



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

SÃO LUÍS-MA | VOLUME 19 | NÚMERO 55 | JANEIRO-ABRIL 2026

ARTIGOS LIVRES

 <https://doi.org/10.18764/1983-2850v19n55e26546>


Tecendo espiritualidades: confluências entre a religiosidade banto-congo, catolicismo e cultos ameríndios no território mineiro

Jaqueline de Oliveira e Silva

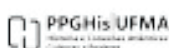
Residência Pós-doutoral. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Minas Gerais.

 <http://lattes.cnpq.br/7305502641561694>

 <https://orcid.org/0000-0002-6478-3118>

 jaqueoliveiraesilva@gmail.com

RECEBIDO | 14 maio 2025 – APROVADO | 10 abr. 2025



Resumo

Este artigo analisa como as práticas religiosas de origem banto-congo se entrelaçam, no território mineiro, com o catolicismo e com práticas de culto ameríndias, resultando em celebrações e rituais únicos que, diante do discurso forjado por intelectuais a respeito da pureza nagô, gozaram de pouco reconhecimento sob o estigma da mistura e da não-tradicionalidade. Os sistemas de crenças presentes entre os negros nas Minas não apenas refletem a adaptabilidade das comunidades afro-mineiras diante de concessões da branquitude, mas, principalmente, destacam estratégias de preservação e reinvenção de suas tradições em um contexto cultural diversificado. Assim, demonstram que os eventos religiosos em questão são complexos espaços de resistência cultural e expressão identitária para as comunidades afrodescendentes em Minas Gerais.

Palavras-chave: candomblé Angola; congado; Minas Gerais; bantu.

Weaving spiritualities: confluences between banto-congo religiosity, catholicism and amerindian cults in the territory of Minas Gerais

Abstract

This article analyzes how religious practices of banto-congo origin intertwine, in the Minas Gerais territory, with catholicism and with amerindian cult practices, resulting in unique celebrations and rituals that, in the face of the discourse forged by intellectuals regarding nagô purity, enjoyed of little recognition under the stigma of mixture and non-traditionality. The belief systems present among black people in Minas Gerais not only reflect the adaptability of afro-minas communities in the face of concessions from whiteness, but, mainly, highlight strategies for preserving and reinventing their traditions in a diverse cultural context. Thus, they demonstrate that the religious events in question are complex spaces of cultural resistance and identity expression for afro-descendant communities in Minas Gerais.

Keywords: candomblé Angola; congado; Minas Gerais; bantu.

Tejiendo espiritualidades: confluencias entre la religiosidad bantú-congo, el catolicismo y los cultos ameríndios en el territorio de Minas Gerais

Resumen

Este artículo analiza cómo las prácticas religiosas de origen bantú-congo se entrelazan, en el territorio de Minas Gerais, con el catolicismo y con cultos de raíz ameríndia, dando lugar a celebraciones y rituales únicos que, ante el discurso forjado por intelectuales sobre la pureza nagô, han recibido escaso reconocimiento bajo el estigma de la mezcla y la no-tradicionalidad. Los sistemas de creencias presentes entre los negros en Minas no solo reflejan la capacidad de adaptación de las comunidades afro-mineiras frente a las concesiones de la blanquitud, sino que, principalmente, destacan estrategias de preservación y reinvencción de sus tradiciones en un contexto cultural diverso. De este modo, demuestran que los eventos religiosos en cuestión son espacios complejos de resistencia cultural y expresión identitaria para las comunidades afrodescendientes en Minas Gerais.

Palabras-clave: : Candomblé Angola, Congado, Minas Gerais, Bantú.

Introdução

Este artigo analisa a formação e a transformação de práticas religiosas de matriz Bantu-Kongo em Minas Gerais, tomando como foco suas articulações históricas do Candomblé Angola e das Irmandades do Rosário com o catolicismo colonial e de seus desdobramentos no século XIX. Ao privilegiar manifestações religiosas afro-mineiras marcadas por processos de circulação, adaptação e recomposição ritual, frequentemente classificadas pela literatura nagocêntrica como

“mistura” ou “não tradicionais”, o texto busca compreender os modos pelos quais tais práticas se constituíram em contextos de dominação racial, missionária e institucional.

A investigação se fundamenta em revisão bibliográfica crítica, ancorada em estudos históricos (Couto, 2014), (Ferretti, 1995), (Lopes, 2004), (Ramos, 1954), (Silva; Silva, 2010), (Silveira, 2006), (Souza, 2002), (Tinhorão, 1972; 1988; 2000) e etnográficos (Dantas, 1988/2012), (Soares, 2016), (Gomes; Pereira, 2000), (Lucas, 2002) sobre calundus, irmandades negras e formas religiosas afrocatólicas em Minas Gerais. Neste texto dialogo com estes autores e autoras mobilizando as categorias analíticas de encruzilhadas e confluências como operadores heurísticos para interpretar processos concretos de interação religiosa. Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem interpretativa e comparativa, *não-linear*, porém atenta à historicidade dos fenômenos analisados e à diversidade interna do campo religioso afro-mineiro. Trata-se de um exercício exploratório que delimita um campo analítico possível, sem pretensão de exaustividade, propondo compreender essas práticas religiosas como espaços historicamente situados de resistência, reinvenção ritual e afirmação identitária no interior das relações raciais e religiosas que estruturaram a experiência afrodescendente em Minas Gerais.

Inicialmente, lanço mão de uma abordagem desde a encruzilhada, da qual a intelectual e rainha coroada de Nossa Senhora da Mercês do Reinado do Jatobá, Leda Maria Martins, é uma das principais sistematizadoras. Ao adotar essa perspectiva, podemos compreender de forma não hierarquizada os encontros que conformam a vitalidade dessas manifestações que desempenham um papel singular na formação da identidade cultural afrodescendente no estado de Minas Gerais. A encruzilhada, como conceito, sugere um ponto de convergência e intercâmbio, revelando a dinâmica complexa de atravessamentos entre diversas tradições.

Ao abordar a epistemologia da encruzilhada, assumo algumas dimensões das filosofias africanas e afrodiaspóricas como base deste texto. A encruzilhada, lugar mítico e físico ocupado por Exus e Pombagiras, é também locus dos inícios, das possibilidades e das incertezas. Leda Martins utiliza a noção de encruzilhada como operador conceitual “na tentativa de melhor apreender a variedade dinâmica desses processos de trânsito sócio-cultural, interações e intersecções [...]” (Martins, 2002, p. 73). No âmbito da encruzilhada, a noção de centro se dissemina, assim como de tempo, de início e de fim. “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou só hoje”. Esse itã nos diz sobre o modo de desafiar o tempo e o espaço próprio, mas também sobre as possibilidades de reinventar a memória através de ações de presente, pois Exu também é a possibilidade de comunicação entre os saberes de hoje com os dos que vieram antes de nós.

Outro conceito que nos auxilia a pensar as religiosidades afro-brasileiras em Minas Gerais é a ideia de confluência, de que nos fala o pensador e “tradutor” quilombola Antônio Bispo. O pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, conhecido como “Nego Bispo”, propõe uma perspectiva de humanidade e subjetividade enraizada na experiência quilombola. Nego Bispo ilustra sua ideia a partir da imagem de um rio, que ao se unir a outro não perde sua essência, mas se fortalece e expande, incorporando a si mesmo e os outros rios. Assim o ser humano, ao confluir com o próximo, não se anula, mas se torna mais completo e plural. Essa metáfora central revela a importância do encontro e da interação na construção da identidade individual e coletiva.

O pensamento de Bispo emerge das vivências e saberes das comunidades quilombolas e dos movimentos de luta pela terra. A partir de uma narrativa territorializada, ele desenvolve proposições epistemológicas fundamentadas nos saberes tradicionais dos povos “afro-pindorâmicos”, termo que ele utiliza para se referir aos descendentes de africanos e indígenas, em contrapo-

sição às denominações impostas pelo colonizador. Sua obra tem provocado importantes debates, tanto no ambiente acadêmico quanto fora dele, especialmente em torno do conceito de contracolonização. Para Bispo, a colonização é um processo etnocêntrico que visa apagar uma cultura por outra através de invasão, expropriação e etnocídio. Em resposta, a contracolonização propõe a ressignificação da cultura e de suas práticas tradicionais, tornando-as pilares de resistência e enunciação frente ao legado colonial.

Um elemento importante do conceito de contracolonização é a conexão intrínseca entre discurso e prática. A “confluência”, segundo ele, é a força motriz do pensamento dos povos tradicionais, alimentada por uma cosmovisão pluralista e politeísta. Em contraste, a “transfluência” governa as “relações de transformação dos elementos da natureza” e está associada a processos, discursos e práticas que derivam de uma concepção monista, tipicamente vinculada ao pensamento eurocêntrico e monoteísta. Esses dois conceitos são fundamentais para compreender o que Bispo denomina “pensamento orgânico” e “pensamento sintético”: o pensamento orgânico refere-se ao saber que se constitui no desenvolvimento do ser, à organicidade que surge do processo de subjetivação e da potência empírica da trajetória dos povos afro-pindorâmicos, representando o saber da confluência. O pensamento sintético, por sua vez, é o saber canonizado na academia, marcado por uma prática colonialista e pela ênfase no “ter”, sendo o saber da transfluência. Diferente de uma influência, em que algo age acima e sob algo, a confluência fala de encontros, remete ao encontro de dois ou mais fluxos, de rios ou ideias, pois, quando “a gente confluência, a gente passa a ser a gente, mais outra gente”, nos diz Antônio Bispo (2023).

Pureza nagô, impureza banto?

Nei Lopes (2004) destaca que grande parte dos traços culturais que caracterizam a africanidade no Brasil originam-se principalmente de dois grandes territórios étnico-linguísticos do continente africano: o da civilização kongo, presente em parte dos atuais territórios de Congo — Kinshasa, Congo — Brazzaville, Gabão e norte de Angola e o das civilizações desenvolvidas na região do golfo da Guiné, especialmente na atual Nigéria e Benin. O primeiro grupo, em virtude de uma simplificação sócio-histórica pela junção de algumas similaridades, especialmente linguísticas, é comumente classificado como bantu-congo, e o segundo como nagô.

Os primeiros intelectuais que se interessaram pelo chamado “problema do negro no Brasil”, para citar Guerreiro Ramos (1954), concentraram-se predominantemente nos cultos religiosos de tradição nagô, compreendidos como repositórios do que haveria de mais africano no Brasil. Ou seja, em detrimento de expressões provenientes de outras origens, os estudos sobre a influência africana no Brasil têm favorecido a busca pela permanência de traços das culturas nagôs, estabelecendo uma espécie de supremacia nagô, ou “nagôcentrismo”, nos estudos africanistas no Brasil. Os traços culturais de influência mais estreita com a civilização bantu-congo, foram, desde os primórdios, considerados mais miscigenados, por isso menos valorizados por pesquisadores da cultura afro-brasileira, em especial ao tema da religião (Ferreti, 1995).

Um dos intelectuais que contribuiu para o estabelecimento dessa perspectiva foi Nina Rodrigues, pioneiro nos estudos científicos sobre ‘o negro’ no Brasil. Rodrigues categorizava diferentes capacidades e graus de cultura entre os povos africanos, através de um esquema evolutivo em que os nagôs eram considerados superiores em relação a outros grupos negros, principalmente os bantos. As ideias de Nina Rodrigues abriram caminho para seus discípulos, que poste-

riormente transformaram o nagô em um símbolo distintivo da Bahia como local por excelência, onde haveria de se encontrar essa pureza nagô.

Portanto, revisitando esse percurso intelectual, vê-se que a agenda clássica — de Nina Rodrigues a Roger Bastide, incluindo a obra de Pierre Fatumbi Verger — consolidou um cânone que tomou os cultos de matriz nagô como parâmetro de autenticidade africana no Brasil, deslocando para a periferia práticas associadas ao universo banto-congo. O efeito foi duplo: por um lado, a literatura passa a procurar “sobrevivências” iorubanas como índice de pureza; por outro, etiquetou como “mestiçadas” expressões ligadas a Kongo/Angola, justamente aquelas que se expandiram em Minas Gerais seja via Irmandades do Rosário, reinados, calundus e congados, seja pela via dos candomblés de matriz Congo-Angola.

O Candomblé Angola é a vertente do candomblé de matriz banto (particularmente congo-angolana). Sua cosmologia parte de Nzambi/ Nzambi a Mpungu como princípio criador, e o culto se organiza em torno dos inquices (grafias variam: inquice/inkisi/minkisi), que são potências da natureza e da vida social. Ao contrário do que às vezes se supõe, os inquices não são variações dos orixás iorubás: trata-se de outras divindades, com outras histórias, nomes e campos de atuação. Em muitas casas, chamado de “Nzo”, o vocabulário ritual, a música, os toques, as coreografias e a forma de obrigação preservam traços próprios (banto), mesmo quando dialogam com repertórios vizinhos do nagô, ketu ou jêje.

Os inquices não são, em regra, ancestrais humanizados; são forças da natureza e princípios que estruturam o mundo. Como exemplo: Dandalunda governa as águas doces, a doçura, a fertilidade, o encanto e o cuidado; é princípio de geração e beleza ligado a rios, cachoeiras e peixes. Matamba está associada aos ventos, às tormentas, ao movimento que desamarra, guerreia e transforma; é senhora do arrebatamento e da passagem rápida. Tempo (N’Tempo ou Kitembo), celebrado como “Rei de Angola”, é princípio de tempo/justiça/ordem, guardião das regras e da palavra empenhada; sua força regula ciclos, estabelece limites e “põe cada coisa no seu lugar”. É comum que, por razões históricas, pessoas tentem “traduzir” Dandalunda como Oxum, Matamba como lansã, ou Nzazi como Xangô; essas aproximações podem ser pedagógicas, mas não captam a especificidade banto: Dandalunda, Matamba e Kitembo *não são “equivalentes” de orixás; são divindades próprias do universo congo-angola.*

Outro traço marcante do Candomblé Angola é a presença do culto aos caboclos, entendidos como donos da terra e entidades ligadas a povos indígenas, encantados de mata, água e serra. Esse culto não é um acréscimo posterior acidental: ele expressa a história brasileira de encontros e disputas e, nas casas de Angola, costuma ocupar lugar de honra em festas próprias, com pontos cantados em português, maracás e um protocolo que reconhece a prioridade espiritual do território. Assim, o panteão de inquices convive, sem se confundir, com a nação de caboclos, compondo um campo ritual plural onde se honram tanto as forças da natureza (inquices) quanto as potências locais (caboclos), de modo dialógico com a experiência histórica banto no Brasil. Desta forma, o caminho realizado para questionar o que viemos chamando aqui de supremacia nagô passa por reconhecer que a experiência afro-brasileira foi pluricêntrica: o que se chamou de mistura é uma linguagem própria de criação histórica, na qual matrizes bantu reordenaram hierarquias, devoções e formas de governo ritual em diálogo, e tensão, com o catolicismo luso-brasileiro.

Um dos primeiros estudos que questionou a ideia de supremacia nagô no campo das religiosidade afro-brasileira é o trabalho de Beatriz Gois Dantas (2012), resultado da sua tese de dou-

torado em Antropologia publicada nos anos 1980. Em seu livro “Vovô nagô, papai branco: usos e abusos da África no Brasil”, a autora destaca como as pesquisas sobre o Candomblé iniciadas no século XIX, frequentemente, remetem à África numa busca por traços culturais que teriam se mantido imutáveis, por isso seriam sinais de autenticidade. Nessa arqueologia, o modelo nagô acabou sendo apresentado como mais autêntico e puro do que a umbanda, o calundu e os candomblés de caboclo e de angola, considerados “menos interessantes” e degenerados de sua pureza original (Dantas, 2012).

Dantas (2012) argumenta que a pureza nagô não resulta da fidelidade a uma tradição, mas é uma construção na qual os intelectuais desempenham um papel significativo. Para ela, os intelectuais foram determinantes na cristalização de traços culturais que passaram a ser considerados como expressão máxima de africanidade, a partir do modelo jeje-nagô. Nesse sentido, o discurso hegemônico dos líderes de terreiros tradicionais da Bahia foi legitimado por antropólogos que, por quase um século, limitaram seus estudos a três terreiros nagô de Salvador: Gantois, Engenho Velho ou Casa Branca e Axé Opô Afonjá, apesar da existência de milhares de outros.

No caso sergipano analisado por Dantas, essa “pureza” se revela sobretudo como estratégia de legitimidade diante de públicos variados (intelectuais, imprensa, órgãos de cultura e fiéis). Em Aracaju e no interior, terreiros que historicamente cultuavam simultaneamente orixás, caboclos, pretos-velhos e encantados passam, em certos momentos, a performar um “jeito nagô”, ajustando vocabulário, calendário, hierarquias e narrativas de origem, para acessar prestígio e reconhecimento institucional, sem, contudo, abdicar de seus elos com entidades locais. O resultado é um campo religioso negociado e pluricêntrico, em que mães e pais de santo transitam entre umbanda e candomblé, organizam “noites” distintas para diferentes linhas e reclassificam práticas (por exemplo, elevando caboclos à condição de “encantados” ou subordinando-os a orixás) conforme disputas de status e alianças. Ao mostrar como essas escolhas respondem a redes de poder e a mercados simbólicos, Dantas desmonta a ideia de um padrão nagô dado de antemão e evidencia que, em Sergipe, a tradição é construída em movimento, articulando demandas locais e gramáticas atlânticas.

A observação da religiosidade afro-mineira nos conduz a uma abordagem similar a elaborada por Beatriz Dantas, afastando-se da busca por africanismos fixos e outros indícios de tradição imutável. Em vez de enfatizar a pureza, a afromineiridade convida a reconhecer o híbrido como marca de uma resistência ancestral e de uma criatividade forjada pela confluência. Em Minas Gerais, a presença bantu deixou rastros em linguagens rituais e formas de organização: irmandades de Nossa Senhora do Rosário que elegem reis e rainhas “do Congo”; festas de coroação e cortejos com chefias, contramestres e embaixadas; cantos responsoriais e toques de percussão que ordenam o passo e a hierarquia; práticas de cura e consulta que recordam antigos calundus; e um léxico devocional que aproxima santos de forças relacionadas à água, à mata, ao ferro e à fertilidade.

Desde o período colonial, essas tramas foram se compondo com o catolicismo local, não como simples disfarce, mas dentro daquilo que estamos entendendo aqui como confluência: santos acolhidos em irmandades negras passam a operar em domínios que, para muitos congadeiros, dialogam com Nzambi, Dandalunda, Nkosi e outras potências. As primeiras narrativas sobre “reinado”, “côrte” e “promessa” em Minas já nascem, portanto, como um saber da encruzilhada, resultado da agência de grupos bantu que, ao reorganizarem parentesco, trabalho e culto em solo mineiro, produziram uma gramática própria de memória, autoridade e devoção.

Dos calundus aos candomblés: sistemas de crenças afro-mineiros como estratégias de resistência e ressignificação

Nos séculos XVII e XVIII, temos os primeiros registros dos calundus, práticas de cuidado espiritual que incorporam ritos oriundos do continente africano a outros forjados no território brasileiro. Enquanto ação de cuidado do corpo e do espírito, o calundu era organizado em torno de um líder espiritual, abarcando uma ampla gama de cerimônias que incluíam elementos bantu-congo, indígenas e católicos, apresentando uma rica mistura de atabaques, transe mediúnico, banhos de ervas, uso de trajes e indumentárias específicas, rituais que envolviam o corte de animais, entrelaçados como a presença de símbolos católicos, como cruzeiros, crucifixos, hóstias, anjos e santos (SILVA, SILVA, 2010).

Nos séculos XVII e XVIII, multiplicam-se nas vilas do ouro e nos caminhos do sertão mineiro os registros de calundus. Conduzidos por especialistas reconhecidos (muito frequentemente chamados de calunduzeiros/as), esses rituais podiam envolver adivinhação, benzeções, cantos, danças marcadas por toques de tambor, estados de transe, defumações, banhos e resguardos de ervas, oferendas e, em alguns casos, sacrifícios de animais; tudo isso em diálogo com sinais e narrativas do catolicismo local — promessas, ex-votos, invocações a santos — e com recursos terapêuticos indígenas. O calundu foi uma tecnologia social da mistura, sensível às doenças e aflições do cativo, às tensões do garimpo e às disputas do cotidiano colonial.

A circulação desses serviços espirituais desenhou redes transversais de prestígio. Havia calunduzeiros reputados em arraiais e freguesias inteiras, procurados por cativos, libertos e também por brancos em busca de cura, proteção, sucesso nas partidas de ouro ou solução para conflitos domésticos. Esse reconhecimento público convivia com regimes de vigilância: autoridades civis e eclesiásticas alternavam tolerância prática (quando o ritual “funcionava” como pacificador de tensões) e repressão, sobretudo quando havia denúncia de “feitiçaria”, dano a terceiros ou concorrência com o monopólio sacramental. Mesmo assim, o calundu persistiu como espaço de autoridade religiosa africana, reorganizando parentescos e alianças, e fornecendo um repertório que mais tarde irrigaria congados, reinados e, em outras regiões, terreiros de “nação angola” e casas de caboclo. Em Minas Gerais, portanto, ele ajuda a explicar como se teceu uma cultura afro-mineira que articula cura, política e memória sob o signo da confluência.

A pesquisa de Silveira (2006) destaca a importância dos calundus dos quais participavam amplamente pessoas oriundas da região da África Central, abrangendo países como Angola, Chade, Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa, Camarões, Gabão, Guiné Equatorial, São Tomé e Príncipe, e República Centro-Africana. Neste contexto, um calundu que se destacava como pilar fundamental desta tradição estava localizado em Minas Gerais, liderado pela sacerdotisa Luzia Pinta, angolana que atuou nas proximidades da Vila Sabará entre 1720 e 1740.

Luzia Pinta, nascida na cidade de São Paulo de Luanda, em Angola, era filha de mãe angolana e pai congolês. Teria sido batizada ainda em território africano e iniciada no culto aos inquices *já no Brasil. Era uma sacerdotisa que, de acordo com relatos, incorporava antepassados curadores e os inquices bantu* Nzazi e Kaiango. Reconhecida como calunduzeira, curandeira e adivinhadeira, sua atuação em Sabará teve fim quando atravessou novamente o Atlântico, mas desta vez levada a Lisboa pela Inquisição, acusada do exercício de feitiçaria.

O Calundu de Luzia Pinta não foi o único registrado em Minas Gerais, porém suas evidências mais detalhadas, em virtude do procedimento da inquisição à qual foi submetida, permitem re-

construir um pouco do que era sua atuação. Algo que chama atenção é que o Calundu de Mãe Luzia reunia o diálogo com os espíritos ancestrais detentores do domínio da cura, chamados hoje, em tradições como a Umbanda, de entidades, o conhecimento da terra, da flora e da fauna brasileiras, expresso através das curas promovidas pelas folhas deste país, e os cultos aos inquices, divindades trazidas da África Central.

Essa confluência está presente na constituição da grande parte das casas de matriz africana do estado de Minas Gerais do presente: nos terreiros de Umbanda, religião em que são cultuadas entidades de características marcadamente brasileiras (pretos-velhos, caboclos, exus, malandros, caboclos, marinheiros, entre outros), no Omolocô/Omoloko, culto no qual há aproximação entre as entidades e os inquices, com grande variação entre o modo como a prática é feita de uma casa para a outra, e nos próprios candomblés, sejam eles da nação jeje, ketu/nagô ou angola.

Realizando aqui um salto temporal, vemos que a *década de 1960 testemunhou a fundação dos dois terreiros de Candomblé mais antigos do estado* de Minas Gerais: em 1966, a Cabana Nossa Senhora da Glória, chamada hoje de Nzo Kuna Nkos'i, antes destinada ao culto da umbanda, que passa a se tornar uma casa de Candomblé Angola Moxicongo, a partir do plantio do fundamento e da iniciação do seu fundador por uma sacerdotisa do Terreiro Bate-Folhas, de Salvador; anos antes, em 1964, foi fundada uma casa de ketu, o Ilê Wopo Olojukan, por Carlos Ribeiro da Silva (1933-1997), baiano conhecido como Carlos Olojukan. Este último foi tombado como patrimônio cultural da cidade de Belo Horizonte, destacando a importância histórica desses espaços na preservação da diversidade religiosa afro-brasileira.

Cabe ressaltar que, se por um lado as duas casas de axé mais antigas de Minas Gerais, institucionalizadas, relacionam-se com terreiros da cidade de Salvador, reconhecida como o locus da autenticidade da religião, o culto à espiritualidade estava presente em território mineiro muito antes disso, através dos calundus e das casas de Umbanda, muitas vezes mantidas em segredo, escondidas nas fazendas cravadas nas montanhas de Minas.

Os terreiros de Candomblé, Umbanda e os também os Reinados são espaços de culto à ancestralidade e à natureza através de um complexo conjunto de valores, saberes e fazeres que mantêm vivas as tradições herdadas dos ancestrais africanos por meio da transmissão oral às novas gerações. Com as práticas culturais cotidianas, com o uso de línguas africanas empregadas nos cânticos e versos, pelos instrumentos e ritmos, na comida votiva, nos valores que são ensinados e praticados: os terreiros são repositórios culturais de onde advêm elementos que povoam o nosso dia a dia, a cultura do nosso país e as práticas populares cotidianas. Abordaremos a seguir a religiosidade afro-mineira através dos pés e dos cantos dos congadeiros.

Catolicismo negro em Minas Gerais e as festividades de Nossa Senhora do Rosário e Congada como espaços de resistência

O Congado ou Reinado assume uma posição proeminente no cenário religioso e cultural de Minas Gerais, despertando considerável interesse acadêmico, que resulta num grande número de pesquisas sobre o tema. O estado de Minas Gerais é o território onde mais se concentram guardas e bandas das manifestações do Congado atualmente, estando presente em mais de quatrocentas cidades mineiras, apresentando-se como a manifestação mais expressiva do estado, onde homens e mulheres negras, em grande maioria, vivem sua ascendência cultural e sua ancestralidade rememorando as resistências dos africanos escravizados em solo mineiro.

As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário (e de santos “negros”, como São Benedito e Santa Efigênia) são confrarias formadas majoritariamente por pessoas negras, cativas, libertas e, depois, livres, que articulam devoção, governo ritual e redes de ajuda mútua. Do ponto de vista institucional, funcionam por estatutos, eleições de cargos (juizes/as, reis e rainhas, tesoureiros/as, procuradores/as), arrecadação de esmolas e “caixas” para socorros materiais (alforrias, enterros dignos, adocimentos, disputas judiciais, peregrinações, manutenção de capelas e imagens). Do ponto de vista ritual, organizam festas, novenas, promessas e cortes (reinado, embaixadas, ladainhas, levantes), nas quais se performam hierarquias, memórias e vínculos de parentesco e compadrio.

Não há regularidade única nem “modelo” obrigatório. Em muitos lugares, a Irmandade do Rosário sustenta guardas (ou bandas) de Congo, Congo de Ouro, Moçambique, Catopés etc.; em outros, guardas e bandas existem de forma autônoma, com calendário, chefias e repertórios próprios, sem subordinação direta a um “congado” estruturado. Essa plasticidade organizativa é constitutiva: há festas com coroação de Reis do Congo, outras apenas com procissão e leilões; há irmandades que contam bandas civis, outras que preservam apenas o canto responsorial; em certas cidades, o reinado é anual; em outras, quinquenal, por promessa ou por devoção familiar.

No sistema cosmológico que se forma ao redor desses santos negros, coexistem e se entrecruzam. As marujadas dramatizam viagens, batalhas e travessias do mar, articulando devoção e memória de trabalho; os catopés destacam corte, disciplina e passos marcados, muitas vezes cumprindo votos específicos; os caboclos remetem aos “donos da terra” e a potências das matas e das águas, trazendo protocolos de respeito ao território. Em certas festas, todos esses coletivos compartilham a cena com Reis e Rainhas do Rosário, compondo um mosaico de performances, insígnias, cores e sonoridades que organizam pertencimento, cura e justiça. Assim, as Irmandades do Rosário constituem espaços históricos de autonomia negra, onde fé, cuidado e política se tramam em arranjos diversos, sempre situados, móveis e negociados.

Edmilson Pereira e Nubia Gomes (2000) apontam que o registro inicial das manifestações de coroações de reis congo em Minas Gerais remonta aos anos de 1705 a 1706, através de André João Antonil. Ao descrever os costumes e culturas durante o período colonial, Antonil documenta as coroações de reis negros em festas dedicadas à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no território mineiro, marcando o início das celebrações do Congado na região. Silva (2017) destaca a fundação da primeira irmandade negra devotada a Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, por volta de 1704, na Vila de Serro (atual cidade de Serro). Ouro Preto, conhecida na época como Vila Rica, testemunhou a formação de uma irmandade no distrito de Cachoeira do Campo em 1711. Além dessas, ao redor do estado, grupos autônomos de Congado começaram a surgir, não necessariamente vinculados a irmandades.

A atual Ouro Preto ganha importante relevância na mítica do Reinado em virtude da história de Chico Rei. São diversas as narrativas em torno desse personagem, no entanto a mais recorrente afirma que ele era um líder e rei bantu-congo, capturado pelos portugueses e trazido para Minas Gerais como escravizado na época da mineração de ouro. De acordo com o mito, ele teria conseguido comprar sua própria alforria e a liberdade de diversos outros africanos, utilizando o ouro que descobriu nas minas. A mina seria a da Encardideira, hoje ponto turístico na cidade. O Congado seria então uma festa feita pelos escravizados em homenagem e lembrança a Chico Rei. A trajetória do personagem é também muitas vezes associada à construção da Igreja de

Santa Efigênia dos Pretos em Ouro Preto, que teria sido erguida como uma forma de agradecimento as deidades africanas pelos sucessos na mineração de ouro.

Além da narrativa de Chico Rei, o surgimento do congado está atrelado ao mito de retirada de Nossa Senhora do Rosário do mar e sua condução ao altar pelos negros, através de cantos e danças. Existem algumas variações regionais: enquanto em Belo Horizonte e região metropolitana Nossa Senhora surge no mar, na zona oeste de Minas ela aparece no alto da mata ou à margem de uma lagoa. Em Goiás, ela aparece numa gruta de pedra ou no deserto (Couto, 2014).

Segundo Leda Martins (2003), apesar das variações em torno da aparição, próprias dos processos de transmissão oral, em todas as narrativas três elementos estão presentes: a situação de repressão vivida pelo negro escravo; a reversão simbólica dessa situação, uma vez que a santa somente atende ao chamado dos negros; e a instituição de uma hierarquia e de outro poder mítico. Ou seja, o ponto convergente em todas as narrativas é a identificação da santa com o sofrimento do povo negro através do atendimento de seu chamado. É para Nossa Senhora do Rosário que os devotos cantam, tocam e dançam. Além dela, os antepassados escravizados e os santos negros, como São Benedito e Santa Efigênia, são também reverenciados.

Em quase todas, a imagem é “intransportável” por senhores, clero ou autoridades: o andor não se move, a corda arrebenta, a canoa não desliza, até que negros e negras a ergam com canto e passo marcado. O lugar da aparição — mar, mata, lagoa, pedra, deserto — é sempre uma fronteira (entre terra e água, claro e escuro, povoado e sertão), espaço liminar que, ao ser atravessado pela guarda, autoriza o reinado: funda-se o direito de conduzir a santa, ocupar ruas, eleger reis e rainhas, cumprir promessas. A cada festa, a cena se reencena: busca, encontro, condução e entronização, reafirmando que a santa ouve primeiro quem canta do lado de baixo da história. Ao mesmo tempo, as variações regionais territorializam a devoção (marujadas em áreas ribeirinhas, cortejos mais “de mata” no oeste mineiro, narrativas de gruta no Centro-Oeste), e justificam precedências locais, qual guarda “puxa” a procissão, quem coroa, quem paga a festa, costurando memória de sofrimento, milagre e autoridade ritual em um mesmo enredo.

A partir de Glaura Lucas (2002), o congado pode ser entendido como uma forma luso-afro-brasileira de devoção que nasce do encontro entre a difusão, pelo catolicismo português, do culto a Nossa Senhora do Rosário e a capacidade de reinvenção de populações negras no Brasil. A Igreja oferece o calendário, as imagens, as irmandades e a gramática litúrgica básica; as comunidades negras moldam o culto e a festa com recursos próprios: eleição de reis e rainhas, organização de guardas (Congo, Moçambique, Catopés, Marujada), cantos responsoriais, “embaixadas” poéticas, promessas e pagamentos, coreografias que ordenam a hierarquia e uma economia ritual que envolve esmolas, leilões, patrocínios e prestações de contas. Desse arranjo resulta uma festa que é, ao mesmo tempo, procissão e cortejo, missa e reinado, catolicismo e política negra.

Já Leda Maria Martins (1997) propõe ver o Reinado como devoção a santos católicos por meio de uma gnose africana: uma forma de conhecer que se transmite no corpo, na música-dança, no segredo, na temporalidade cíclica da promessa e do cumprimento. Nessa chave, os santos podem ser compreendidos como operadores de mundo ativados por cantos, toques e insígnias; a festa não “adiciona” elementos africanos ao catolicismo, ela reconfigura o culto em linguagem afro-atlântica, na qual se encenam memória, autoridade e justiça. Assim, Glaura Lucas evidencia a arquitetura histórica do congado (instituições, circulação atlântica, repertórios), enquanto Leda Martins ilumina sua epistemologia performativa — o modo como a celebração

africanizada de Rosário, São Benedito e Santa Efigênia produz saber, pertença e governo ritual nas comunidades negras.

Para Marina de Mello e Souza (2002), a devoção dos negros à Nossa Senhora do Rosário se deu ainda na África, com o processo de conversão da elite congoleza ao cristianismo. O contato dos portugueses com o reino do Congo aconteceu a partir do século XV, por intermédio da busca de metais preciosos, de novas aberturas de comércio e da disseminação da fé cristã. No entanto, essa conversão é definida por Souza (2002, p. 66) como a “institucionalização de um mal-entendido”, em que cada povo lia a realidade conforme suas concepções de mundo. Embora alguns conceitos análogos tenham sido tomados como idênticos, os ritos católicos eram lidos a partir dos códigos da nação congoleza. Os estudos de Marina Mello Souza (2006), vão na mesma direção de José Ramos Tinhorão (2012) que destacam como elementos fundamentais as reminiscências hierárquicas das coroações de reis negros no Reino do Congo até as expressões imagéticas que conectam acontecimentos mítico-religiosos à matriz africana e à devoção católica.

Tinhorão relata o batismo de reis e chefes africanos da etnia banto, sendo o Mani Soyo, rei da província de Soyo no Reino do Congo, o primeiro a ser batizado no catolicismo. O Manicongo, Muemba Nzinga, líder supremo do Reino do Congo, também passou pelo batismo, adotando o nome Afonso I e proclamando-se irmão do rei de Portugal (Tinhorão, 1988). Esse evento marcou o início de uma série de batismos de cargos hierárquicos e reis do Reino do Congo na religião católica.

Essa dinâmica de batismos e a incorporação da cultura católica europeia não pretendem diminuir as relações de poder implícitas nas relações coloniais, mas evidenciam a presença das práticas religiosas no contexto banto, como também revelam um intrincado entrelaçamento entre as hierarquias africanas e os rituais católicos. As coroações de reis negros no Reino do Congo, agora permeadas pela iconografia e simbologia católicas, estabeleceram uma base para as expressões imagéticas, simbólicas e performáticas presentes nas manifestações do Congado. Segundo Martins, em território brasileiro, “na ausência de sua sociedade original, onde os reis tinham a função de liderança, os negros passaram a ver, nos ‘reis do Congo’, elementos intermediários para o trato com o sagrado” (Martins, 1997, p. 33).

Seguindo esse argumento, vemos que a mestiçagem católica não se produz apenas “aqui”, como adaptação forçada ao mundo senhorial: ela já estava em curso “lá”, na África centro-ocidental, desde o século XVI, com missionários atuando entre povos do antigo Kongo e de Angola e com o desenvolvimento de formas africanas de catolicismo. Esse pano de fundo ajuda a entender por que as coroações de reis do Congo circularam com tanta força no Brasil e por que eram percebidas de modos distintos por negros e senhores, ora toleradas, ora reprimidas, ao mesmo tempo remetendo a chefias e ritos de entronização africanos e, para as elites, a uma imaginação imperial cristã.

Ao nível da materialidade devocional, a “popularização” dos santos por comunidades negras revela continuidades semânticas com a gramática dos inquinces e do ofício dos *nganga*: objetos-mediadores que vinculam este mundo ao além e condensam poderes específicos. Não se trata de “disfarces” de orixás ou simplesmente de sincretismos mecânicos, mas de traduções ativas em que as imagens católicas podem funcionar como equivalentes operatórios do inquince.

Ao considerarmos o congado como uma prática do catolicismo negro, não ressaltamos apenas uma relação de subserviência das pessoas escravizadas diante da opressão do colonizador-branco-católico, que via no culto aos santos católicos uma brecha a partir de uma expressão de

obediência. Buscamos ressaltar também de que modo os escravizados enegresceram o catolicismo, seja incorporando práticas trazidas do continente africano, seja traçando diálogos entre os santos católicos e as divindades iorubanas, bantu ou jeje. Afinal, como afirma Soares (2016, p. 62) “cultuar Nossa Senhora do Rosário e Dandalunda *não é criar uma síntese entre elas, mas cultuá-las justamente na tensão de suas diferenças*”.

Neste ponto, é importante ressaltarmos as relações entre o congado e as religiões de matriz africana, pouco explicitadas pelos pesquisadores que abordam a temática. Dalva Soares (2016), em sua tese de doutorado, resalta que a maior parte dos congadeiros que ela entrevistou em sua pesquisa sobre a capitã Pedrina, afirmam de forma veemente serem católicos, apesar de cantarem e tocarem para pretos-velhos, seus ancestrais. Porém, outras pessoas, assim como a própria capitã, assumem de forma mais explícita esse trânsito. Ela elabora, inclusive, uma hierarquia entre os orixás e os ancestrais congadeiros, em que as crenças não se entram em conflito, tampouco são similares, mas confluem. Nesse caso, a inquice Dandalunda *não é Nossa Senhora da Conceição, mas Nossa Senhora pode atuar com a força desta inquice*.

Desta forma, em vez de escolher entre “catolicismo negro” ou “religião de matriz africana”, vale deslocar o foco para a forma como os próprios praticantes administram pertencças múltiplas. Muitos congadeiros afirmam-se católicos e, ao mesmo tempo, reconhecem vínculos de cuidado com ancestrais e com potências africanas — não como fusão, mas como convivência regulada por hierarquias locais. Assim, a relação entre santos, inquices e orixás é pensada pelos agentes de maneira pragmática: cada um opera em domínios específicos, e as colaborações entre essas forças não eliminam suas diferenças.

Essa perspectiva ganha coerência quando lembramos que experiências africanas de cristianismo se formaram desde cedo no Atlântico centro-ocidental. Ao chegarem ao Brasil, elas foram retrabalhadas por populações escravizadas dentro de estruturas como irmandades e festas de coroação, onde se produziram lideranças, regras de convivência e pedagogias coletivas. O resultado é um campo ritual capaz de negociar, com as autoridades, espaços de legitimidade — ora encontrando tolerância, ora enfrentando controle — sem abrir mão de lógicas próprias de organização e memória.

Conclusão

O que chamamos aqui de catolicismo negro designa um campo histórico de invenção e agência no qual festividades, irmandades e devoções articulam códigos católicos com repertórios africanos e afro-diaspóricos. Em Minas Gerais, celebrações como aquelas que integram as festividades em louvor a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia *não disfarçam tradições africanas, mas atualizam, em público, uma gramática própria. Como mostra Leda Maria Martins, esses rituais instauram uma cena em que coroas, promessas, embaixadas e cantos compõem pedagogias de pertença e de ética comunitária*, formas de conhecimento encenadas sob a marca da travessia.

A leitura pela confluência de Antônio bispo ajuda a nomear esse funcionamento: não há fusão niveladora, e sim coexistência negociada de mundos. As festas do Rosário mostram religiões dialogando sem se dissolverem, pois, a eficácia dos santos e das potências afro-cosmológicas (orixás, inquices, encantados) é pensada pelos próprios praticantes em domínios específicos. Tal dinâmica reforça identidades coletivas, amplia repertórios de cuidado e cria

zonas de tradução capazes de sustentar alianças e produzir reconhecimento público em contextos por vezes hostis.

Rubens da Silva e Mônica Barros (2002) advertem que essa oscilação nas análises sobre o congado, ora como prática do catolicismo negro, ora como religião de matriz africana, sugere a necessidade de investigações empíricas mais cuidadosas, de modo a compreender melhor tal fenômeno religioso. Consideramos que a advertência destes autores aponta para um programa de pesquisa: em vez de decidir de antemão se o congado “é” catolicismo negro ou religião de matriz africana, cumpre segui-lo onde ele acontece e como é definido pelos próprios agentes. Do ponto de vista metodológico, isso pede estudos situados, atentos aos itinerários de pessoas e ideias, às decisões rituais e às formas como capitães, rainhas e mestres interpretam tensões entre devoções. Em vez de forçar sínteses, interessa observar como os praticantes classificam conflitos, definem prioridades e constroem autoridade. Investigações comparativas entre regiões e linhagens de Congado podem mostrar variações importantes nesse arranjo, evitando rótulos apressados e permitindo compreender por que, em muitos contextos, a confluência entre catolicismo e matrizes africanas aparece como horizonte de ação — e não como contradição a ser resolvida.

Ao insistir nessa via, deslocamos a “supremacia nagô” como chave única de leitura e re-colocamos a centralidade das matrizes banto-congo na história afro-mineira: irmandades do Rosário, coroações e calundus tecem, desde o período colonial, um horizonte no qual santos, reis do Congo e divindades-natureza como Nzambi, Dandalunda, Matamba organizam práticas e sentidos. Em vez de déficit de pureza, vemos traduções, arranjos e hierarquias que respondem a pressões coloniais, à vida do trabalho e às expectativas devocionais de comunidades negras.

Podemos explicitar a filosofia da encruzilhada como um regime de pensamento que recusa binarismos (puro/misturado, sagrado/profano, África/Brasil) e opera pela lógica das sobreposições, travessias, escutas cruzadas. A encruzilhada não é indecisão; é um dispositivo epistemológico onde diferenças se encontram sob protocolos de respeito e reciprocidade, produzindo conhecimento situado. Nela, tradução não apaga origem: faz caber mais de um mundo na mesma cena — como ocorre nas festas do Rosário, em que cortejo, missa e reinado não se anulam, antes co-produzem sentido. Tomá-la como operador analítico implica admitir fricção como método (conflitos, negociações, ajustes), valorizando a agência de quem vive essas práticas como autores de teoria, e não apenas como “fontes”.

Por fim, ressaltamos que a religiosidade afromineira é menos um “caso de sincretismo” e mais um laboratório de mundo, onde comunidades negras reelaboram respostas rituais e políticas ao longo do tempo, afirmando diferenças e construindo futuras convivências. Investigações atentas a variações regionais, linhagens de reinado e circuitos de cura podem aprofundar esse quadro, consolidando um entendimento que faça jus à densidade histórica e à potência formativa dessas práticas.

REFERÊNCIAS

- COUTO, Edilece Souza. Viver e morrer entre irmãos: as irmandades e ordens terceiras de Salvador-BA. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 6, n. 18, p. 7-23, 2014. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/22831/12832>. Acesso em: 8 fev. 2024.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. São Paulo: Graal, (1988)2012.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: EdUSP, 1995.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras raízes mineiras**: os Arturos. Belo Horizonte: Mazza, 2000.
- LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. **ArtCultura**, v. 6, n. 9, p. 1, 2004. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/1370/1240>. Acesso em: 11 fev. 2024.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário**: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>. Acesso em: 15 fev. 2024.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, v. 2, n. 2, p. 189-220, 1954.
- SANTOS, Amanda Melissa dos. **O Grande Anganga Muquixe Chico Rei**: a presença do mito negro no Reinado do Alto da Cruz e nas escolas de Ouro Preto/MG. Mariana, 2019. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Ouro Preto. Disponível em: https://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/11740/1/DISSERTAÇÃO_GrandeAngangaMuquixe.pdf. Acesso em: 14 fev. 2024.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- SILVA, Paula Maria Fernandes da; SILVA, José Antonio Novaes da. O histórico das religiões afrobrasileiras: do calundu à umbanda. **Anais do evento**. Campina Grande: UFCG, 2010. p. 2047-2056. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/34268>. Acesso em: 15 fev. 2024.
- SILVA, Rubens Alves da; BARROS, Mônica do Nascimento. O mundo mágico religioso do Congado e suas tramas sincréticas. **Cadernos CEAS**, n. 197, p. 63-78, 2002.
- SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- SOARES, Dalva Maria. **“Muita religião, seu moço!”**: os caminhos de uma congadeira. Florianópolis, 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/168273/341084.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n. 28, p. 125-146, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21046/13643>. Acesso em: 10 fev. 2024.
- TINHORÃO, José Ramos. **Música popular de índio negros e mestiços**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil**: cantos-danças-folguedos, origens. São Paulo: Art, 1988.
- TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.