

NESTE MÊS DO ROSÁRIO: INDAGAÇÕES SOBRE CONGOS E CONGADAS*

Marlyse Meyer**

Resumo

No momento em que se comemora o Centenário da Abolição no Brasil, procura-se mostrar a importância da realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, em Uberlândia, Minas Gerais, a partir da congada, sua principal dança representativa, apontando também as ambigüidades e a exclusão do negro.

Palavras-chave

Festa; tradição; memória; folguedos; rituais; religiosidade; congada.

Abstract

At the moment in which the one hundredth anniversary of the Abolition of Slavery is celebrated in Brazil, this paper tries to show the importance of the Festivity of Our Lady of the Rosary and of Saint Benedict in Uberlândia, Minas Gerais, based on the congada, its main representative dance, pointing to ambiguities and to the exclusion of black people.

Key-words

Festivity; tradition; memory; revelries; rituals; religiosity; congada.

Já nos começos do novo século, o XXI, retomo questões por considerar que devo insistir em alguns tópicos presentes numa comunicação que um dia publiquei:

Ao focalizar a festa em louvor de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens de Cor de Uberlândia, Minas Gerais, em outubro de 1987, às vésperas das comemorações oficiais do Centenário da Abolição, andei fazendo algumas observações sobre a congada – ou congos –, fulcro da festividade. Procurei mostrar a ambigüidade de uma comemoração, tanto em nível de seus atores como de seu público eventual – no caso, a sociedade global em que ela se desenrola. A ambigüidade do discurso dos sentidos múltiplos de uma festa que, num travestimento africano, é também a grande festa negra de sujeição cristã. E de sujeição cívica, na medida em que, em algumas partes do Brasil, ao fazer coincidir São Benedito com 13 de maio também se comemora, cristãmente, a Abolição da Escravidão.

A relação com Nossa Senhora do Rosário – no mês de outubro – vem de uma tradição já inaugurada em Portugal pelos dominicanos, que lá fundaram a Irmandade do Rosário para os escravos negros e para portugueses. Reencontra-se a devoção marial no que seria um núcleo místico que informa, em muitas regiões do Brasil, a ordenação da festa.

Lembro que essas comemorações populares da devoção cristã se constroem em geral sobre o binômio novena-procissão solene e parte lúdica. Esta última é considerada a parte profana da cerimônia, muito embora esteja consubstancialmente ligada pela devoção à comemoração religiosa oficial; ela pode, ou não, integrar a procissão solene do dia do santo, dependendo da decisão, variável de ano para ano, do padre ou do bispo. E pode, ou não, penetrar na igreja, ainda que tenha sido admitida na procissão.

A parte lúdica do Rosário e de São Benedito compõe-se, quando completa – o que é cada vez menos freqüente –, de um cortejo em que desfilam, com suas “fardas” e respectivas coreografias e acompanhamentos musicais, em ordenadas seqüências, os diferentes grupos ou “ternos”; e de uma “embaixada”, ou seja, uma parte representada, que se intercala ou sai das fileiras do cortejo para mimar, cantar, dançar, uma história cujo entrecho já está, muitas vezes, indecifrável. O conjunto constitui o que Mário de Andrade intitulou “danças dramáticas”, as mesmas que Edison Carneiro e os folcloristas contemporâneos preferem denominar “folguedos”.

O esfacelamento das memórias, as vicissitudes econômicas, as migrações, as diferenças regionais interferiram evidentemente na ordenação, digamos, canônica do folguedo. No seu desenrolar completo, a que pude assistir em Passos de Minas (antiga Ventania, onde excepcionalmente se insere no ciclo natalino), no Serro, em Uberlândia, a disposição, com uma ou outra variação, costuma ser a seguinte:

Abre-se a festa com a alvorada, e uma escolta a cavalo – no caso, impropriamente chamada cavalhada – vai buscar o “terno” (ou companhia ou batalhão) do “moçambique”, principiando pelo Mestre, que espera em casa. O cortejo vai se compondo – a guarda a cavalo não incorpora. Uma vez organizado, abre-se com uma “comissão de frente”: os festeiros, que também foram buscados em casa, os bandeireiros com os santos negros – além dos padroeiros, Santa Ifigênia e Santa Isabel, confundida com a Princesa Isabel, a Redentora abolicionista. Segue-se a companhia do moçambique (ou maçambique), constituindo a escolta de honra do grupo central: os congos, cercando o reinado, isto é, o rei (dos reis) e a rainha do Congo (seu coroamento, na igreja, pode, ou não, fazer parte da festa), que avança sob a umbela carregada por damas de honra. Atrás, em ordem hierárquica decrescente, precedidos pelo respectivo estandarte cheio de fitas, carregado por mocinhas, vêm os outros grupos: os marujos (que representariam os brancos, os portugueses), os caboclos e os catopés.

Já em Poços de Caldas, são só ternos de congos, entre os quais, com grande pompa, o de Carlos Magno e os Doze Pares de França, que costumava ser organizado por Zé do Brejo. O dia é 13 de maio. E em Poços também, como em outras cidades mineiras e paulistas, deambulam, num ritual silencioso, pintados de azul, os caiapós e seu auto de bugrinha raptada. O mesmo rapto é o núcleo do jogo representado pelos caboclos no Serro, onde há também outras representações e personagem, o pantaleão...¹ Noutras cidades paulistas, mineiras, paranaenses, goianas, ainda, só figuram ternos de congo (às vezes chamados batalhões de São Benedito); no Vale do Paraíba, numerosos, às vezes sozinhos, os moçambiques. No Rosário de Pombal, Paraíba, há um só congo, com seus reis, secretário, embaixador; e a guarda negra dos Pontões, que parecem ter algo dos moçambiques sulistas. Noutros lugares como Itapira, em São Paulo, por exemplo, a memória que eu diria espontânea só levaria um grupo à rua; mas há a memória provocada pela secretaria de turismo que tenta ressuscitar velhos grupos desmemoriados, etc.

Voltando a nosso modelo completo, durante a novena (aliás, isso vale para todas as manifestações de congada, mesmo que seja ela reduzida a um terno), sem o rigor do desfile, o cortejo vai deambulando pelas ruas, interrompe-se em momentos indicados pelo apito do mestre, fileiras se enfrentam e afrontam, “guerreando”, com espadas (marujos) ou bastões (congos), enquanto os moçambiques ponteiavam a ação com os guizos amarrados em seus tornozelos. No Serro o cerimonial prevê, na madrugada do primeiro dia, uma ida do cortejo à igreja, cujas portas fechadas tentam abrir, ao som de um trio instrumental. Só conseguirão o feito os moçambiques. Os mesmos que abrem o desfile sendo buscados em casa e que buscam os reis. Qual o motivo desse prestígio? Aí reside o núcleo místico, marial. Uma história cujo enredo, com variações, diz essencialmente que estava Nossa

Senhora escondida com o Menino Jesus. Foram todos os grupos buscá-la sucessivamente, mas ela se recusava a ir. Só acompanhou mesmo os mais pobres e humildes, a “plebe dos congos”, que são os moçambiques. Em vários lugares, ainda que o cortejo esteja completamente estilizado, cabe ao terno do moçambique levar Nossa Senhora do Rosário para dentro da igreja (quando lá podem entrar).

E aqui já se aponta uma ambigüidade. Se o jogo, com seus enigmas cantados (e cujo tambor, o caxumbu, sinônimo de magia, chamava os negros das fazendas à revolta), era a explícita devoção cristã. Ora, é precisamente no moçambique, depósito de devoção marial, como me explicou um jovem congueiro de Uberlândia, que existe a “milonga”, o feitiço. Ele dirige um terno no congo, gostaria de ter um moçambique, mas “é muito *pesado*, perigoso até, não vai dar para segurar os dois”. A mesma coisa declara José de Arruda, “reis congo” de Goiás Velho, a Carlos Rodrigues Brandão, falando de certos “ternos” de moçambique, que ele acusa: “é gente feiticeira. Quando eles querem que os outros ternos não entrem, eles fazem macumba que os homens dos outros ternos chegam a cair: eles não dançam mesmo”.² É a mesma explicação, entre outros medos, que me deu o jovem de Uberlândia.

Historicamente, os congos tiveram seus momentos de reconhecimento esplendor. Foram, por exemplo, parte integrante das famosíssimas procissões e cortejos de Triunfo Eucarístico em Ouro Preto em meados do século XVIII e figuram na Bahia na festa de esponsais de príncipes reais, conforme uma relação de Francisco Calmon de 1760.³

Era provavelmente ainda uma época em que a Igreja precisava consolidar a fé cristã de índios e escravos negros e, com isto, prestigiar as festas que os exprimiam e que ela própria suscitara. Temos belas descrições delas em vários viajantes, e, em nossos dias ainda, bela evocação literária de memória e vivências em Hugo de Carvalho Ramos, contista goiano. E seu núcleo heróico, a peleja de cristãos e mouros, Carlos Magno contra o Almirante Balão, o cavaleiro Roldão, o pequeno Oliveiros contra o gigante Ferrabrás, está na memória de muitos, de Guimarães Rosa, por exemplo.

Com as transformações da sociedade brasileira, o empobrecimento de Minas, a Aboição, a urbanização, a grande lavoura moderna, a industrialização, etc., foi-se construindo, como se sabe, a marginalização do negro brasileiro. E não é difícil até hoje, percorrendo o estado de Minas Gerais, identificar os lugares onde moram os negros. Nas lonjuras da cidade, por menor que esta seja (do Serro a Ventania, hoje Passos, de Machado a Silvanópolis); geralmente num morro, em volta de modesta igreja, São Benedito ou Rosário, mais importante no caso de Santa Ifigênia de Ouro Preto. Observa-se o mesmo em Goiás, no Vale do Paraíba, etc.

É aí, nessas comunidades afastadas, que foi ficando a memória e a prática do congado, confundindo-se com as manifestações culturais dos mais pobres, o que explica por que muito branco, tornado negro pela miséria comum, participa dela.

Mas aqui se encontra uma das características da congada, sua distribuição espacial; na época da festa, esse isolamento cessa ou parece cessar. Os diferentes ternos literalmente tomam conta da cidade inteira durante a novena que precede o grande dia da festa do santo. O ritual de promessas obriga-nos a efetuar visitas, levar a bandeira e dançar para todos aqueles que pagaram promessas. Visitas sempre recompensadas com comes e bebes, sem falar nas refeições comunitárias nas casas espalhadas pela cidade (chamados quartéis em Uberlândia), que os ternos percorrem em marcha batida. Para vir, no fim do dia, nas suas coloridas fardas, se concentram na praça que a tradição lhes outorgou, em frente da Igreja do Rosário ou de São Benedito, onde, incansáveis, horas a fio, batem surdo, sacolejam guizos, sacodem com frenesi os pesados patagongos, dançam, pulam acrobaticamente e cantam loas em homenagem ao santo.

Congos, congadas, moçambiques, marujos e catopés constituem uma manifestação muito atacada pela cultura oficial e são um dos capítulos mais importantes dos manuais do folclore brasileiro. Vêm sendo cada vez mais reconhecidas pelas entidades turísticas, pelas secretarias de Cultura, pelos presidentes brancos das irmandades, fazem parte da “memória nacional”. E, ao contrário do que poderia fazer crer sua dimensão folclórica, teoricamente fadados ao desaparecimento portanto, existem em número cada vez maior, haja vista a Federação dos Congos de Minas Gerais.⁴

E, se todos os folguedos não oferecem ao observador de fora o mesmo prazer estético que os do Serro ou de Uberlândia, por exemplo, todos obrigam ao esforço da escuta do discurso, o que sempre são.

Às vezes essas práticas tradicionais são uma das poucas falas dos segmentos mais excluídos da sociedade. Uma fala que pesquisadores como, por exemplo, Carlos Rodrigues Brandão vêm escutando com paciência e argúcia.

Parece-me imperativo, no caso dessas danças do Rosário e de São Benedito, através de suas variações de grupo para grupo, de ano para ano, ao léu das suas vicissitudes cotidianas, das intromissões do poder da memória esgarçada, tentar perceber, principalmente se nem existir forte emoção estética, aquilo que num primeiro momento soa como monótona e inexpressiva repetição. Perceber nessa monotonia não só a fidelidade repetitiva de uma tradição, mas ouvir uma teimosa insistência em ser e continuar a ser. Uma afirmação de identidade, e, como tal, observar que a congada também vem cada vez mais sendo retomada pelos jovens que já foram conguintos e marcharam atrás, copiando os maiores, e que estes estão sabendo introduzir a ambigüidade e a inquietação no discurso da fidelidade. Uma ambigüidade que se acresce àquela de origem, que se observa nos moçambiques.

E, no entanto, verifica-se, em relação à congada, que pode ser tão visível nas suas evoluções, que pode ser tão envolvente na diversidade de seus ritmos, um fenômeno de surdez e cegueira por grande parte da sociedade global, ainda que às vezes ela possa estar mobilizada na ideologia da “memória” e das “raízes” nacionais.

Foi o que observei na festa de São Benedito em Itapira em 1976 e 1977, apesar da promoção oficial de um ano para outro. Foi o que vi em Poços de Caldas, apesar da dimensão grande da festa; muita gente boa, politizada, culta e... branca de lá ignorava tudo da festa anual. No Serro a expectativa do público é maior e envolve a população toda, mas a festa é totalmente organizada pela parte branca da irmandade, que mantém controle absoluto – mas não anula a fama de feitiçaria do catopé... Carlos Brandão fala da grande solidão do congeiro. E foi o que reencontrei às vésperas das comemorações do Centenário da Abolição, em outubro de 1987, em Uberlândia. Festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens de Cor.

Encontrei-me lá por acaso, ou seja, convidada para dar um curso na universidade. No dia de minha chegada, ao entrar no hotel, vi congeiros passando; obviamente acompanhei e pude assistir à festa toda. Foram dias estonteantes, entre os cursos e atrás dos ternos, acompanhando-os pelas ruas, fazendo amizade, participando das refeições nos quartéis, olhando-os na praça. As deambulações pela cidade oferecem bom exemplo do modo como se apropriam do espaço.

Já descrevi, em “Carnaval dos folguedos populares”, essa ocupação extensa da cidade pela festa e falei da beleza de sua concentração na praça. Quero aqui insistir sobre a paradoxal invisibilidade da festa para o conjunto dos habitantes dessa mesma cidade.

Na praça, com efeito, eram quase inexistentes os espectadores. Meus colegas, salvo uma ou outra exceção, ignoravam ser festa costumeira na cidade, muito embora a Igreja do Rosário esteja na zona central. Um deles, aliás encantado com o que vira, voltou em 1988. Contou-me ele que a indiferença, o vazio de um público participante, fora ainda maior. A própria festa pareceu-lhe mais melancólica, nesse aniversário pouco festivo dos anos da Abolição. Interroguei, em 1987, colegas, alunos, as duas alunas negras do curso, chefes e componentes dos grupos, entre os quais havia muitos jovens. Todos eram unânimes em reconhecer o real esforço e interesse da dinâmica secretária de Cultura e de sua equipe. “Ela tem esclarecimento”, disse seu Ananias, chefe da companhia dos moçambiques. Mas, de modo geral, a festa é ignorada pelo conjunto branco da população, porque, como me disse um congeiro, “o pessoal despreza a gente porque é coisa de negro, é coisa de senzala”. Como explicaram minhas alunas negras – preocupadas em criar grupos de consciência com mulheres negras de seu bairro: “como aqui já foi quilombo, eles nem querem ouvir falar”.

A mesma atitude, aliás, foi compartilhada por muito jovem negro, no dizer do capitão do terno de moçambique Estrela do Oriente, senhor Cândido Geraldo Ananias, cujo depoimento já mencionei no meu texto anterior.

Muito positiva é a progressiva volta com participação intensa e consciente dos jovens negros, nessa tradicional comemoração de fé cristã com dança africana. É, dizem eles, uma volta às origens brasileiras e africanas; é uma afirmação e confirmação de identidade antiga e se traduz na afirmação de uma nova consciência negra. É principalmente, como já se disse, a única vez do ano que podem ocupar a cidade, onde geralmente são invisíveis.⁵

Mas, quer seja expressão de coisas de antigamente, uma fala da tradição, e por isso mesmo, anualmente repetida na data consagrada, quer decididamente assumida como uma afirmação de identidade, repensada portanto dentro da modernidade, a fala da congada é um silêncio. Não é ouvida pela sociedade dominante. Como também são invisíveis para ela as deambulações de dezenas de grupos pelas ruas e sua progressiva e forte concentração na praça (a mesma forma manhosa e sub-reptícia com que o povo foi chegando e ocupando a praça no comício das diretas no Anhangabaú, em São Paulo).⁶

Tudo se passa na verdade como se a congada de São Benedito e do Rosário fosse a manifestação religiosa-festiva que confirma a exclusão de seus autores negros.

Poder-se-ia objetivar que essa ignorância, esse não reconhecimento, tenha precisamente que ver com o aspecto tradicional, antigo, portanto ultrapassado, dessas manifestações culturais que se confundem com o folclore.

Objetar ainda que, em contraposição, a recusa do negro não se dá, em se tratando do mundo cada vez mais reconhecido e atuante na sociedade global da religião afro-brasileira. Quer na sua forma mais popular, a umbanda, ou na mais africana, o candomblé.

Como também não se dá essa recusa em relação aos reconhecidos e apropriados elementos negros, que hoje são parte integrante do carnaval brasileiro, com os quais os brancos se identificaram simbolicamente. A ponto de o carnaval revisto pelo negro ter-se transformado num símbolo nacional, diz Maria Isaura Pereira de Queiroz.⁷

É outro símbolo, no entanto, que eu vejo no fato de a fala e a presença dos congos na cidade não ser ouvida nem vista: soa como que a proclamação da exclusão geral do negro da sociedade dominante.

E fico me perguntando se um dos motivos dessa ocultação para o ouvido e o olho do branco de uma presença anualmente tão forte na sua cidade não se ligaria precisamente à forma de ocupação do espaço, que é a marca, a natureza, do congo. Uma ocupação, torno a lembrar, que envolve e abrange toda a cidade, na marcha batida de suas perambulações para as visitas rituais nos mais diferentes bairros, e progressiva concentração na praça do centro, onde não cabem todos aqueles que continuam, enquanto esperam sua vez de entrar nela, de evoluir, barulhentemente, por todas as ruas adjacentes.

Nessa forte presença física de uma maioria habitualmente excluída do convívio com os outros, geralmente disseminada e invisível, não haveria algo como a ameaça velada de uma formidável força da qual o inconsciente se defende, deixando surdo e cego o resto da população?

Se eu voltar ao caso da adesão ao candomblé: ainda que venha sendo hoje uma presença consensual na cidade (embora sempre situada nas lonjuras), com uma atuação aceita, reconhecida e escolhida até pelo branco, que nele aceita seu lugar, o candomblé é, no entanto, uma prática ritual indissociável de um espaço próprio e fechado. A roça ou o terreiro é um microcosmo encerrado nas suas próprias fronteiras contendo dentro dela a natureza, ainda que incorpore de fora (a encruzilhada, a mata, a cachoeira, o mar até, são todavia extensões simbólicas da roça). Mundo fechado, portanto, possibilita maior controle. O candomblé não é dono da rua, como o é simbolicamente o congo no tempo que é o seu. Quando o candomblé ocupa a rua, como é o caso da anual festa pública de São Jorge Ogum, por exemplo (resquícios da antiga e controlada festa de Corpus Christi, me parece), ou ainda, numa festa restrita a bairros cariocas, como a de São Roque Omulu, fica contida numa procissão codificada.

Da mesma maneira os apitos da harmonia ou a corda limitam os extravasamentos possíveis da escola de samba ou do cordão baiano.

E, numa extensão do que acontece com a congada, coisa de negro cristão pobre e excluído, tornado invisível para não atrapalhar a boa consciência e o medo, não se poderia ver o mesmo fenômeno de exclusão em relação ao negro que quiser manifestar a sua fé cristã não mais na festa, mas exercendo o sacerdócio? Não seria o mesmo tratamento que lhe dá a Santa Madre Igreja? Uma exclusão traduzida em fatos e números, como decorre da matéria da revista *Veja*, de 24/2/1988, que passo a transcrever:

Cisão Pastoral

Campanha pelo negro divide católicos

Promovida com a finalidade de unir os fiéis, a Campanha da Fraternidade do ano de 1988 – movimento pastoral que a cúpula da Igreja Católica estende durante a Quaresma às 6.836 paróquias e 90.000 comunidades de base espalhadas pelo Brasil – começou na Quarta-feira de Cinzas provocando divisões internas. As divergências surgiram em torno do tema escolhido para nortear a campanha, “A Fraternidade e o Negro”, e de seu *slogan*, “Ouvi o clamor deste povo”, palavras ditas por Deus a Moisés quando o investiu na condição de libertador dos judeus. De um lado, há arcebispos como dom Paulo Evaristo Arns, de

São Paulo, e de dom José Maria Pires, da Paraíba, que não querem vincular a campanha ao Centenário da Abolição, comemorado neste ano. Eles partem do princípio de que a assinatura da Lei Áurea pela princesa Isabel não teve o significado de uma verdadeira libertação da escravatura. “A maioria dos negros trocou a escravidão pela discriminação, quase tão dura e desconcertante quanto a situação anterior”, disse dom Paulo ao lançar a campanha em São Paulo. Dom José Maria Pires, um dos seis únicos bispos negros do Brasil, acrescenta: “Não podemos participar de uma mentira histórica”.

Do outro lado da trincheira estão arcebispos moderados, críticos dessa leitura histórica – além de errada, segundo eles, ela colidiria com a pretendida fraternidade da campanha e o próprio espírito cristão. Dom Eugênio Sales, arcebispo do Rio de Janeiro, por exemplo, trocou seu *slogan* para “Todas as raças, um só povo” e distribuiu peças publicitárias em que aparecem duas mãos entrelaçadas, uma negra e outra branca. “Queremos acentuar o lado positivo da integração das diferenças sociais e da deposição dos ódios e revanchismos que ainda possam restar de um passado de injustiça e sofrimentos”, explica dom Eugênio. Num ponto todos concordam. Há poucos negros na hierarquia católica brasileira. Segundo dom José Maria, caso o peso desse contingente racial correspondesse aos 60 milhões de descendentes de africanos existentes no país, entre os 362 bispos católicos nacionais deveria haver pelo menos 150 negros. Já a professora Vera Triunfo, coordenadora da Pastoral do Negro no Rio Grande do Sul, calcula que entre os 12.500 padres brasileiros possam ser contados no máximo 200 descendentes de africanos. Dom José Maria, o segundo negro a ser sagrado bispo no Brasil – o primeiro foi dom Silvério Pimenta, de Mariana, que morreu em 1922 –, garante nunca ter sofrido discriminação. “Se fosse um negro comum, talvez tivesse sentido o racismo na carne”, diz ele. “No Brasil, porém, quando um negro se destaca, no futebol, na economia ou na igreja, é visto como um branco.”

Não me parece que possa, aqui, falar meramente em ambigüidade. Mas como qualificar a atitude da instituição que cristianizou o negro na marra, entre outros, pelo engodo da festa?

Maio 1988 – out. 1989.

Recebido em abril/2004; aprovado em maio/2004

Notas

* Comunicação apresentada no encontro *Cem anos depois: perspectivas dos discursos sobre raça e diferença*, Ciec-UFRJ, outubro 1989, e agora retomada.

** Marlyse Meyer é professora de Literatura Comparada e Cultura Brasileira da USP e da Unicamp.

¹ Será uma reminiscência dos “entremezes” cômicos que finalizavam os espetáculos teatrais, onde aparecia com frequência o personagem pantaleão, antiga “máscara” da *commedia dell’arte*? Ver ARÊAS, V. *Iniciação à comédia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990, p. 83.

² BRANDÃO, C. R. *Peões, pretos e congos*. Goiânia, 26, 1977, p. 187.

³ CALMON, F. *Relação das faustíssimas festas*. Introdução e notas de Oneyda Alvarenga, reprodução fac-similar da edição de 1762. Rio de Janeiro, Funarte, 1982.

⁴ Será por sua força simbólica que Congada é nome do grupo de estudos negros organizados por Henrique da Cunha Júnior, filho de líder negro, na Universidade Federal de São Carlos, em São Paulo, onde é professor.

⁵ Aliás, fenômeno nítido que observei em Campinas, onde, a cada domingo, os negros, inexistentes durante a semana, se reúnem, simbolicamente, no largo do Rosário, centrão, cuja igreja, no entanto, foi destruída.

⁶ MEYER, M. e MONTES, M. L. M. *Redescobindo o Brasil: a festa na política*. São Paulo, T. A., Queiroz, 1985.

⁷ QUEIROZ, M. I. P. de. Carnaval brasileiro: da origem européia ao símbolo nacional. *Ciência e Cultura*. São Paulo, 39/8, pp. 717-729.