In \_\_\_\_\_. (Orgs.) *Saber cuidar, saber contar: Ensaios de Antropologia e saúde popular*. Florianópolis: UDESC, 2010.

FORTES, Meyer. [1983] “Édipo e Jô na África Ocidental”. Tradução de Samuel Titan Júnior. *Cadernos de Campo*. São Paulo. Ano VI, nº 5/6, p. 217-250, 1997.

GARONE, Taís Diniz. *Uma poética da mediação: História, Mito e Ritual no Congado Setelagoano – MG*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

GOOD, Byron. “The narrative representation of illness”. In: \_\_\_\_\_. *Medicine, rationality and experience*. Cambridge: University Press, 1994.

INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, vol 154, 2008, pp. 69-92.

JOLLY, Margaret. “Birthing beyond the confinements of tradition and modernity”? In LUKERE, Vicki e JOLLY, Margaret (Orgs.). *Birthing in the Pacific: Beyond tradition and modernity?* Honolulu: University of Hawai’IPress, 2002.

KAMAL, Tariq Ahmed. “A morte, o sobrenatural e a continuação da vida”. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

KOPYTOFF, Igor. [1971] “Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África”. Tradução de Claudia Fioretti Bongianino e Denise Ferreira da Costa. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.21, p.233-250, 2012.

LEACH, Edmund R. “Ritualization in man in relation to conceptual and social development”. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, vol. 251, n. 772, p. 403-408, dez. 1966.

LOYOLA, Maria Andrea. “Parte II – A clientela”. Em: \_\_\_\_\_. *Médicos e curandeiros: Conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEI, 1984, pp. 125-197.

LOYOLA, Maria Andrea. “A medicina popular”. Em: GUIMARÃES, R. *Saúde e medicina no Brasil: Contribuições para um debate*. RJ: Graal, 1978.

LUCAS, Glaucia. *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MAGALHÃES, Marcos. “As Gerais dos congadeiros”. Em: CD *Reinado do Rosário de Itapeçerica - MG*. Da festa e dos mistérios. Brasília: Viola Corrêa, 2005.

MALUF, Sônia. “Antropologia, narrativas e a busca de sentido”. *Horizontes Antropológicos* 5(12), 1999, pp. 69-82.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo - Belo Horizonte: Editora Perspectiva & Mazza Edições, 1997.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. Em: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1925].

MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

MENÉNDEZ, Eduardo. “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?” *Revista Alteridades*, No. 7, 71-83 (1994).

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do corpo místico de Cristo: Irmandades e Confraria na Capitania de Goiás 1736-1808*. Tese [Doutorado em História]. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

NEVES, Talita Viana. *Ô viva, ô viva... e torna a revivar: Congada de Santa Efigênia de Niquelândia – GO e processos de transformação*. Monografia [Graduação em Ciências Sociais]. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2010.

O Grande Reinado do Rosário Itaipericica MG. *O Tamanduá Desaparecido*. Nº 1. Agosto de 2012.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

PRANDI, Reginaldo. “Introdução”. Em: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

RIOS, Sebastião. “Os cantos do Rosário”. Em: CD *Reinado do Rosário de Itaipericica - MG*. Da festa e dos mistérios. Brasília: Viola Corrêa, 2005.

SIMÕES, Soraya Silveira. “Conversas de cozinha: considerações sobre a sociabilidade feminina em um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro”. In: FLEISCHER, Soraya Resende; TORNQUIST, Carmen Susana; MEDEIROS, Bartolomeu Figueirôa de. (Orgs.). *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular*. Florianópolis: UDESC, 2010.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Otávio. “O cativo da Besta-Fera”. Em: \_\_\_\_\_. *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

### **Discografia:**

*Foi o que me trouxe*: Moçambique do Capitão Júlio Antônio Filho. Clube do Violeiro Caipira de Brasília e Viola Corrêa Produções Artísticas, 2008. Coordenação de Sebastião Rios. Produção executiva de Juliana Saenger. Direção musical de Roberto Corrêa.

*Reinado do Rosário de Itapecerica: da festa e dos mistérios.* Viola Corrêa, 2005. Coordenação de Sebastião Rios. Direção musical de Roberto Corrêa.

**Documentários:**

*Cê me dá licença: capitão Julinho e o congado de Fagundes MG.* Clube do Violeiro Caipira de Brasília e Gaia Vídeo, 2008. Coordenação e direção musical de Sebastião Rios. Direção de Wesley Zaremaré. Roteiro de Carolina Santos, Sebastião Rios, Talita Viana e Wesley Zaremaré.

**Sítios consultados:**

[http://www.arcanjomiguel.net/oracao\\_sao\\_bento.html#ixzz2mj8PfbVS](http://www.arcanjomiguel.net/oracao_sao_bento.html#ixzz2mj8PfbVS). Acesso em 06 de dezembro de 2013.

<http://www.osb.org.br/medalha.html>. Acesso em 06 de dezembro de 2013.

[http://pt.wikipedia.org/wiki/Bento\\_de\\_N%C3%BAsia](http://pt.wikipedia.org/wiki/Bento_de_N%C3%BAsia). Acesso em 06 de dezembro de 2013.

<http://www.bmel.pt/a-guarda-em-letras/autores-do-fundo-local/43-rui-de-pina>. Acesso em 12 de novembro de 2013.

<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=313350>. Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

## ANEXOS

### **CD com cantos do Moçambique do Tonho Pretinho**

#### **Faixas:**

01- Fechamento do terno

02- Peixinhos do mar (moçambique)

03- Aparição de Nossa Senhora / Essa gunga foi formada (samba)

#### **Ficha técnica:**

Gravação: Sebastião Rios. Casa do capitão Tonho Pretinho, Bairro da Boa Viagem, Itapecerica, Minas Gerais. Agosto de 2009.

Edição: Sebastião Rios. Fevereiro de 2014

#### **Integrantes do grupo:**

Capitães: Antônio Geraldo do Nascimento (Tonho Pretinho); José Luzia dos Santos Filho (Deco); Francisco Martins (Chicão); Luiz Otaviano, João Batista Aparecido de Souza

Coro: Catarina Maria da Silva; Maria Etelvina Araújo (Fia); D. Nenzinha; D. Lia Silva; D. Divina Maria Pereira; Milleny Santos Ribeiro

Caixeiros: Edna Aparecida Silva; Wallace Santos; Rafael Nascimento; Zé Lucas Gomes; Anésio

Gunga: Adriano Ferreira Santos (Ti Nico);

Patangomes: Geraldo Valzino Rodrigues; Irani Silva

Sanfona: José Avelar da Silva (Zé Cuia)

Alferes: D. Maria Esmeraldina Silva

Obs. Função principal, mas não exclusiva

#### **Cantos:**

**01- *Fechamento do terno*** / Tonho Pretinho

[Moçambique]

Ôie, ôiai, oiê, ôlelê, olelê, chora ingomá

O anjo cantou no céu / Maria rezou na glória / hoje será abençoado / oração rezei agora / me chora essa ingoma

[Embaixada]

Nas horas que Deus começa / Pai, Filho e Espírito Santo / nas horas que Deus começa / quero começar também Aiêêê... Nas horas que Deus começa / quero começar também / eu vou pedir Nossa Senhora / pra livrar dos mal encanto Nas horas que Deus começa / os nêgo vai começar / eu vou pedir a Jesus Cristo / nessa hora abençoar **Eu** tô rezando minha oração / com Jesus que está na cruz / que me livra de todos mal / que tira todos os *encruz* **Estou** rezando minha oração / para a Virgem Mãe Imaculada/ e algum mal que vier / e vai pras ondas do mar **De** todos mal que vier / e vai pras ondas do mar / onde está nossa sereia / e a nossa mãe Iemanjá **Onde** está nossa sereia / e a nossa mãe Iemanjá / e todas as forças do divino / nessa hora vai abençoar **Pois** tudo que é bom / pois eu guardo no caixola / pois tudo que é ruim / pois eu pego e jogo fora **Pois** tudo que é ruim / pois eu pego e jogo fora / eu jogo uma bem pra longe / pra ninguém poder achar **Pois** eu jogo bem pra longe / pra ninguém poder achar / o que tiver olho cumprido / e de nós não enxergará **Que** tiver olho cumprido / e de nós não enxergará / no rastro desses crioulo / nada não pegará **Pai** adiante Mãe na guia / nessa hora de alegria / eu to fazendo minha oração / com a Virgem Santa Maria **Ê** veja lá São Benedito

São Benedito abre sete portas

São Benedito fecha sete portas

São Benedito abre sete portas

São Benedito abre sete cadeados

São Benedito tem sete chaves

São Benedito feche nosso corpo

São Benedito feche nosso corpo

São Benedito jogou chave fora, jogou chave fora

A pois eu quero saber, ai meus irmãos,

Quem vai achar ela aqui agora?

Aiêêê...

**Ô** Senhora do Rosário / peço a Vossa proteção / eu peço por caridade / que vem fechar nosso cordão **Ô** Virgem Santa Efigênia / e também São Benedito / eu peço por caridade / vem fechar nossa corrente **Ora** viva Mamãe do céu / já me deu sua proteção / com licença da

Senhora / eu vou sair desse salão **P**ra sair desse gonjó / eu tenho conta que dá / a todos  
capitão de N'gola / nós temos que sarava **S**empre nas horas de deus / pois eu saravo quem é /  
pois eu saravo com Zambi / com a Virgem Maria e José **P**ra fazer a nossa festa / eu fiz  
minha oração / eu ponho meu joelho em terra / vou tomar santa bênção **P**ai, Filho e Espírito  
Santo / nas horas de Deus também / Nossa Senhora abençoa / que abençoa eu também **P**ois  
capitão de Angola / no momento e nessa hora / eu quero a vossa bênção / da Virgem Nossa  
Senhora **P**ois a bênção que me deu / coberto de alegria / Nossa Senhora abençoa / o senhor e  
a família **S**empre no dia de hoje / pois viva meus irmão / que ajude esses preto / pra cumprir  
todas missão **O**ra viva e ora viva / e alegre muito contente / ora viva nossa senhora / e ora  
viva essa corrente

Viva Deus lá no céu!

Viva!

Viva Deus lá no céu!

Viva Cristo!

Viva Nossa Senhora do Rosário!

Viva São Benedito!

Viva Santa Efigênia!

Viva Nossa Senhora das Mercês!

Viva Nossa Senhora da Guia, que guia todos os passos nossos!

Viva todos os meus moçambiqueiros!

Viva todas as nossas famílias!

E por que que não viva?

Divino Espírito Santo que abençoa!

02- *Peixinhos do mar* / Tonho Pretinho e Chicão

[Moçambique]

**Q**uem me ensinou a nadar / foi, foi, marinheiro, foi os peixinhos do mar

**S**empre nas horas de Deus / ele vai abençoar / a senhora do rosário / os seus passos vai guiar

**O** crioulo do N'gola / ele sai fora de hora / pra fazer a nossa festa / de São Benedito e Nossa

Senhora **H**oje capitão de Angola / ai de mim o que será / hoje fala sua língua / porque eu

quero escutar **H**oje eu sou nego velho / hoje eu venho lá d'Angola / vim visitar Benedito /

pois filho de Nossa Senhora **H**oje o preto de N'gola / hoje nunca trabalhou / hoje pitando o

cachimbo / é na paz do senhor

03- *Aparição de Nossa Senhora / Essa gunga foi formada* / Tonho Pretinho

[Samba]

Gente, agora eu quero saber donde é que esses preto d'Angola é? Esses preto d'Angola, eles é lá da África.

Então, a nossa senhora quando apareceu, eles formou.

Foi seu vigário, nossa mãe não ligou.

Foi a banda de música, a nossa mãe não aluiu.

Formou o terno de Congado, a nossa mãe não saiu.

Formou o Catupé, nossa mãe não saiu.

Formou o terno de varinha, nossa mãe não ligou

Então esses preto velho, quando saiu pra visitar Nossa Senhora, esses nêgo, do cabelo enrolado, nariz esborrachado, eles pôs o xique-xique no pé, pôs carapuça no cabeça, mala no cacunda, bengala na mão e percata no pé. Esses nego tinha o calcanhar rachado.

Então saiu. Então pra eles ir aonde que a nossa senhora estava, eles passou na cidade de Angola. Quando eles passou na cidade de Angola, foi uma novidade doida. Então, menino, cês sabe como é que menino é, né? Menino chegava na janela, falava assim: ô mamãe, vem cá ver uma novidade na cidade de Angola. Elas saíram tudo correndo. Tinha mãe de família que deixava até panela de arroz queimar pra ver esses nego, chocalhinho nos pés. Pra ver eles na rua xique xique xique, que nem um cascavel quando bate chocalho. Então, aquilo lá foi um (a)bismado.

Então, eles pra adorar nossa senhora, que que eles cantavam?

Oi!

Essa gunga foi formada pra puxar coroa

Hoje não sabe (?de tudo) / hoje não sabe remar / ora viva meus irmãos / ora vocês como está?

Sempre no dia de hoje / vocês como está? / veja lá São Benedito / meus irmãos vai abençoar

Veja lá São Benedito / é que vai abençoar / para sair pelo mundo / pra fazer nosso Reinado

Da cidade de N'ngola / veio o cravo e veio a rosa / veja lá São Benedito / junto com Nossa Senhora Hoje mistério de Deus / quem espera logo envém / ora viva meus irmãos / vocês tá de parabéns Ora viva seu doutor / ai de mim o que será / ele veio de *ruana* / ele veio pra

gravar Ele veio bem de longe / ele veio pra gravar / pra deixar recordação / pra nós aqui  
nesse lugar