

# As ecologias de Ngoma: a vida multiespécie do Candombe do Açude

**Emmanuel Duarte Almada**

Kaipora - Laboratório de Estudos Bioculturais, UFMG - Unidade Ibirité

**Flávio José dos Santos (Mestre Cuta)**

Quilombo do Açude , Secretaria de Cultura de Santana do Riacho

**Shirlene Sabina dos Santos (Mestra Chia)**

Quilombo do Açude, Articulação Embaúba de Parteira, Raizeiras e Benzedeiças da Região Metropolitana de Belo Horizonte

---

**1** O presente texto apresenta parte dos resultados da pesquisa de doutorado do primeiro autor, realizada junto à Comunidade do Açude, entre 2019 e 2012, no Programa de Pós Graduação em Ambiente e Sociedade NEPAM/UNICAMP. A pesquisa contou com apoio da FAPESP, por meio da concessão de bolsa de doutorado (Processo: 10/01466-5).

## **As ecologias de ngoma: a vida multiespécie do Candombe do Açude**

### **Resumo:**

Nos mundos afrodiaspóricos da Américas, os tambores, seus sons e formas produzem e refazem alianças entre humanos e mais que humanos. Os povos de origem banto que aqui chegaram, vieram acompanhados de seus ngomas, seus tambores ancestrais. Feitos de elementos vegetais, animais e minerais, os tambores expressam uma vida multiespécie produtora de relações que constituem o que chamamos aqui de *ecologias de ngoma*. Neste texto, buscamos pensar e apresentar o candombe do Quilombo do Açude (MG) enquanto expressão de uma ecologia afrodiaspórica. Os tambus, versos, danças e seres que participam do candombe conformam formas próprias de aquilombamento, em que a alegria e a festa tornam-se táticas contracoloniais de liberdade. As *ecologias de ngoma* do candombe testemunham a diversidade das formas afrodiaspóricas de habitar a Terra e fazer mundos frente ao poder e a ordem coloniais.

**Palavras-chaves:** Serra do Cipó; Congado; Povos Bantos.

## **Las ecologias de ngoma: la vida multiespecie del Candombe do Açude**

### **Resumen:**

*En los mundos afrodiaspóricos de las Américas, los tambores, sus sonidos y formas producen y rehacen alianzas entre humanos y más que humanos. Las personas de origen bantú que llegaron aquí, lo hicieron acompañadas de sus ngomas, sus tambores ancestrales. Hechos de elementos vegetales, animales y minerales, los tambores expresan una vida multiespecie que produce relaciones que constituyen lo que llamamos ecologías ngoma. En este texto, buscamos pensar y presentar el candomblé del Quilombo do Açude (Minas Gerais, Brasil) como expresión de una ecología afrodiaspórica. Los tambus, versos, bailes y seres que participan del candomblé constituyen formas de aquilombamento, en las que la alegría y la celebración se convierten en tácticas contracoloniales de libertad. Las ecologías ngoma del candombe dan testimonio de la diversidad de formas afrodiaspóricas de habitar la Tierra y crear mundos frente al poder y el orden colonial.*

**Palabras clave:** Serra do Cipó; Congado; Pueblos Bantúes.

## **Ngoma ecologies: the Candombe do Açude's multi-species life**

### **Abstract:**

*The drums, their sounds and shapes produce and remake alliances between humans and more than humans in the Afrodiasporic worlds of the Americas. The people of Bantu origin who arrived here came accompanied by their ngomas which are their ancestral drums. They are made of plant, animal and mineral elements and express a multispecies life that produces relationships. That constitute what we call here ngoma ecologies. In this text, we think and present the candombe of Quilombo do Açude (Minas Gerais, Brazil) as an expression of an Afrodiasporic ecology. The tambus, verses, dances and beings that participate in candombe constitute forms of marronage in which the happiness and the celebration become counter-colonial tactics of freedom. The ngoma ecologies of candombe bear witness to the diversity of Afrodiasporic ways of inhabiting the Earth and creating worlds in the face of colonial power and order.*

**Keywords:** Serra do Cipó; Congado; Bantu Peoples.







## Ngoma em diáspora

Para a maioria das comunidades afrodiáspóricas que se constituíram no Brasil como resultado de séculos do sistema colonial de escravidão, os tambores desempenham papel central na produção de seus mundos (SLENES, 1992). Longe de serem apenas instrumentos percussivos, os tambores, em toda sua diversidade sonora e material, são seres que habitam e produzem os territórios com os humanos, rios, florestas, cerrados, animais, santos e orixás. Seja nos terreiros, favelas, rodas de samba, blocos de carnaval, reinados e quilombos, a vida dos tambores tem caráter cosmogônico, tecendo e reestabelecendo alianças entre os vivos, os mortos, o presente e o passado escravista. A encruzilhada de seres que constituem e tensionam a existência dos tambores pode ser entendida, nos termos propostos por Felipe Sússekind (2018), como uma *vida multiespécie*, produtora do que chamamos aqui de *ecologias de ngoma*.

Feitos de elementos derivados de árvores, animais e minerais, os tambores são, do ponto de vista das comunidades afrodiáspóricas, seres vivos em plenitude, capazes de se comunicar e exigindo, pois, dos humanos com os quais se relacionam, uma série de condutas e cuidados na vida cotidiana. Esses preceitos presentes desde a fabricação dos tambores até os ritos e/ou iniciações de seus tocadores, estão presentes em vários povos bantos do território africano, de onde foram trazidos grande parte dos negros escravizados que aqui chegaram. Dentre os bantos africanos, os tambores recebiam a denominação de *n'goma*, um termo que também se estendeu às celebrações, danças e práticas musicais (SILVA, 2018; SLENES, 1992; ARAÚJO 2017).

Em um relato da cosmogonia banto, compartilhado por Luiz Antônio Simas (2019), torna-se evidente o papel do tambor no ordenamento dos mundos afrodiáspóricos. Zambiapungo se sentia triste, cansado e solitário. A seu pedido, diversos inquices, voduns e orixás tentaram alegrá-lo, mas sem sucesso. Apenas Zaze, o dono do fogo, foi capaz de curar a tamanha tristeza do grande criador. *“Zaze [...] consultou o oráculo e imolou um bode branco em sacrifício. [...] Zaze, em seguida, aqueceu a pele do bode na fogueira. Ainda com o fogo, tornou oco o pedaço de um tronco seco da floresta. Sobre uma das extremidades do tronco oco, Zaze esticou a pele do animal e inventou Ingoma – o tambor. O tambor, filho de Zaze, é o pai do nosso povo”* (SIMAS, 2019, p.125-127). Ingoma atravessou a grande calunga junto a milhões de negros escravizados e ao longo destes séculos, nos terreiros, roças e matas, seus sons aliviaram o banzo que marca os corpos e territórios negros em diáspora.

Em território brasileiro, as tradições do tambor banto se transformaram, tecendo formas de vida e comunidade tão diversas como as do candomblé, os batuques, o tambor de crioula, o jongo, o carimbó, as congadas, folias, reisados e por fim, o candombe mineiro, tema central deste trabalho. Segundo Maria do Rosário Gomes da Silva (2018), o candombe mineiro deriva-se das chamadas *festas de negros*, ou *festas de terreiro* (TINHORÃO, 2008), realizadas pelos negros nas fazendas, geralmente em dias de festas de santo e períodos de colheita (ver SILVA, 2018; JANCSÓ & KANTOR, 2001)<sup>2</sup>. Nesta perspectiva, o candombe poderia ser entendido como

---

**2** “Ademais, contingências peculiares à escravidão rural contribuía para que devoção e diversão entre escravos tendessem naturalmente a se articular num evento único. Estando eles sob a mira constante dos feitores das fazendas e sendo proibida qualquer forma de reunião fora das horas de folga permitidas, parece lógico que se concentrasse no momento festivo do batuque toda a vivência social que lhes era negada no dia-a-dia de trabalho árduo. Realiza dos nos sábados à noite, em vésperas de dias santos ou marcando o final das colheitas, essas reuniões de cativos deviam, portanto, condensar diferentes atividades sociais, mediadas, como ocorre na África tradicional, pela via artística do canto, da dança e do tambor. Traços de uma pluralidade de situações comunicativas manifestam-se ainda hoje na poética do jongo do Vale do Paraíba e do candombe mineiro, cujo repertório divide-se em categorias funcionalmente definidas crônica social, louvação religiosa, desafio, etc. (JANCSÓ & KANTOR, 2001, p. 859-860)



uma manifestação autônoma e singular da diáspora do tambor banto, embora seja também frequentemente descrito como um dos elementos dos reinados, como o pai de todas as guardas de congado (LUCAS, 2011a, 2011b; PEREIRA, 2005, MARTINS, 2021). Neste trabalho queremos nos atentar às ecologias afrodiáspóricas produzidas pelos tambores do candombe mineiro a partir das vidas e histórias tecidas entre humanos e mais que humanos no Quilombo do Açude, situado na Serra do Cipó, região central de Minas Gerais.

### “Ô viemo, viemo, viemo.. ô viemo da beira do mar..”

Quem passa pela MG-10 chegando ao distrito da Serra do Cipó, na divisa entre os municípios de Jaboticatubas e Santana do Riacho, região de destino turístico de grande relevância nacional e internacional, não suspeita que à sua margem esquerda, escondida a cerca de 500 metros, após um grande pasto vigiado por um enorme ipê-amarelo, vive uma das comunidades quilombolas guardiã de uma das manifestações mais ricas e belas da diáspora africana em terras brasileiras. A formação da Comunidade do Açude possui raízes no século XVIII, durante os ciclos do ouro e diamantes que marcaram e devastaram Minas Gerais. A região hoje conhecida como Serra do Cipó desempenhou um papel econômico fundamental nesse período, sendo local de passagem de tropeiros vindos de Diamantina, Ouro Preto, Curvelo, Rio de Janeiro. A então denominada Serra da Vacaria foi ponto de descanso e abastecimento desses trabalhadores, comerciantes e desbravadores. Nesses tempos de abundância, as vargens nas beiras do rio Cipó e seus afluentes eram tomadas por extensas plantações de arroz e as juntas de bois da raça crioula pé-duro aravam as roças de feijão e milho que abasteciam as fazendas da região. Outra marca história da região eram as grandes plantações de mamona (*Ricinus communis*), utilizadas para produção de azeite destinado à iluminação pública de grandes cidades como Ouro Preto e Diamantina. Centenas de negros escravizados, em sua maioria de origem banto, mantinham o trabalho nas fazendas e eram trazidos dos portos do Rio de Janeiro e registrados na comarca de Santa Luzia, município do qual faziam parte também as atuais Jaboticatubas e Santana do Riacho.

A Serra do Cipó compõe a porção sul da Cadeia do Espinhaço que se estende até o município de Jacobina, no sul da Bahia. Segundo dados arqueológicos, a ocupação indígena anterior à invasão europeia data de período entre 20.000 a 12.000 anos (PROUS 2000, REZENDE & PROUS 1991). Existem na região pelo menos 38 sítios arqueológicos em abrigos de formação quartizítica ou calcária com vestígios arqueológicos como restos orgânicos, ffigurações rupestres, quebra-cocos e afiadores. Segundo Barbosa & Schmitz (2008), a consolidação da área atualmente ocupada pelo bioma Cerrado, após as drásticas mudanças climáticas do pleistoceno, constituíram o cenário para a consolidação da chamada Tradição Itaparica. A ocupação do Cerrado teria ocorrido pela migração de populações das savanas colombianas seguindo o deslocamento da megafauna terrestre existente na época. Todavia, os vestígios de ocupação das áreas de Lagoa Santa e Serra do Cipó são mais antigos, referentes ao pleistoceno, não havendo ainda consenso sobre as origens migratórias das populações que aí se estabeleceram. Considerando o período mais recente, imediatamente anterior à chegada dos invasores europeus, a população indígena que habitava o cerrado mineiro era composta principalmente por povos do tronco linguístico Macro-Jê (ver RIBEIRO, 2006).

Até a segunda metade do século passado, a economia da Serra do Cipó era baseada nas atividades agrícolas e na criação de gado nas pastagens naturais, composta por diversas espécies de gramíneas e herbáceas nativas. Nas últimas três décadas a região da Serra do Cipó passou por profundas transformações decorrentes do estabelecimento de uma indústria do turismo



ecológico relacionada à implantação do Parque Nacional da Serra do Cipó (PARNA Cipó) nos anos 80 em uma área que abrange quatro municípios, sendo eles Jaboticatubas, Santana do Riacho, Morro do Pilar e Itambé do Mato Dentro. A implantação do PARNA Cipó implicou em sérias restrições ao uso das áreas para agricultura e criação de gado. Associado a chegada de dezenas de pousadas e intensificação do turismo, a comunidade abandona progressivamente as atividades agrícolas tradicionais, e mesmo aqueles que não migram para Belo Horizonte passam por um processo de urbanização de seus modos de vida, tal como a maioria das comunidades rurais do país. É nesse território ancestral em que as ecologias indígenas, marcadas nas paisagens e nos corpos de homens e mulheres sobreviventes do genocídio da conquista, encontraram-se com as ecologias afrodiáspóricas, com seus modos de plantar, colher, celebrar e festejar que permitiram a vida e caminhos de libertação em meio ao horror da escravidão.

## Quilombo candondombeiro

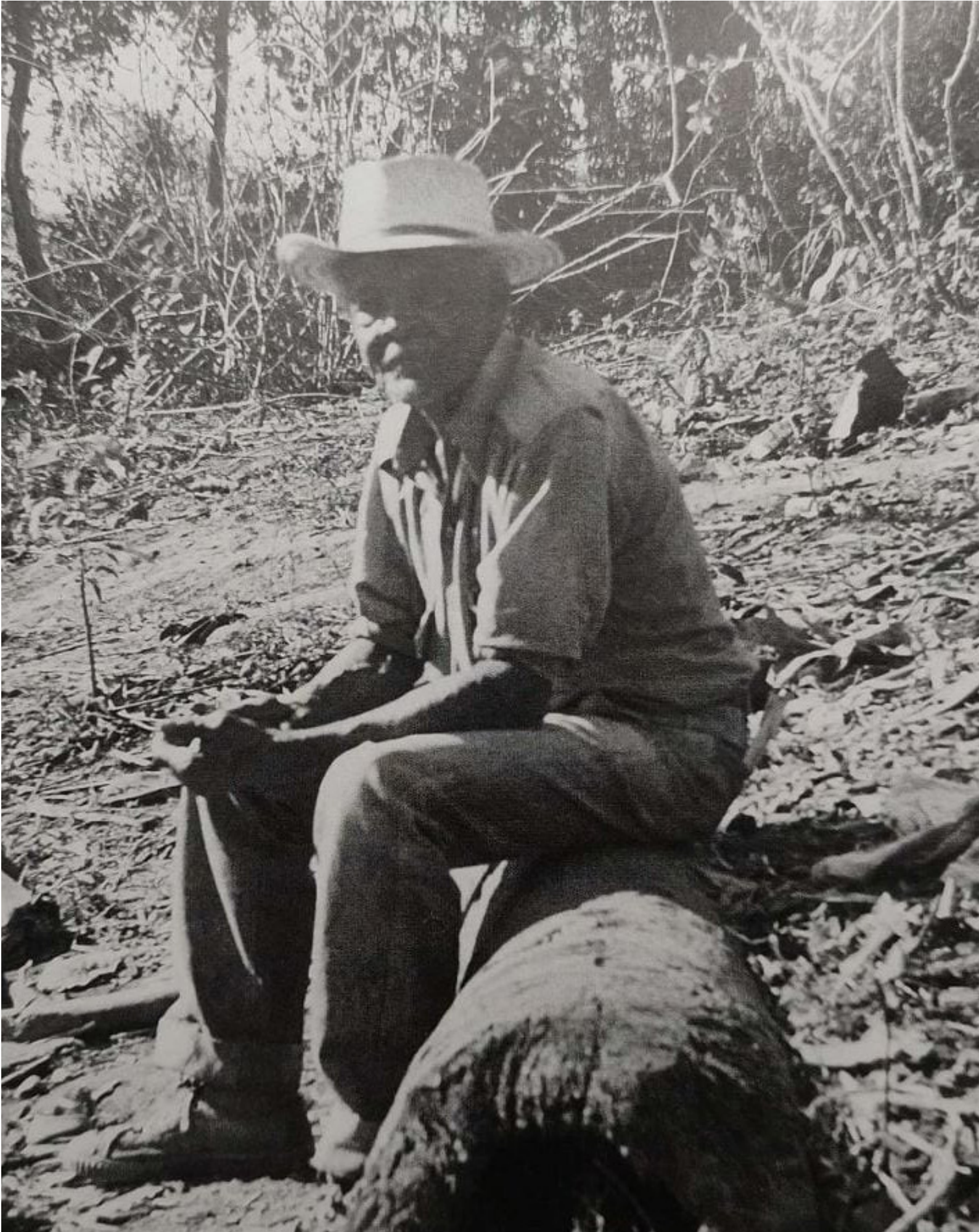
Descendentes de negras e negros escravizados da Fazenda Cipó, a principal e mais influente da região até o século XIX, a Comunidade do Açude é atualmente formada por cerca de 350 pessoas, distribuídas em 35 núcleos familiares aparentados. A comunidade, assim as demais da região, foi fortemente impactada e teve seus modos de vida afetados pela intensificação das atividades turísticas na região nos últimos trinta anos, especialmente após o asfaltamento da rodovia MG 010 em 1985. O avanço da urbanização, especulação imobiliária, mudanças de hábitos alimentares e aumento de violência são algumas das consequências da implementação da indústria do turismo na região.

A estrutura de parentescos se alicerça nas vidas e linhagens de três matriarcas: Dona Mercês, atualmente com 81 anos, Dona Vilma com 78 anos e Dona Geralda, falecida 2008 aos 71 anos (Figura 1). Além das famílias que vivem no Açude propriamente dito, pode-se dizer que a comunidade também possui um território urbano. Já há algumas décadas parte dos membros da comunidade vive em Belo Horizonte concentrados em uma mesma região da capital, no Bairro São Marcos, localizado próximo a uma das principais vias que dão acesso à saída da capital para a Serra do Cipó. Ao longo de todo o ano, mas especialmente em períodos de festas e celebrações, destacadamente o candombe, as famílias da capital retornam ao Açude, refazendo laços e memória, constituindo uma “comunidade trans-urbana”.



**Figura 1.** Matriarcas do Açude - à esquerda Dona Geralda e Dona Vilma (ao fundo), à direita Dona Mercês. (Fotos: Danilo Candombe).





**Figura 2.** Velho Bil, ancestral candombeiro da Comunidade do Açude. (Foto: reproduzida de Sobrinho, 2007)



Em fins do século XVIII, a área hoje pertencente a Fazenda do Cipó integrava a sesmaria concedida a um colono português em 11 de maio de 1746. Foi posteriormente comprada pelos irmãos João de Morais e Felicíssimo de Morais, quando ainda era denominada Fazenda Santa Cruz do Cipó. Em 1823, a Fazenda Cipó foi vendida para José dos Santos Ferreira, do qual descendem os herdeiros da fazenda que ainda hoje vivem na região. As terras hoje ocupadas pertenciam à Fazenda Cipó e posteriormente foram vendidas para outras famílias que concederam as terras aos ancestrais da comunidade. O velho Bil, pai de Dona Mercês, foi o primeiro morador do Açude por volta da década de 1920 (Figura 2). De maneira similar, outras comunidades existentes da região foram formadas pela concessão de terras da Fazenda Cipó, dentre elas Xirú, Capão do Berto e Espada. Muitas áreas antes cultivadas pela comunidade ou utilizadas para criação de porcos e gado foram perdidas em negociações injustas com os descendentes dos donos da Fazenda.

Na década de 80, a comunidade viveu um evento marcante para memória coletiva, a *demanda*. A filha de um dos antigos herdeiros da fazenda, após a morte do pai, iniciou um processo de retomada das terras por ele deixadas para a Comunidade do Açude. Em uma ação policial truculenta, com derrubada de casas, currais e chiqueiros, a comunidade foi despejada e durante semanas se abrigou em barracas improvisadas embaixo de um dos ipês-amarelos que marcavam a entrada da comunidade. Após se articular com alguns advogados locais as famílias conseguiram retornar a seu território e iniciar a reconstrução das moradias. Esse período de sofrimento e os traumas por ele provocados são constantemente recordados pela comunidade e evocados como um dos motivos para a dificuldade de mobilização para a luta pela retomada dos territórios tradicionais. O território atual ocupado pela comunidade é de cerca de três hectares, constituído de três núcleos principais, ao longo das margens do Córrego do Açude: Capoeira Grande, Colônia e Açude. O núcleo conhecido como Açude é de ocupação mais recente, mas abriga a maior parte das famílias e também recebe praticamente todos os milhares de turistas e visitantes que anualmente participam do candombe e outras festividades da comunidade.

Mais recentemente empreendimentos de mineração no município de Conceição do Mato Dentro e Morro do Pilar têm conduzido transformações na socioeconômicas da região, com grande fluxo de imigrações e intensificação do tráfego de veículos pesados, sem a existência de infraestrutura urbana necessária. Mesmo com essas profundas transformações, os saberes associados às práticas e à experiência com os ecossistemas locais permanecem no cotidiano da comunidade, inclusive no daqueles que migraram para os centros urbanos, mas que retornam periodicamente para rever os parentes e reviver sua história. Diante das profundas transformações provocadas pelo turismo e a perda dos territórios tradicionais, o candombe tornou-se um elemento fundamental de reestruturação e atualização das tradições, cultivando a memória biocultural a partir da qual se projetam os futuros desejados pela comunidade.

## **“Me dá a mão que eu te passo na pinguela”**

O candombe consiste em um ritual afro-brasileiro em louvor a Nossa Senhora do Rosário, com registro em diversas localidades de Minas Gerais, sudeste do Brasil, Uruguai e norte da Argentina (PEREIRA, 2005, KIDDY 2000). Segundo seus próprios praticantes, que se autodenominam candombeiros, trata-se da guarda mais antiga de Congado. A palavra “candombe” possui, segundo Nei Lopes (2021), a mesma raiz etimológica de “candomblé”, do quimbundo “kiandomb” ou quicongo, “ndombe”, ambos significando “negro”. A Comunidade do Açude, sem dúvida, tem o candombe de maior projeção e visibilidade pública, atraindo milhares de participantes todos os anos vindos da capital mineira e de outras partes do Brasil e do mundo

O Candombe do Açude remonta ao início do século XIX e há um discurso compartilhado por toda a comunidade sobre seu mito de origem que é também encontrado, com inúmeras variações, entre outras comunidades negras que prestam devoção a Nossa Senhora do Rosário (PEREIRA, 2005). Como narram, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu em uma lapa e foi levada para a igreja local pelos senhores dos escravos. A imagem, no entanto, insistir em retornar sozinha para a lapa, a contragosto dos senhores brancos. Um dia, porém, os escravos construíram os tambus - os tambores utilizados no ritual - e tocaram e dançaram para Nossa Senhora que assim caminhou sozinha para a igreja. Revoltados com o fato, os senhores da fazenda ordenaram que os tambus fossem queimados, e assim se fez. Todavia, a fumaça exalada pelo fogo dos tambus fez cair enfermo o capataz. Esse ordenou aos escravos que fabricassem novos tambus e realizassem o *candombe* para que ele fosse então curado e, desde então, os negros fazem o candombe em honra de Nossa Senhora do Rosário. O ritual de Candombe, desta forma revive o mito que liga escravos e seus descendentes à proteção de Nossa Senhora:

Dona Helena: "Nossa Senhora do Rosário apareceu numa gruta, numa lapa. Aí foi padre, banda música, tudo pegando pra pega Nossa Senhora. Aí ela foi, eles pegaram ela assim, levou ela na mão. Aí, mas na hora que chegou lá dentro da igreja, ela não ficou, ela não ficou não. Voltou pra trás pro mesmo lugar onde ela tava, onde ela apareceu, ela voltou traveiz. Aí nós negro falou assim: Ô gente, nós vamo lá buscar Nossa Senhora do Rosário, nós vamo buscar. Aí fez os tambu, fez os tambu e foi lá. Eles cantaram pra ela lá na gruta e ela veio.

Aí ela veio descendo devagarzinho, por conta dela mesmo. Ela desceu devagarzinho, devagarzinho e eles batendo tudo o tambu. Não é esses daí não. Esses daí já é outro. Aí o senhor dos branco pegou e ficou com muita raiva dos preto, dos negro ter ido, dos escravo ter levado ela sem segurar nela. Um dia os escravo levantou de manhã, tava tudo alegre, dançando, cantando o candombe.

Dona Mercês: Aí foi o senhor dos escravo foi e ordenou pro carrasco fosse lá e chicoteasse eles, que batesse neles e cortasse o tambu com machado e fizesse uma fogueira e queimasse.

Dona Helena: Aí eles chorando e falando com eles: não ô senhor, esses instrumentos é de Nossa Senhora do Rosário. Aí colocou os instrumentos atrás da igreja e disse: esses instrumentos é de Nossa Senhora do Rosário.

Dona Mercês: Aí assim o carrasco fez. Queimo os primeiro tambu. Os primeiro tambu foi queimado na fogueira.

Dona Helena: Aí daí a pouco apareceu uma fumaça. Apareceu uma fumaça e foi sufocando ele, sufocando ele. Aí a dona dele pegou e falou: gente, meu deus do céu, que que é isso?

Dona Geralda: Já tinha acabado os tambu tudo e ele ainda sentia os olho ardendo da fumaça, né. Então ele pegou, tava aquele trem, morria, não morria. Vovó Raimunda que tomava conta lá. E aí vovó que tomava conta dele falou: ô gente, a gente podia fazer o seguinte; podia fazer uns outro tambu pra as vezes, quem sabe ele sara. As vezes ele sara ou então ele descansa uai. Porque, tadinho, tá sofrendo muito.

Tava muito ruim, num morria nem sarava. Aí onde que eles ordenou que os escravo torna-se fazer outro três tambu. Onde que os escravos foram no mato, cortou o pau e fez. É esses tambu que nós tem aqui. Eles foi feito pelas mão dos escravo. Esses tambu tem é muitos anos. Desde esse dia que ele mandou queimá os tambu ele nunca mais levantou, nunca mais prumô, nunca mais teve saúde.

Assim aconteceram as coisa.

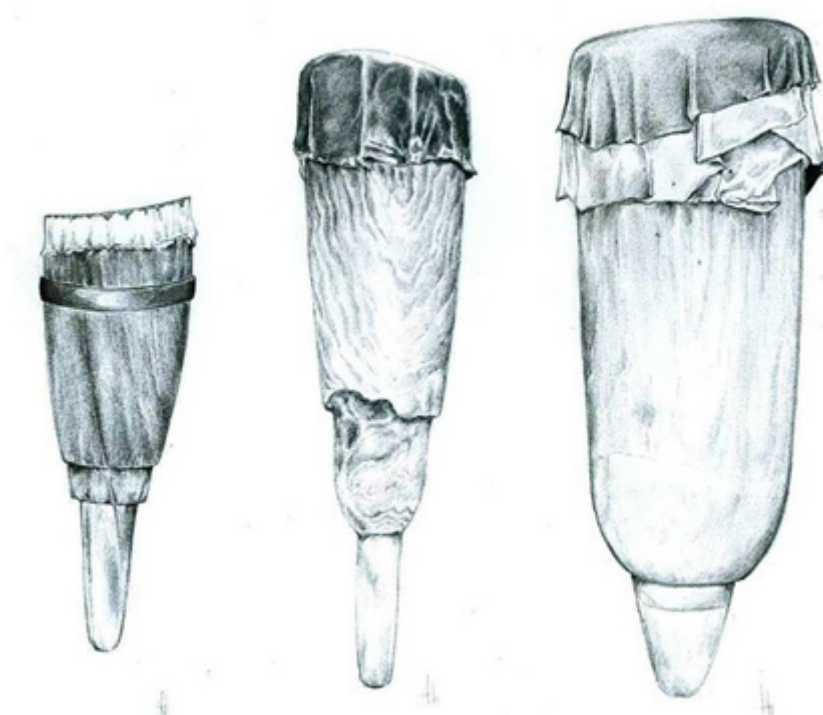
*(Depoimentos transcritos a partir do documentário "Candombe do Açude: arte, cultura e fé", dirigido por André Braga e Cardes Amâncio, 2004, disponível em <https://vimeo.com/9833444>).*



Atualmente, ocorrem três candombes na Comunidade do Açude: um em maio, outro em julho e o último em setembro, o qual é também o maior e mais tradicional, visto que ocorre nas casas das duas matriarcas da comunidade. O ciclo do candombe corresponde também aos dos Reinados, iniciando após a quaresma e se prolongando até próximo do início do advento, quando a preparação para as Folias de Reis se inicia.

Os tambus (Figura 3 e 4) atuais possuem, segundo o relato da comunidade, cerca de 200 anos. Sua produção é feita a partir dos troncos do sabueiro (*Enterolobium cf. timbouva*), uma árvore encontrada nas formações florestais da região. Os tambus são encourados com couro de gado curtido que é reformado ou trocado de tempos em tempos. O tambu maior é chamado de *Santa Maria*, em seguida vem o *Guaiá*, também denominado de *Tambu do Meio*, e o menor é o *Guaí*.

O ritual do candombe é composto por três momentos principais: **I.)** Inicialmente, realizam-se orações – destacadamente o terço e a ladainha e os cantos de matriz católica, em louvor a Nossa Senhora do Rosário e outros santos de devoção (Figura 5). Em geral, esse momento ocorre na casa da família que oferece o Candombe. **II)** Em seguida, a bandeira de N.S. do Rosário é levada em procissão até o mastro onde é hasteada enquanto se entoam os cantos próprios do momento. **III)** Após o hasteamento do estandarte, iniciam-se as danças e os cantos típicos do candombe que seguem por toda a noite e se estendem pela madrugada, encerrando-se por volta das 6:00h, ou quando o dia amanhece. Além dos três tambus, a entoação dos versos é acompanhada por uma ou duas caixas. Os tambus, no entanto, são o centro em torno do qual gravitam os outros seres que fazem acontecer o ritual do candombe, sendo também a manifestação viva dos ancestrais da comunidade. Ao longo de toda a noite e madrugada realizam-se cerca de três momentos de pausa do candombe, durante os quais os tambus são posicionados em torno da fogueira para que os couros sejam aquecidos e esticados pelo seu calor (Figura 6).



**Figura 3.** Tambus - tambores utilizados no ritual do candombe. Da esquerda para a direita: Guaí, Guaiá e Santa Maria (Ilustração: Aletheia Alves)







**Figura 4.** Tambus sagrados (da esquerda para direita Guaí, Guaiá e Santa Maria (Foto: Danilo Candombe)

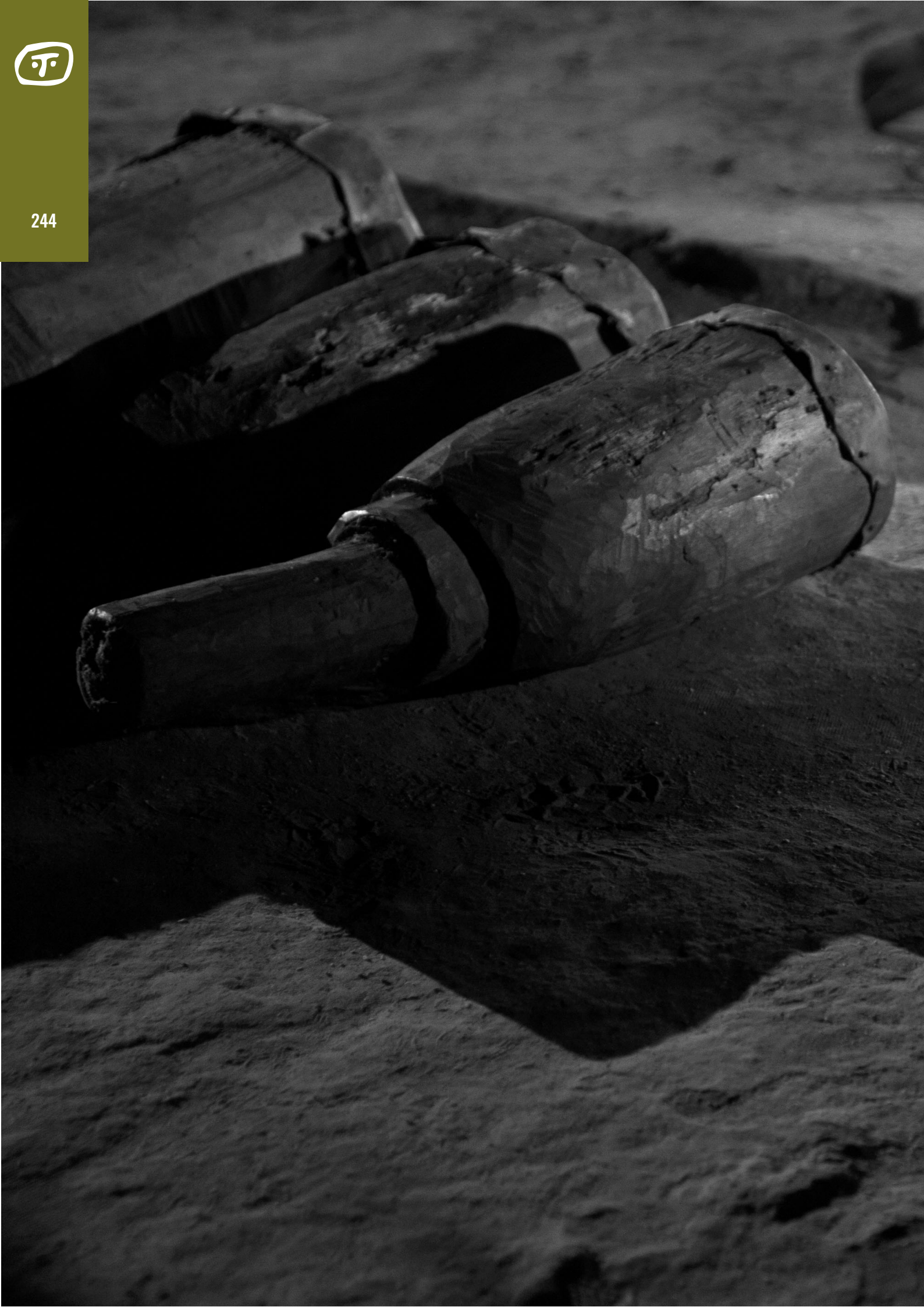






**Figura 5.** Terço, reza e cantos para abrir o candombe. (Foto: Tiago Cupertino)









**Figura 6.** Aquecendo os couros dos tambus (Foto: Tiago Cupertino)



**Figura 7.** Candombe é corpo-território (Foto: Tiago Cupertino)

Posicionados em círculo e voltados para os tambus, os participantes entoam os versos do candombe (Figura 7). Os mesmos podem ser compostos de refrões já conhecidos pela comunidade, mas também podem ser improvisados no momento. Cada verso, puxado por um dos candombeiros que se posiciona no centro da roda, é repetido em torno de três vezes, sendo a resposta ao verso encargo dos demais participantes. Na maioria dos versos a resposta é a sua própria repetição e, nos casos dos chamados *versos corridos*, geralmente mais curtos, a resposta difere do verso entoado pelo candombeiro. Após cantar o verso o candombeiro deve, antes de sair da roda, tocar uma parte de seu corpo – geralmente o braço, ombro ou cotovelo – em um dos tambus, gesto conhecido como “ingoma”.

Os versos cantados tratam de temas diversos, desde temas religiosos, como fatos do cotidiano, chistes e também versos que remetem às ecologias da comunidade. Entoados para e com os tambus, compõem um belo registro da memória biocultural da comunidade, expressando suas ecologias afrodiaspóricas forjadas na luta pela liberdade.

A cada momento do candombe, diferentes versos são entoados, demarcando a estrutura do ritual destacada acima. Após a reza do terço, momento que precede o hasteamento do mastro, todos os participantes são convidados a beijar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, cantando os seguintes versos:

Hoje é dia de festa no céu .. ô viva!

-----  
A senhora do Rosário

Foi que me trouxe aqui

A água do mar é santa



Eu vi, eu vi, eu vi

-----

Olha viva quem estava

Olha viva quem chegou (2x)

Quem estava era uma rosa

Quem chegou foi uma flor (2x)

-----

Beija, beija minha gente

Com prazer e alegria

Pra na hora da nossa morte

Ela ser a nossa guia

-----

Vamos lá na Glória

Visitar a Mãe de Deus

Convidar o povo todo

Pra beijar Nossa Senhora

Esta última estrofe é repetida exaustivamente, dando tempo para que todos possam saudar a Mãe de Deus, beijando e tocando a imagem da santa ou a fita a ela amarrada. A “Glória”, neste verso, se refere à Capela existente no Cipó Velho, nome da sede da fazenda onde viveram e foram escravizados os ancestrais da comunidade. Em seguida, os candombeiros conduzem a bandeira até o local onde será hasteada. Durante esse pequeno trajeto, seguem cantando:

Marcha, ô marcha

Ô marcha minha gente

Vamo no Rosário

Visitar a Mãe de Deus

Enquanto o mastro é erguido, com vozes piedosas e olhares atentos, a comunidade entoia:

Levantai-vos soldados de Cristo

Socorrei que soar a vitória

Levantai a bandeira de Glória

O pendão de Jesus redentor (2x)

Quando a bandeira já está hasteada, segue-se uma sequência de versos em louvor a Nossa Senhora do Rosário. Cada candombeiro coloca aos pés do mastro as velas que carregavam durante todas as orações que precederam este momento. Os candombeiros começam a dançar de forma circular, em sentido anti-horário, em torno do mastro, e qualquer um que vá entrar, deve respeitar este mesmo sentido. Interessante notar que algo semelhante ocorre no candomblé, uma vez que os xirês também seguem o mesmo padrão, sendo o sentido anti-horário um retorno do tempo, uma reverência aos ancestrais (AMARAL, 2002; MOURA, 2004). É um momento de imensa alegria em que candombeiros, seus ancestrais e outros seres festejam a vida. Eis alguns dos versos entoados neste momento:

Oi penerô, penerô

Oi penerô, penerô

A bandeira no ar penerô

---

Ora viva, ora viva, ora viva!

Senhora do Rosário, ora viva!

Um, dois três, quatro, cinco, seis, sete, oito nove,  
para doze falta três

Vai mudando, calango, vai mudando

Se soubesse meu bem que tu era,

Não deixava meu bem conhecer

Eu pisei na pedra, a pedra balanceou

Com Deus, Nossa Senhora, a bandeira levantou!

---

Ô senhor Rei, escute eu vou falar

Me dá a sua mão e vamos caminhar

Ô pega essa coroa que está lá no altar

---

Me dá a mão que eu te passo na pinguela

A pinguela é de embaúba, pode ter caruncho nela

---

Tá caindo fulô

Lá no céu, cá na terra,

Ô meu deus tá caindo fulô (2x)

Tá caindo fulô

Glória ao pai, glória ao filho,

Glória ao Espírito Santo (2x)

Não temos aqui a intenção de apresentar uma taxonomia dos pontos do candombe, mas de forma similar ao proposto por Edimilson de Almeida Pereira (2005), podemos reconhecer que há grupos de versos relacionados a determinados momentos do ritual ou a temáticas que abordam. O início do candombe propriamente dito, ou seja, após as rezas e hasteamento da bandeira, é marcado pelos versos de abertura, como este a seguir:

Ô senhor me dá licença, me dá licença

Deu cantar nessa baixada, nessa baixada

Deu cantar nessa baixada, nessa baixada, oiá..

Alguns versos são plenos de princípios éticos e cosmológicos que orientam a produção da vida em comum da comunidade:



Eu sou carreiro, eu vim pra carrear  
 Minha boiada é nova, sobe o morro é devagar

-----  
 Oh iê iê Didinha,  
 Aguia puxa a linha, Didinha!  
 Ô já comeu, já bebeu  
 Agora vamo agradecer, meus irmão  
 O pão que Deus deu

Os versos de louvor demonstram os vínculos da comunidade com Deus e os santos de devoção:

Nossa Senhora, a sua casa cheira  
 Cheira cravo, cheira rosa  
 Cheira flor da laranjeira

-----  
 A porta do céu abriu  
 Avistei São Miguel Arcanjo  
 Avistei Nossa Senhora  
 Sentada no meu dos anjos

-----  
 Quero ver balainho de rosa  
 Ê balainho de rosa  
 Pra enfeitar Nossa Senhora  
 Ê balainho de rosa

-----  
 O iê, iê o conceito  
 O que deus fez tá feito

Segundo a comunidade, há algumas décadas, havia versos ainda eram entoados em línguas africanas, mas com o passar do tempo esse conhecimento se perdeu e hoje se restringe a algumas palavras e expressões. Todavia, a ferida colonial da diáspora também permanece em versos como a seguir:

Ô viemo, viemo, viemo,  
 Ô viemo da beira do mar  
 Oia o laço de fita amarela, da ponta da vara não posso tirar

Os versos corridos se estruturam apenas em um canto seguido de resposta dos demais candombeiros. Se um candombeiro canta um verso corrido, os dois ou três seguintes que entram na roda também seguiram seu exemplo:

É xui xui  
 É xá, xá!



Urubu come milho

É conversa fiada

---

Curimba, curimba,

é cumbembê (2x)

---

Alguns versos evidenciam a dimensão de resistência e luta do candombe, produtor de um território negro e que não pode ser mais uma vez violado pelos brancos:

Chama nego pra trabalhar!

Branco não vem cá!

Quando é fim de semana

Nego véi tá passeando

Chama nego!

Branco não vem cá!

Se vier, pau de leva.

Outro conjunto de versos estão assentados em cenas e fatos da vida cotidiana, do trabalho nas roças, bem como na relação com outros seres:

A paca é tola, cai no mundéu

Cutia ladia, rela de banda

---

Meu carro é veio e anda sem parar (2x)

Chumaço de aroeira, eixo de jacarandá (2x)

---

O capinho na beira do rio

Ficou pasmado de ver o navio

---

Faz capim baná rabo pra mim ver (2x)

---

Ê mata um, venha dois, é mutuqueiro (2x)

---

O urubu penerou

É na gaia do pau! (2x)

---

Vou descendo o rio abaixo

Paraúna de mergulho

Pra salvar aquela morena, ô meu deus

Beiço de caju maduro



Porco na roça, ô gente  
Mata meu cão bandeira

Outros versos buscam animar os candombeiros, incitando a todos a manter alegria de louvar a Senhora do Rosário:

Zacuta tambu do meio  
Zacuta que eu quero ver  
Zacuta meus candombeiro  
Até o dia amanhecer.

Um grande número de versos expressa saberes ecológicos da comunidade, indicando o comportamento, características e relações com diversas espécies que habitam os cerrados e matas da Serra do Cipó:

Canta, canta passarim  
Canta, canta sabiá  
Se eu fosse eu sofreu  
Eu sabia redobrá

-----  
Óia o nome do pau  
É sabueiro  
-----

Corre, corre, corre candimba  
Não deixa ninguém te pegar  
Ô candimba

Quando o dia amanhece, iniciam-se os versos da entrega do candombe, ou seja, aqueles que irão encerrar o ritual:

Vamos embora, que já é hora  
Mas e o galo, já deu o fora  
Saí de casa, descendo o morro  
A Estrela D'Alva já clareou.

Uma dimensão importante do candombe é sua comensalidade. Nos dias que o antecedem, toda a comunidade se mobiliza para a produção arrecadar os recursos necessários para a alimentação dos candombeiros e visitantes. Da noite ao amanhecer são servidos bolo de fubá e biscoitos feitos no forno a lenha, café (coado inúmeras vezes ao longo da madrugada), quentão e pinga, esta às vezes disponibilizada em um filtro de barro posicionado em algum canto da casa. Findo o candombe, os tambus são guardados em um local isolado, onde vão descansar até que sejam novamente aquecidos.

## A ecologia dos tambus: os tambores de tudo que é vivo

O candombe, bem como a diversidade de formas sociais afrodiáspóricas que se constituíram nas Américas como resultado de séculos de sistema escravista, não se reduz a reminiscências de um passado idealizado, tampouco a formas de sobrevivência diante da violência do poder colonial. Candombeiros, tambus, santos, árvores, animais, ancestrais e outros seres, ao longo do tempo, produziram ecologias contracoloniais, formas peculiares de produzir e refazer alianças e de vida em comum. O candombe, forma própria de aquilombamento de comunidades negras em diáspora (NASCIMENTO, 2006; SANTOS, 2015), só pode ser compreendido para além dos limites do humano. Aquilombar aqui implica em fazer e refazer alianças multiespécies, em busca e em luta por uma liberdade e um *mundo de fartura e cuidado*

Em sua dimensão festiva, cultiva a alegria e afetos em um corpo-território (HERNANDEZ, 2016; ECHEVERRI, 2004) marcado pelas feridas coloniais da escravidão. Os corpos candombeiros dançando e cantando em roda e ao som dos tambus reafirmam a memória dos ancestrais, que permanecem vivos e participantes da vida em comunidade. Também os tambus, como parte dessa vida multiespécie candombeira, tem seu corpo constituído pelos elementos vegetais, animais e minerais do território. Os tambores, ao mesmo tempo em que chamam para a festa, refazem as alianças entre os mortos e os vivos. Os tambus são ancestrais e conformam parte da genealogia candombeira, feitos parentes mais que humanos, afinal, como nos alerta Donna HARAWAY (2016), “fazer parentes é fazer pessoas, não necessariamente como indivíduos ou como seres humanos”.

A dimensão festiva do candombe, como bem destaca Maria do Rosário Gomes da Silva (2017) é marcada por uma “alegria subversiva que sobreviveu nas margens de uma narrativa da escravidão”. A autora nos convida a dar atenção ao poder contra-hegemônico - e portanto, contracolonial - do candombe enquanto manifestações de racionalidades afetivas e que emanam dos corpos-territórios em festa.

Os versos do candombe explicitam a vida multiespécie do Açude ao reconhecer e evidenciar as alianças com outros seres. A paisagem da Serra do Cipó, muito antes de ser palco do avanço do turismo ecológico, foi tecida pelas vidas em comuns entre humanos e mais que humanos. A ecologia quilombola do Açude, ou uma ecologia dos tambus, não se resume a seus saberes tradicionais sobre o manejo das espécies, às técnicas de plantio ou ao uso de plantas no cuidado com a saúde. Trata-se de formas outras de engajamento com os demais viventes na produção de um mundo subjugado pela ordem colonial.

Embora grande parte da comunidade esteja atualmente envolvida em trabalhos relacionados à indústria do turismo, e o próprio candombe tenha se tornado um elemento importante para a atração de visitantes, há uma clara crítica a essa mercantilização do território. Ao mesmo tempo em que reconhecem o papel do turismo para a visibilidade e atuação política da comunidade, denunciam a privatização dos bens comuns – matas, cerrados, pastagens naturais, rios – antes livremente acessados e partilhados por todos. O candombe torna-se momento de lembrar um passado em que as pousadas e unidades de conservação ainda não haviam expropriado as comunidades de sua liberdade. A ecologia tecida pelos tambus é a reafirmação dos desejos de liberdade de humanos e mais que humanos, sempre ameaçada, pelos senhores de escravo de ontem e de hoje.

A visibilidade que o Candombe do Açude adquiriu desde a década de 1990 teve impactos profundos na vida da comunidade (TRINDADE, 2011). A enorme exposição significou ameaças às



tradições e, ao mesmo tempo, as novas alianças mediadas pelos tambus com artistas, músicos, produtores culturais e pesquisadores permitiram o fortalecimento das lutas da comunidade por direitos territoriais e culturais.

Ao propormos uma *ecologia de ngoma*, apontamos para o que pode ser compreendido de maneira mais ampla como *cosmopolíticas da ngoma*, produzidas pelas alianças e lutas das comunidades negras, seus tambores, ancestrais, santos e demais seres que produziram os territórios afrodiaspóricos candombeiros. Importantes trabalhos têm se dedicado ao estudo do candombe e dos reinados, seja do ponto de vista da etnomusicologia (LUCAS, 2002, TRINDADE, 2011), das ciências da religião (MARTINS, 2021, PEREIRA, 2005), literaturas (ARAÚJO, 2017) e da antropologia (SILVA, 2010). Todavia, em um momento de avanço do poder destrutivo do capital, cremos ser relevante ressaltar as práticas de cuidado mútuo e coletivo com a vida que povos e comunidades tradicionais produziram historicamente frente a colonialidade do ser-saber-poder.

A ecologia dos tambus, produtora de alegria nos corpos, nos convida a entrar na roda, celebrar e cantar a vida, estar atentos às ameaças e seguir na luta junto aos ancestrais, rios, serras, animais e plantas, fazendo sempre da ngoma, sua forma de aquilombar. As *ecologias de ngoma* instituem, ao modo proposto por Malcon Ferdinand (2022), uma ecologia decolonial, superando, ao mesmo tempo, a fratura ambiental instaurada pelo projeto modernidade.

## É hora de ingomá

Como todo bom candombeiro, antes de sair da roda – e de finalizar este ensaio - é preciso ingomar, tocar novamente nos tambus, pedir licença para se retirar. Ingomar é mais que um gesto e movimento corporal, é a reafirmação de alianças entre humanos, tambus e ancestrais, sob o reinado da Senhora do Rosário. As *ecologias de ngoma* são respostas criativas e festivas ao poder colonial, na medida em que cultivam a alegria e esperanças e que rememoram e denunciam as dores e sofrimentos. Os tambus compõem um emaranhado de vidas que, além da própria comunidade humana, plantas, animais, rios e divindades, também incluem turistas, pesquisadores, músicos e artistas que desde a década de 1990 tem se encantado pelos versos e as batidas do candombe. As *ecologias de ngoma* também testemunham outras formas de habitar a terra, sustentadas pela partilha, o cuidado e a reverência a tudo que vive, inclusive os mortos. Frente a fumaça dos tambus queimados pelo poder colonial, as *ecologias de ngoma* reafirmam o desejo de um mundo em festa, onde o candombe vai até o dia amanhecer.

## Referências

AMARAL, Rita. Xirê! **O modo de crer e de viver no Candomblé**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

ARAÚJO, Ridalvo Felix de. **Candombe mineiro: É dingoma/Saravano tambu/Peço licença/Pro meu canto firmá**. 2017. Tese de Doutorado. UFMG.

BARBOSA, Altair Sales & SCHMITZ, Pedro Ignacio. Ocupação indígena do Cerrado: esboço de uma história. In: Sano SM, Almeida S.P. & Ribeiro, J.F. (ed.) **Cerrado: ambiente e flora**, p. 47-68. Embrapa, Brasília, Brasil, 2008.

- ECHEVERRI, Juan Alvaro. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?. In: A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), **Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno**, pp. 259-275. Documento No. 39. Copenhague: IWGIA 2004.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, capitaloceno, plantationoceno, chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica**, v. 3, n. 5, p. 139-146, 2016.
- HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar, Revista de Filosofía**, 2016.
- JANCSÓ, István; KANTOR, Iris. **Festa: cultura & sociabilidade na América Portuguesa**, pp. 859-860, 2001.
- KIDDY, Elizabeth W. Congados, Calunga, Candombe: Our Lady of the Rosary in Minas Gerais, Brasil. **Luso-Brazilian Review**, 37: 47-61, 2000.
- LOPES, Nei. **Dicionário banto do Brasil**. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Centro Cultural José Bonifácio, 1995.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra: 2a Edição Revisada e Ampliada**. Autêntica Editora, 2021.
- LUCAS, Glaura. 'Vamo fazê maravilha!': avaliação estético-ritual das performances do Reinado pelos congadeiros. **Per Musi**, p. 62-66, 2011.
- LUCAS, Glaura. Musical rituals of afro-brazilian religious groups within the ceremonies of Congado. **Yearbook for Traditional Music**, 34: 115-127, 2002a.
- LUCAS, Glaura. **Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Editoria UFMG, 2002b.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. Editora Perspectiva S/A, 2021.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Ed.). **Culto aos Orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Pallas, 2004.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTI, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. SP: Instituto Kuanza, 2006, p. 117-125;
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo religioso no ritual de Candombe**. Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2005.
- PROUS, Andre. El poblamiento de América. Un debate sin fin. **Ciência Hoy**, Argentina, 10: 34-41, 2000.
- RESENDE Eunice T. & PROUS, Andre. Os vestígios vegetais do Grande Abrigo de Santana do riacho. **Arquivos do Museu de História Natural**, UFMG, v. XI, 1991.
- RIBEIRO, Ricardo Ferreira. **Sertão, lugar desertado: o cerrado na cultura de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2006.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos, Modos e Significações. Brasília: INCT/UnB, 2015.



- SILVA, Maria do Rosário Gomes da. O Candombe do Açude Cipó e a resistência cultural quilombola: lutas contra-hegemônicas de um Sul multifacetado. **RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 3, 2017.
- SILVA, Maria do Rosário Gomes. As lutas simbólicas do Candombe mineiro: das comunidades N'goma à tradição festiva dos Tambus sagrados. In: **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**. 2018.
- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro. Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.
- SOBRINHO, Sônia Maria de Araújo. **Serra do Cipó. Terra-Mãe-Natureza**. Belo Horizonte: Gutemberg. 60p. 2007.
- TINHORÃO, José Ramos. **Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens**. Editora 34, 2008.
- TRINDADE, Cristiano A. Ferreira. **Candombe do Açude entre a tradição e a exposição**. 2011. Dissertação de Mestrado. UFMG









Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/para/ desde América Latina, Caribe, África e Ásia é um periódico online de publicação semestral do grupo de pesquisa homônimo ligado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana, em Foz do Iguaçu/PR. Seu objetivo é divulgar estudos e investigações sobre ou desde o pensamento social e político latino-americano, caribenho, africano e asiático, promovendo o diálogo Sul-Sul.

ISSN 2526-7655



ISSN 2526-7655

