

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

**ENTRE A CRUZ E OS TAMBORES: conflitos e tensões nas Festas
do Reinado (Divinópolis - M.G.)**

Guilherme Guimarães Leonel

Belo Horizonte
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Guilherme Guimarães Leonel

ENTRE A CRUZ E OS TAMBORES: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G.)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Tarcísio Rodrigues Botelho
Co-orientadora: Lucília de Almeida Neves Delgado

**Belo Horizonte
2009**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

L583e Leonel, Guilherme Guimarães
Entre a cruz e os tambores: conflitos e tensões nas Festas do Reinado
(Divinópolis - M.G) / Guilherme Guimarães Leonel. Belo Horizonte, 2009.
247f. : Il.

Orientador: Tarcísio Rodrigues Botelho
Co-orientadora: Lucília de Almeida Neves Delgado
Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas
Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Congados – Divinópolis (MG). 2. Festas religiosas. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Religiosidade – Brasil. I. Botelho, Tarcísio Rodrigues. II. Delgado, Lucília de Almeida Neves. III. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. IV. Título.

CDU: 398(815.1)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos os reinadeiros de Divinópolis, especialmente aqueles que tive o prazer de conhecer, conviver e escutar: Seu Nêgo, Seu Vicente Ferreira, Dona Rute Eufrásio, Capitão Barroso, Seu Bêjo, Seu Adão, Dona Lourdes Teixeira, Dona Tereza e tantos outros.

Dedico também aos “guardiões” das memórias das festas do Reinado em Divinópolis (e de tantas coisas mais): Seu Vicente Rodrigues, Vinícius Raimundo Peçanha, Mauro Eustáquio Ferreira e Frei Leonardo Lucas Pereira.

Por fim dedico a todos aqueles queridos que me acompanharam com paciência neste duro percurso, a quem agradeço pelo amor, compreensão e amizade.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de primeiramente agradecer àqueles que me ajudaram a tornar este trabalho possível, - meus orientadores Tarcísio Rodrigues Botelho e Lucília de Almeida Neves Delgado: sou e serei sempre grato por suas paciências e sapiências. Agradeço por toda confiança em mim e sou muito grato por ter tido o privilégio de trabalhar com vocês.

Serei eternamente grato ao apoio inicial de minha orientadora da graduação, Helena Miranda Mollo, que acreditou desde o início no meu trabalho, e ao querido Professor José Arnaldo Coêlho de Aguiar Lima: ambos me ensinaram a ser um pesquisador. Muito obrigado também pelo apoio incondicional à pesquisa de Erivelta Duarte e ao grande trabalho de fé e saber de Frei Leonardo Lucas Pereira. Obrigado à Márcia Pereira Batista, desde sempre minha professora de História, por ter feito parte de minha educação e pelas dicas de arquivos e fontes, sem as quais este trabalho não seria possível.

Não tenho palavras para descrever meu agradecimento à Paula, minha companheira, poço de amor e paciência com minha impaciência. Também não tenho palavras para agradecer a todos meus queridos amigos, companheiros de barulho e de batuque, por terem me ensinado e ajudado a ser o que sou: Eduardão (Clark!!!), Diego Ernesto, Faber Clayton, Wagner, Breno Osnato, Daniel's, Cristian Romanelli, Leandro Mulambo, Willian Pingüim, Gustavo Gusmão, Gui Bizarro, Marcos Muniz, Cris Vespúcio, Fredinho e Felipe, Ricardo Cordeiro, Gabriel de Paula, Vina, Tico Ulisses e Nice, Manel, Márcio Rafael, Seqüela (e os irmãos da Rocinha), Mermão, Bruno D´Abruzzo, Fê Ruiz, Paulinho Santana e Alice, Carlão, Clau Coura, Cris Cassiano, Cris Villas Boas, Andréia Matos, Cíntia Freire, Amauri...

Agradeço a minha família, minha lavoura arcaica: Cá, Pedro, Tânia, Vó Lucy, Olivar, Erlon e à vida nova de meu sobrinho Davi.

Sou grato também a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Minas com quem tive a oportunidade de aprender: Carlos Aurélio Pimenta, Juliana Jayme Gonzaga, Luciana Teixeira, Cristina Filgueiras, Carlos Alberto Rocha, Lea Souki, assim como aos colegas do mestrado. Agradeço a PUC, a CAPES e a mim mesmo por ter feito por merecer esta bendita bolsa!

Obrigado à equipe pedagógica e aos companheiros de trabalho e alunos da Escola Estadual Lauro Epifânio e do Colégio Anglo Divinópolis, que sempre apostaram em mim e me apoiaram no duro dia-a-dia de professor-pesquisador no meu pin-pong entre Divinópolis-Belo Horizonte (e vice-versa).

Um derradeiro obrigado a todos os reinadeiros de Divinópolis: a cidade é nossa!

EPÍGRAFE

*Como posso saber a minha idade
Se meu tempo passado eu não conheço
Como posso viver desde o começo
Se a lembrança não tem capacidade
Se não olho pra trás com claridade
Um futuro obscuro aguardarei
Mas aquela semente que sonhei
É a chave do tesouro que eu tenho*

*Como posso saber de onde eu venho
Se a semente profunda eu não toquei?*

(*Sêmen* - Siba /Mestre Ambrósio)

*Abre as porta da Igreja ai, ai,
que nós queremos entrar ai, ai,
tô chegando lá de longe ai, ai,
com promessa pra paga ai, ai,*

*Dá licença sô vigário ai, ai,
que eu agora vou cantar ai, ai,
se puder dançar eu danço ai, ai,
se não pode eu vou parar ai, ai...*

(Cantiga entoada nas festas do Reinado de Nossa
Senhora do Rosário de Divinópolis)

RESUMO

O principal objetivo deste estudo é por um lado investigar os motivos que levaram às proibições dos festejos do Reinado na Arquidiocese de Belo Horizonte a partir da década de 1920, e por outro lado, compreender tanto as estratégias de coerção e controle utilizadas pelas autoridades quanto aquelas criadas pelos “festeiros” no sentido de prosseguir realizando o Reinado a despeito das proibições do arcebispo D. Cabral. Para tanto, me apoio no referencial teórico fornecido pelas obras de Bourdieu e Chartier de que nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar toda e qualquer possibilidade de escolha consciente, negociação, manipulação e interpretação das regras.

Ao lado disso, tornou-se necessário explorar as possíveis causas que possam ter levado os festejos do Reinado a figurar dentre as manifestações religiosas “populares” dignas de repressão na primeira metade do século XX em Divinópolis (M.G.), situando: a reestruturação do modelo de catolicismo no Brasil e suas implicações para as relações com as religiosidades “populares”; as relações entre Estado, Igreja Católica e tais tipos de religiosidade em tal conjuntura; e a dinâmica urbana da cidade. Tal contextualização soma-se à abordagem direta das fontes compulsadas pela pesquisa arquivística e de *história oral temática*, analisadas sob o referencial teórico da *análise do discurso*, buscando compreender as perspectivas de controle, coerção e tolerância em jogo, assim como suas implicações para o cenário contemporâneo das festas do Reinado em Divinópolis.

Tal histórico deixou marcas profundas nas formas como as festas se apropriaram do espaço da cidade e nos diversos formatos, memórias e significados tecidos em torno das festas, e diz respeito a uma relação tensa e mais ampla entre Igreja Católica, Estado, sociedade e os cultos religiosos associados ao imaginário “afro-brasileiro” durante o século XX.

Palavras-chave: Reinado/Congado. Festas religiosas. Afro-catolicismo. Campo religioso no Brasil.

ABSTRACT

The main objective of this study is on one side investigate the reasons that led to the prohibitions of the Reinado's feasts in Divinópolis, M.G., starting from the decade of 1920, and on the other hand, understand the coercion and control strategies used by the authorities such as those created by the "festeiros" in sense of continuing accomplishing the Reinado in spite of archbishop D. Cabral's prohibitions. In order to support my analysis are essential the theoretical references supplied by Bourdieu's and Chartier's work that no normative system is sufficiently structured to eliminate all and any possibility of conscious choice, negotiation, manipulation and interpretation of the rules.

Beside that, it has become necessary to explore the possible causes that might have taken the feasts of the Reinado to represent among the popular "religious" manifestations worthy of repression in the first half of the 20th century, in Divinópolis, M.G., drawing a background considering: the re-structuring of the model of Catholicism in Brazil and its implications for the relationships with the "popular religiosities"; the relationship between State, Catholic Church, and such sorts of religiosities in such conjuncture; and the urban dynamics of the city. This contextualization is all through the work and meets the direct approach of the sources consulted by the archival research and those created by the *thematic oral history research*, analyzed under the theoretical references of the *analysis of speech*, looking for the comprehension of the control perspectives, coercion and tolerance at that moment, and its implications for the contemporary Reinado's scenario in Divinópolis.

Such historical has left deep marks in how Reinado feasts have appropriated the space of the city and in the several formats, memories and meanings woven around the contemporary panorama of the feasts in the municipal district, and are related to a tense and wider relationship between State, Catholic Church and society and the religiosities associated to the afro-brazilian imaginary during the 20th century.

Key-words: Reinado/Congado. Religious feasts. Afro-catholicism. Brazil's religious field.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 A Semana 7 a 14 de mar. de 1943	49
FIGURA 2 A Semana, 25 jul. a 01 ago. de 1943	49
FIGURAS 3 e 4 “Cuidado Com O Espiritismo!”, 1935 e 1936.....	104
FIGURA 5 “Espiritismo”, 1933	105
FIGURA 6 “Espiritismo”, 1945	105
FIGURA 7 “Festas”, 27 nov. 1923	113
FIGURA 8 “Adeus, Reinado!”, aprox. jul. 1923.....	115
FIGURA 9 Apontamento sobre o consumo de álcool no Livro de Tombo da Irmandade do bairro Porto Velho (1959).....	121
FIGURA 10 e 11 Programa das Festas do Rosário em Divinópolis durante a vigência da proibição do arcebispo (1937 e 1939)	122
FIGURA 12 <i>Revista de Santa Cruz</i> . Divinópolis, ago. 1936	124
FIGURA 13 “A Pedido”. <i>Jornal Interno A Semana</i> . Divinópolis, 22 a 29 ago. 1943	125
FIGURA 14 Guarda/Terno do Reinado atravessando a ponte que une o bairro Niterói ao centro, Divinópolis, M.G. (1929)	139
FIGURA 15 Guarda/ Terno do Reinado, esquina da Av. 1º de junho com Rua Goiás, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)	139
FIGURA 16 Guarda/Terno de Marinheiros, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)	140
FIGURA 17 Guarda/ Terno de Congo, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)	140
FIGURA 18 Reinadeiros, Divinópolis (aprox. 1929)	140
FIGURA 19 Guarda/ Terno de Congo, Divinópolis, M.G. (aprox.1929)	141
FIGURAS 20 e 21 Cortejos de guardas/ternos do Reinado circulando pela cidade, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)	141
FIGURA 22 Cortejo do Reinado com várias guardas/ternos, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)	141
FIGURAS 23 E 24 A antiga Igreja de N. Sra. do Rosário, datada da segunda metade do século XIX	164
FIGURAS 25 E 26 Demolição do Cemitério e Igreja do Rosário, 1958	164

FIGURA 27 Frei Leonardo e a Missa Conga, aprox. 1979	178
FIGURA 28 Missa Conga em Divinópolis, Igreja do Santuário de Santo Antônio, aprox. 1979	179
FIGURA 29 Missa Conga – reinadeiros em frente ao Santuário e Santo Antônio, aprox. 1978.....	179
FIGURA 30 Missa Conga, aprox. 1979	179
FIGURA 31 Missa Conga. Seu Vicente Eufrásio e Donta Rute Eufrásio à esquerda de Frei Leonardo no altar, aprox. 1979	180
FIGURA 32 Missa Conga – reinadeiros em frente ao Santuário e Santo Antônio, aprox. 1978	180
FIGURA 33 Cerimônia de restituição de doação da capela-monumento e coração de Gil, 2005	185
FIGURA 34 Reinado. Divinópolis, outubro de 2004	191
FIGURA 35 “Percursos”. Divinópolis, outubro de 2008.....	192
FIGURA 36 Encerramento – Procissão, Missa e desmastreio. Divinópolis, outubro de 2008	193

LISTA DE SIGLAS

AC – Ação Católica

ACB – Ação Católica Brasileira

AD – Análise do Discurso

AABH – Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte

ACSA – Arquivo Convento Santo Antônio

ACDD – Arquivo da Cúria Diocesana de Divinópolis

APM – Arquivo Público Mineiro

APMD – Arquivo Público Municipal de Divinópolis

ACMD - Arquivo da Câmara Municipal de Divinópolis

BPF – Biblioteca Provincial dos Franciscanos

CEB's – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM - Conselho Episcopal Latino-Americano

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

COLAR – Comissão de Organização das Festas no Largo do Rosário

EFOM – Estrada de Ferro do Oeste de Minas

MHD – Museu Histórico de Divinópolis

DNDMF – Departamento Nacional de Defesa da Moral e da Fé.

HPBH – Hemeroteca Pública de Belo Horizonte

SACP – Setor de Apoio à Cultura Popular da Secretaria Municipal de Cultura de Divinópolis

SEMC – Secretaria Municipal de Cultura de Divinópolis

OFM – Ordem dos Frades Menores

PMD – Prefeitura Municipal de Divinópolis

RMV – Rede Mineira de Viação

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL REPUBLICANO DO SÉCULO XX E AS “RELIGIOSIDADES POPULARES”.....	24
2.1 Reinado, Congado, Congadas, Missa Conga: as festas e seus significados diversos	
2.1.1. <i>A festa como forma de sociação e sociabilidade.....</i>	24
2.1.2 <i>Festas, diversidade e cidades.....</i>	27
2.1.3 <i>Festa, memória, identidades e conflitos.....</i>	29
2.1.4 <i>Entre práticas, representações e significados diversos: A politização dos estudos da “cultura popular”.....</i>	34
2.2 Os dilemas da Igreja Católica no Brasil do século XX: Romanização e Ação Católica.....	40
2.2.1 <i>Romanização, “neo-cristandade” e Ação Católica.....</i>	40
2.2.2 <i>Ação Católica e “neo-cristandade” no Brasil.....</i>	45
2.3 Igreja Católica, Regime Republicano e as “religiosidades populares”.....	53
2.3.1 <i>Igreja Católica e Estado no alvorecer republicano.....</i>	53
2.3.2 <i>As “religiosidades populares” em meio às tensões entre Igreja Católica e Estado.....</i>	63
2.3.3. <i>“Zona e progresso”: O processo civilizador vs. “a festa da mestiçagem”.....</i>	67
3. “ABRE AS PORTA DA IGREJA QUE NÓIS QUEREMOS ENTRAR”: ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E PERSPECTIVAS DE COERÇÃO, CONTROLE E TOLERÂNCIA ÀS FESTAS DO REINADO EM DIVINÓPOLIS	
3.1 <i>“Divinópolis, Quartel General” – Os conflitos político-religiosos no cotidiano da cidade na primeira metade do século XX.....</i>	71
3.1.1 <i>Os conflitos religiosos na construção da história e da memória do município.....</i>	71
3.1.2 <i>Folclore, Memória e História – A Construção Das Memórias Das Festas Do Reinado.....</i>	85
3.2 D. Cabral e a “grande obra de saneamento cívico-religioso-patriótico”.....	97
3.2.1 <i>Imprensa Católica e Restauração cristã em Minas Gerais.....</i>	97

3.2.2 A Cruzada da “boa imprensa”: o papel da imprensa católica no combate aos “inimigos da fé”	101
3.2.3 Entre as normas e as práticas: estratégias de resistência e perspectivas de controle, coerção e tolerância das Festas do Reinado.....	109
3.3 “Dá licença Seu Vigário que agora eu vou cantar”: Os reinadeiros contam a própria história.....	131
3.4 Das proibições de D. Cabral à Missa Conga – “Um golpe de morte às danças do Reinado”?.....	144
4. AS FESTAS DO REINADO ONTEM E HOJE: VELHOS CONFLITOS, NOVOS SIGNIFICADOS; VELHOS SIGNIFICADOS, NOVOS CONFLITOS	
4.1 “Cultura popular” e os usos e apropriações do espaço nas cidades.....	148
4.2 “Cultura Popular”, Cidade e Periferia: conflitos e negociações nos usos e apropriações do espaço urbano.....	151
4.3 Da demolição da Igreja do Rosário à Missa Conga: a reconfiguração do espaço do sagrado do Reinado na cidade de Divinópolis.....	160
4.4 O Concílio Vaticano II e a “guinada ecumênica”: compreendendo o contexto mais geral em que se insere a Missa Conga.....	171
4.5 Da Missa Conga à Coroação de Gil : a reconfiguração dos significados das Festas do Reinado.....	177
5. EPÍLOGO	
5.1 A estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX.....	195
5.2 Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações.....	201
5.3 Considerações Finais.....	210
REFERÊNCIAS	219
ARQUIVOS.....	228
ENTREVISTAS.....	233
APÊNDICES	
APÊNDICE A - Quadro de Entrevistas de História Oral.....	234
APÊNDICE B - Ficha de Entrevista.....	235

APÊNDICE C - Carta de Cessão de Direitos sobre Depoimento Oral.....	236
APÊNDICE D - Roteiros Gerais de Entrevistas de História Oral Temática.....	237

ANEXOS

ANEXO A - Bilhete de D. Cabral à Secretaria do Interior do Estado de Minas Gerais requisitando a ação da polícia para a proibição dos festejos do Reinado (1932).....	244
ANEXO B - Processo da Secretaria do Interior de Estado de Minas Gerais – Parecer sobre a requisição de D. Cabral de ação da polícia para proibição dos festejos do Reinado (1932).....	245

1. INTRODUÇÃO

Os festejos religiosos dos Reinado/Congado estão altamente difundidos por todo o estado de Minas Gerais, e possuem uma grande relevância cultural, religiosa e coletiva nas localidades onde ganham vida graças à ação das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Nossa Senhora das Mercês, Santa Ifigênia, Nossa Senhora Aparecida etc. As “coroações de reis negros”, os Congos, Congadas e Reinados estão presentes no Brasil desde o período colonial em um sem número de formas e significados próprios engendrados diante de contextos históricos específicos em cada momento e localidade.

Tais festas religiosas ocuparam um lugar importante na narrativa dos viajantes do período colonial e imperial. Os primeiros relatos oficiais da existência de tais manifestações na região das Minas foram deixados pelo jesuíta Antonil, no início do século XVIII. Posteriormente tais manifestações festivo-religiosas afro-católicas ganharam lugar privilegiado também nas obras de literatos e folcloristas que já às margens do século XX passariam a se interessar pela “cultura popular” como sinal de identidade nacional, mesmo que carregando as máculas da negritude e da escravidão dentro do histórico de exploração herdado do modelo político-econômico colonizador.

O campo religioso contemporâneo do Brasil e de Minas Gerais permanece ainda fortemente habitado por tais manifestações religiosas, que além de representarem formas de religiosidade altamente arraigadas nos modos de vida dos brasileiros, existem na condição de *habitus* religioso ativo e dinâmico. Desta forma, existem também na condição de profunda e imensurável diversidade de formas e significados, produzidos diante da interação com as transformações históricas contemporâneas e dos conflitos e tensões que cercam sua existência. Isto significa que são muito mais (como afirmavam os folcloristas, mesmo que bem intencionados) do que “reminiscências” de uma tradição cultural-religiosa do passado, constantemente ameaçada de extinção e pela descaracterização.

Na cidade de Divinópolis, M.G., os relatos de existência das festas do Reinado datam das primeiras notícias de existência do lugarejo, tornando-se mais marcantes a partir das iniciativas da construção da Igreja do Rosário e da constituição de uma Irmandade para administrá-la (assim como às festas) a partir de 1850. A partir daí, através dos relatos de párocos, autoridades locais, e posteriormente de memorialistas e folcloristas, a história e as memórias de tais festejos seriam construídas passo a passo, concomitantemente à construção das memórias e da história do lugarejo (que se consolidaria como município a partir de 1911).

Há anos atrás, quando iniciei meus estudos sobre a história dos festejos do Reinado no município, chamou-me a atenção o fato de que a existência de tais manifestações festivo-religiosas esteve constantemente imersa e condicionada pelos conflitos políticos e religiosos desenrolados ao longo do primeiro século de história do município.

Em meio às transformações ocorridas na dinâmica sócio-política-econômica-espacial nas primeiras décadas do século XX; em meio às transformações desencadeadas pelo enraizamento do Regime Republicano e da ascensão e queda da República Velha; em meio às profundas transformações no modelo de cristandade, de Igreja e das relações com o Estado pelas quais passavam o Catolicismo desde a segunda metade do século XIX; - os grupos de festeiros responsáveis pela realização ano após ano do Reinado enfrentaram o fogo cruzado de tensões, conflitos, barganhas, alianças e negociações onde sempre estiveram em jogos sua condição de existência e da manifestação pública de sua fé assim como a conquista de fatias do espaço físico e simbólico no território da cidade.

Diante da ciência de que localmente muita coisa já fora escrita a respeito da história dos festejos do Reinado em Divinópolis por jornalistas, folcloristas, memorialistas e até alguns estudos acadêmicos, minha pesquisa iniciou-se com o principal objetivo de promover um recorte transversal deste objeto, evitando como mote a narrativa puramente linear e pouco problematizadora dos escritos anteriores, concentrando-se primeiramente nas proibições à realização das festas do Reinado na cidade de Divinópolis durante o arcebispado de D. Cabral (1924 – 1968). Vale portanto lembrar que este não pretende ser um estudo descritivo-histórico da festa. É importante deixar isto claro, pois durante boa parte do século XX às festas e manifestações religiosas “populares” não foi atribuído o estatuto de objeto analítico.

A análise das fontes primárias (como a imprensa católica, as cartas pastorais, os livros de tomo etc.) me permitiu reconstituir um repertório simbólico característico das proibições a tais festas/religiosidades. A princípio, tal repertório jogaria com o discurso da necessidade de saneamento moral, social e racial, tão comum na transição do século XIX para o XX, mas passaria por profundas transformações e resignificações ao longo do último século.

Foram de suma importância as obras editadas pelos memorialistas e folcloristas locais. São estes pesquisadores que, de uma forma ou de outra, forneceram o mapa de um repertório já disponível de fontes, diga-se de passagem, insuficientemente abordadas. Além disso, são eles próprios objetos deste exercício de observação, na medida em que trato da construção de uma memória da memória dos festejos do Reinado e dos conflitos relativos a eles. Foi um trecho do suplemento produzido por Vinícius Peçanha, um importante folclorista divinopolitano envolvido no processo de “resgate” das festas do Reinado na cidade, intitulado

“*Um Bilhete de Dom Cabral*” (O DIÁRIO..., aprox. 1985), que me chamou especialmente a atenção e que por sua vez serviu de “ponta pé inicial” para a problemática proposta por minha pesquisa: a argumentação do trabalho de Peçanha convergia para a utilização do bilhete do Arcebispo de Belo Horizonte enviado ao chefe de polícia Dr. Carlos Prates (1932), enumerando os municípios do oeste de Minas que persistiam realizando as festas do Reinado a despeito de suas proibições.

Tal bilhete significaria a existência de relações efetivas entre a instituição católica e a ação das autoridades policiais na repressão dos festejos do Reinado? Até que ponto tais autoridades teriam agido objetivamente no intuito de impedir a realização de tais festejos religiosos? A persistência das festas significou o fracasso dos mecanismos de coerção? O que poderia ter garantido a persistência da realização de tais festejos a despeito da perseguição das autoridades? Até que ponto as determinações do governo arquidiocesano conseguiram fazer uso dos aparelhos de repressão do Estado para fazer cumprir suas subscrições? Qual seria a medida para determinar o quanto e como tais manifestações foram capazes de prosseguir durante os momentos de mais acirrada perseguição? Quais as marcas deixadas por estes acontecimentos em uma manifestação cultural-religiosa que permanece se resignificando no presente?

Todas estas perguntas estão, no meu ver, encaminhadas no sentido de compreender a existência de um espaço entre a norma e a prática, o que segundo Bourdieu e Chartier (pilares teóricos da pesquisa desde seus primeiros momentos) significaria nunca esquecer que os bens simbólicos e as práticas culturais continuam sendo objetos de lutas político-sociais em que não só sua qualificação ou desqualificação estão em jogo, mas muitas vezes, suas condições de existência.

Também é preciso dizer que a proposta de minha pesquisa de perscrutar os espaços existentes entre a norma e as práticas referentes às proibições às festas do Reinado como *religiosidade popular*, em grande parte se inspira no que Martha Abreu chamou de “*caminhos de tolerância em meio a perspectivas de controle*” (ABREU, 1999, p.339). Neste caso de Divinópolis, até que ponto as normas destinadas ao Reinado atingiram a prática das festas? As ações, como afirma Bourdieu, não são meras execuções dos modelos. Os comportamentos que a despeito de regras construídas tentam construir espaços de liberdade podem dar a medida destes “espaços” que procuro dimensionar: as marchas, contramarchas, resistências cotidianas de cada conjuntura. O que não constitui, de forma alguma, o esvaziamento do significado do cerceamento e das medidas repressivas às culturas populares no período republicano.

À medida que minha pesquisa documental foi avançando senti que apesar de interessantes, os resultados de meus estudos incorriam em um erro fatal cometido pelos escritos anteriores a respeito da história das festas do Reinado na cidade: deixavam também de lado a versão dos acontecimentos possíveis de serem fornecidas pelos próprios atores sociais envolvidos no passado e no presente na realização de tais festejos e práticas religiosas, deixando também de lado as permanências e rupturas desenhadas ao longo dos últimos cinquenta anos de realização do Reinado em Divinópolis. A última metade do século XX mostrou a consolidação de um quadro de existência das festas muito diferenciado daquele da primeira metade do século onde tais manifestações eram consideradas “inimigos cívico-religiosos-patrióticos” tratando-se, portanto, de “caso de polícia”.

Concomitante ao movimento ecumênico que passou a permear a Igreja Católica assim como o próprio campo religioso e a sociedade civil no Brasil, principalmente a partir da década de 1970, manifestações como o Reinado passaram a ser encaradas como “legítimas representações da cultura nacional”. Assim, foram re-significadas e positivadas a partir do ecumenismo, do folclorismo e do nascente repertório politicamente correto como “cultura popular”, digna inclusive de apoio institucional, subvenção pública e reconhecimento da opinião pública midiática. O desenrolar de tais transformações criou novas condições de usos e apropriações do espaço físico e simbólico da cidade, também engendrados graças às táticas e estratégias adotadas pelos festeiros desde o início do século para persistir com realização de seu lazer e sua fé através do Reinado.

Além disso, concomitantemente às formas “de rua” das festas, realizadas sobre controle dos grupos reinadeiros, os diálogos com instituição católica, com a intelectualidade local e com o poder municipal arrastaram tais manifestações para novos campos de significados. Significados e sentidos (múltiplos) melhor percebidos dando voz aos próprios atores sociais envolvidos em tais práticas. Desta forma, o estudo sincrônico das festas pautado na História Oral (mas de forte inspiração etnográfica) foi justaposto ao estudo documental (diacrônico), iniciado com abordagem mais específica das proibições do Arcebispo de Belo Horizonte, D. Cabral, ao Reinado a partir da década de 1920. Assim foi possível confrontar as versões das fontes documentais escritas àquelas produzidas e reproduzidas dentre os próprios atores sociais responsáveis pela realização dos festejos no passado e do presente. Mais importante: além de apurar os conflitos e tensões que cercaram o histórico de tais manifestações religiosas, foi possível apurar a permanência de uma série de significados e conflitos, assim como o engendramento de novas questões e sentidos à medida que tais práticas desenrolaram-se diante dos desafios do contexto contemporâneo.

No Capítulo 2 foi preciso realizar uma discussão bibliográfica introdutória para estabelecer uma ponte entre o contexto mais amplo abordado e a situação particular sobre a qual me debruço. Primeiramente estabeleci uma discussão a respeito da *feira* e da *feira*

religiosa como fenômeno sociológico, posteriormente entrelaçando esta discussão de cunho mais teórico com um debate de cunho mais histórico no estabelecimento de relações entre as práticas religiosas festivas e temas como *memória, diversidade, identidade e urbanidade*. Sigo com uma discussão de cunho mais teórico, tratando da politização do estudo da cultura empreendida pela *História Cultural* e pela *Sociologia da Cultura*, especialmente nas últimas quatro décadas. Por fim encabeço neste capítulo uma discussão sobre as grandes mudanças instauradas na Igreja Católica no Brasil e no mundo na primeira metade do século XX. A intenção com tal estratégia foi a de colocar o *macro* como pano de fundo: uma abordagem sociológica da história do Catolicismo no Brasil mostrando como este vai passando por fases ao longo do século XX (o que interferiu na questão da realização dos festejos do Reinado), tendo como referência, inclusive, a situação atual.

Os principais temas aí debatidos circulam em torno da *História da Igreja Católica no Brasil Republicano, Campo religioso no Brasil no alvorecer do Regime Republicano, Relações entre Catolicismo institucional e Catolicismo popular, e relações entre poder civil e religiosidades populares na primeira metade do século XX*. Neste caso, o objetivo era situar o panorama e as perspectivas das práticas religiosas “populares” em meio às tensas relações entre Igreja Católica e Estado Republicano, que por sua vez contribuíram em grande parte para a configuração do espaço público das religiões no Brasil durante o século XX. Destaquei aí os conceitos de *romanização, neocristandade, Ação Católica e mestiçagem*.

Além de uma definição mais precisa do meu amplo recorte cronológico, os passos traçados neste capítulo me permitiram jogar luz sobre as fontes primárias (escritas e orais) analisadas em maior profundidade nos objetivos seguintes, permitindo-me situá-las melhor em um contexto mais amplo, e aprofundar a análise do discurso dispensada a elas, com base no conhecimento adquirido com tal discussão bibliográfica.

O Capítulo 3 teve como um dos principais objetivos compreender como a construção da memória/história dos festejos do Reinado se inseriu de forma íntima na construção da memória e da história do município, ocupando um lugar importante na narrativa dos conflitos político-religiosos de Divinópolis. Através de fontes primárias e dos trabalhos de memorialistas, folcloristas, historiadores e da imprensa local, foi possível perceber como a memória das festas está impregnada dos conflitos entre a instituição Católica e tais formas de “religiosidade popular”.

A construção da memória/história do Reinado ocupou um lugar privilegiado na construção da memória do município e da região. A presença flagrante nestas narrativas dos conflitos que rodeiam a existência/persistência das formas de “religiosidade popular” traz

pistas importantes a respeito das *estratégias de coerção, controle e tolerância* das festas por parte da Igreja e das *estratégias e táticas* de resistência adotadas pelos “festeiros”. Tais fontes esclarecem as situações diferenciadas decorrentes das relações desenhadas, em cada conjuntura diferente, entre a sociedade local e os festejos do Reinado, sempre marcadas pela tensão entre o catolicismo institucional e o catolicismo popular.

Num segundo momento, parto neste capítulo para uma investigação das estratégias tanto de coerção simbólica (através de discursos e representações acessíveis nas “fontes de época”) como de coerção física aos festejos do Reinado (lançando mão até mesmo da cooptação de instituições policiais e civis). Para isso foi necessária a análise de fontes documentais datadas a partir da década de 1920, que pudessem esclarecer o discurso e as estratégias de coerção simbólica da Igreja, o posicionamento do clero, a presença (ou ausência) de consenso diante das proibições, assim como o posicionamento diferenciado do clero ao longo do tempo, diante das mesmas, resultando no sucesso ou frustração das proibições.

Para tanto servi-me principalmente da imprensa católica, tornando-se fundamental compreender o tratamento dispensado na emanção de seu discurso público ao cultos e manifestações que transitavam fora dos estreitos limites definidos pela Igreja Católica durante a primeira metade do século XX. Além da imprensa católica, considero importante sumariar de forma geral os tipos de documentos levantados e analisados: *Livros de Atas e Tombo das Paróquias; Circulares e Cartas Pastorais; Correspondências clericais; Códigos de Postura; Resoluções da Conferência de Bispos realizada em Minas Gerais; Leis e discussões registrados nos livros da Câmara Municipal de Divinópolis; Processos da Secretaria do Interior; Processos Policiais; Programas das Festas; Fotografias; Documentos referentes à Igreja, à irmandade e ao cemitério do Rosário em Divinópolis etc.*

Por outro lado, procurando evitar que o estudo se limitasse apenas à pesquisa arquivística, incorrendo na mesma limitação de estudos anteriores que negaram a palavra aos reinadeiros, tornou-se necessário dar voz aos próprios atores sociais. Através da metodologia da História Oral, foi possível perscrutar através de entrevistas, principalmente de membros remanescentes das antigas irmandades e guardas, quais as *perspectivas de coerção, controle, tolerância e resistência* em jogo desde as proibições da década de 1920, e de como este histórico é evocado e re-significado em suas memórias construídas a partir do panorama presente de tais práticas festivo-religiosas.

Ao longo de um ano foram realizadas as entrevistas da proposta da pesquisa de História Oral, somadas àquelas já realizadas ao primeiro esforço de pesquisa. Iniciei as

entrevistas de História Oral Temática tentando abordar personalidades centrais que correspondessem respectivamente a cada perfil de entrevistados definidos *a priori*: a) membros do Clero Católico envolvidos nas relações da instituição com os movimentos do catolicismo popular, em especial o Reinado; b) membros pertencentes às guardas e irmandades responsáveis pela realização dos festejos na cidade, de preferência aqueles mais idosos que possam ter tido alguma relação com a antiga Irmandade ou com membros dela; c) intelectuais, “agentes culturais” ou moradores da cidade associados ao estudo, realização e valorização do Reinado.

Depois de realizadas as três primeiras entrevistas, respectivamente correspondentes a cada um dos perfis elencados acima, ficou claro que seria necessário priorizar as entrevistas com membros das irmandades e das guardas e suas memórias das proibições, restrições e conflitos que cercaram o histórico da realização dos festejos na região. O número de 10 entrevistas (no máximo) foi sugerido pelos orientadores do projeto, diante do montante de trabalho que eu enfrentaria depois na transcrição e análise de tais entrevistas. Diante dos resultados das primeiras entrevistas e do número limitado de entrevistas a serem realizadas, me pareceu essencial dar pesos diferenciados aos números de entrevistas realizadas com cada perfil, priorizando as entrevistas com os reinadeiros. Isso me ocorreu devido à profunda necessidade de confrontar as versões construídas por eles acerca dos acontecimentos às versões possíveis de serem inferidas a partir das fontes “oficiais”/ “escritas” ou a partir de relatos de sujeitos não-diretamente envolvidos com a prática dos festejos.

Os roteiros gerais de entrevista de história temática (conferir apêndice) versaram basicamente sobre dois blocos temáticos: a) histórico dos conflitos que cercaram a realização dos festejos do Reinado na passagem da primeira para a segunda metade do século XX; b) o panorama das últimas quatro décadas de realização do Reinado em Divinópolis. Desta forma, foi possível verificar tanto a memória e os significados tecidos em torno do histórico da existência dos festejos na cidade, quanto as continuidades e discontinuidades deste histórico em relação ao panorama atual de ocorrência do Reinado em Divinópolis, incluindo como tal histórico contribuiu para a configuração do atual território do sagrado no município.

De modo geral as entrevistas comprovam e dão detalhes sobre o histórico conflituoso que envolve a realização do Reinado no município, desde a primeira metade do século XX até os dias de hoje. Com elas foi possível perceber através de que meios tentou-se desencorajar a realização dos festejos e de como foi possível também traçar estratégias e práticas que proporcionaram aos festeiros permanecer realizando os festejos, através de meios legais ou de espaços de liberdade construídos. Além de trazer-nos as memórias sobre este período mais

recuado de realização dos festejos, as entrevistas são também de suma importância para a compreensão da reaproximação entre a Igreja Católica e a realização dos festejos do Reinado. São também fundamentais para a compreensão das novas relações que se desenham entre as instituições políticas e a sociedade local em relação ao Reinado nas últimas quatro décadas, o que nos leva ao próximo capítulo.

Apesar de incurrir à pesquisa um recorte cronológico muito amplo (estando consciente das implicações desta opção para a conclusão do trabalho), pareceu-me fundamental incluir este capítulo. O Capítulo 4 visa compreender o atual panorama do Reinado em Divinópolis, que vem se desenhando desde o solapamento do território do sagrado dos festejos no centro da cidade, ocasionado pela demolição da antiga Igreja do Rosário (1957), traçando um histórico das disputas e conflitos em torno das *apropriações* e *usos* do espaço do sagrado no município.

Cabe a este capítulo, também, investigar como este novo quadro engendrou novas práticas e resignificações da festa. É um capítulo que pretende acima de tudo fazer um histórico-síntese dos conflitos em torno da realização do Reinado, traçando a história das proibições dos festejos na tentativa de esclarecer pontos cruciais a respeito do atual panorama de tais manifestações: suas diversas práticas e significados na sociedade em que se inserem. Através da relação dialética entre estrutura e conjuntura, sincronia e diacronia é possível vislumbrar permanências e rupturas nas práticas e na produção de significados ao longo da história dos festejos do Reinado e da Igreja Católica no Brasil durante o século XX.

Para dar conta desta pouco-modesta tarefa, inicio o último tal capítulo retomando a discussão teórica sobre o conceito de “*cultura popular*” relacionando-o aos *usos e apropriações do espaço urbano* e, portanto, ao conceito de “*cultura periférica*” e *periferia*, tendo em vista as relações entre as práticas dos festejos do Reinado e o espaço da cidade de Divinópolis.

Em seguida avanço para uma abordagem mais factual orientada a todo tempo pelos resultados da pesquisa documental e de história oral, abordadas através do prisma da análise do discurso, desenrolando as questões em 6 tópicos principais: analisar os fatores sócio-históricos que possam ter levado à demolição da Igreja do Rosário no centro da cidade e conseqüente desalojamento da Irmandade “originária”; compreender as relações entre o desalojamento da irmandade e o processo de multiplicação das Irmandades do Rosário (e das festas) pela periferia da cidade; compreender as relações entre a criação da Missa Conga e o contexto mais amplo do movimento ecumênico desencadeado pelo Concílio Vaticano II; compreender como as mudanças nas representações e significados das Festas do Reinado

possam ter levado a um novo quadro de ocupação do espaço do centro da cidade, com a construção da “igreja-monumento” do Rosário e recente restituição de parte do terreno do antigo Largo do Rosário às irmandades pelo poder municipal; fazer um levantamento geral do panorama atual de realização dos festejos do Reinado na cidade, buscando compreender como o histórico de conflitos em torno das práticas destes festejos pode ter deixado marcas nos atuais significados e identidades constituídos pelos festeiros; compreender quais as tensões sociais que cercam a ocorrência de tais festejos hoje, e as rupturas e continuidades em relação aos conflitos estudados na história pregressa dos festejos.

Inclui no Epílogo, antes de minhas considerações finais, um balanço bibliográfico dos problemas e questões que cercam tanto o campo religioso do Brasil na segunda metade do século XX, quanto às alterações na constituição em tal campo assim como no lugar das “religiosidades populares” e do Reinado neste novo contexto. A abordagem de temas como *Campo Religioso no Brasil do século XX, Religiosidade e Sociologia da Religião* através do diálogo com diversos autores da sociologia da religião contemporânea foi permeado pelas aproximações possíveis com a referência que escolhi como “base” para o debate sobre religião/religiosidade diante da modernidade: a Sociologia da Religião de Simmel. Acredito que tal debate possa ser útil como pano de fundo para uma melhor compreensão do contexto mais amplo onde o panorama contemporâneo das práticas das festas do Reinado abordado no Capítulo 4 se situa.

Apesar desta profícua discussão teórica foi possível compreender apenas de forma bem inicial o lugar e as perspectivas ocupados pela existência do Reinado como manifestação festivo-religiosa afro-católica nas atuais transformações do campo religioso brasileiro.

A despeito do estudo ter transbordado excessivamente a proposta inicial da abordagem específica das proibições aos festejos do Reinado e suas repercussões, a intenção geral foi mostrar de que forma este contexto específico correspondeu a um quadro mais geral que se constituiu ao longo do século XX no Brasil Republicano, de como o Estado brasileiro estruturou a esfera da liberdade civil deixada às religiões e, por outro, observar como as religiões ocuparam efetivamente o espaço (ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.326) público nas cidades brasileiras.

No que tange aos festejos e cultos ligados ao imaginário *afro*, como o Reinado, empreender tal pesquisa significou também um acerto de contas com o passado. Buscando entender de que forma os revezes que marcaram a existência e realização de tais manifestações contribuíram para as significações e re-significações operadas em tais cultos (e em seus espaços de realização) foi possível contribuir com uma melhor compreensão do atual panorama de realização deles, assim como das

mudanças operadas no campo religioso brasileiro em pleno século XXI. Como bem atesta Montes (1998), a demonização das religiosidades de acento afro¹ que se produziu neste contexto assumiu e assume características de verdadeiro *etnocídio*. Isso porque se estende, para além do universo religioso, à totalidade de um patrimônio cultural negro, preservado ou recriado ao longo de séculos de história no Brasil, e que sempre constituiu um universo de significados partilhados, permitindo a construção positiva de uma identidade de contraste.

¹ Seja daquelas provenientes dos terreiros, seja daquelas profundamente incrustadas no catolicismo, como o Reinado.

2. A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL REPUBLICANO DO SÉCULO XX E AS “RELIGIOSIDADES POPULARES”

2.1 Reinado, Congado, Congadas, Missa Conga: as festas e seus significados diversos

2.1.1. A festa como forma de sociação e sociabilidade.

Ora sendo vistas como mero divertimento, ora como excentricidades da vida social, ora como sobrevivência de certos arcaísmos tradicionais, a festa com sua desordem, confusão e a indefinição de fronteiras sempre trouxe aos estudiosos da sociedade e da cultura certo atordoamento, por não saber como tratá-las e abordá-las. Por isso mesmo, tais fenômenos por muito tempo permaneceram quase que exclusivamente como objetos de estudo de folcloristas e memorialistas. No entanto, pode-se dizer que há aproximadamente quatro décadas vem ocorrendo uma grande multiplicação de trabalhos científicos que tomam as festas (não só as religiosas) como objeto de estudo².

Concomitante à tomada da festa como objeto de estudo pelas ciências sociais ocorreu um quadro de mudança substancial nas formas de abordagem de tais fenômenos: a análise das festas se politizou colocando tais manifestações como formas fundamentais de sociabilidade e do desenrolar de conflitos e tensões sociais, e não mais com mera alienação ou peça de museu.

Nesta perspectiva é possível extrapolar as formas manifestas das festas considerando-as então como formas de sociação, como no conceito simmeliano, ou seja: como formas pelas quais os indivíduos se agrupam em formas específicas de ser com e para com o outro (PEREZ, 2002, p.18). Assim, vínculos sociais seriam gerados na celebração e estetização da vida, como aquelas promovidas pela festa. Segundo Perez, se utilizarmos o pensamento de Simmel como pedra fundamental, é possível pensar através das festas os fundamentos dos vínculos coletivos que tecem a sociedade. Assim a festa como forma de sociação, teria seu acento no estar-junto e no relacionar:

² Só para citar alguns autores brasileiros: CUNHA (2001, 2002), SOUZA (2002), JANCSÓ (2001), ABREU (1999), MAGNANI (1984), LUCAS (2002), MARTINS (1997), GOMES & PEREIRA (2000), PEREZ (2002), REIS (2002), ARAÚJO (2008), entre outros.

A forma lúdica de socição não tem conteúdo, nem propósitos objetivos, nem resultados exteriores, é uma estrutura sociológica que, em sua relação com a socição concreta, determinada pelo conteúdo, é semelhante à relação do trabalho de arte com a realidade. (PEREZ, 2002, p. 19)

Na perspectiva de Simmel, a sociabilidade é o “jogo no qual se faz de conta que são todos iguais, ao mesmo tempo que cada um é reverenciado em particular”, e segundo suas próprias palavras “fazer de conta não é mentira”. (SIMMEL, 2006, p. 173) Esta conexão estabelecida por Simmel entre “jogo” e sociabilidade pauta-se na idéia de que quase todas formas de interação e socição podem ser considerados formas sociais lúdicas. Por isso, em Simmel, a expressão “jogo social” é significativa das características mais fundamentais das interações e socições entre homens: o jogo não é só praticado em sociedade como as pessoas realmente “jogam sociedade” (SIMMEL, 2006, p.174). O jogo, a arte, a religião ou a festas, nesta perspectiva são mais que um simples fazer de conta: são uma forma de estar junto (nem sempre em harmonia). Assim, a festa compõe uma série de meios diversos de se experienciar a vida em coletividade, ou seja, uma forma lúdica de socição.

Segundo Perez (2002), a singularidade da festa como fenômeno social estaria sua condição de ato coletivo extra-lógico, extra-temporal e extra-ordinário, consagrando sua reunião através da libertação da temporalidade linear. A lógica da utilidade e do cálculo são aí substituídas pela lógica do excesso, pelo lúdico, e pela exaltação dos sentidos com forte acento hedonístico e agonístico. Mesmo assim, é importante que se distinga a festa tanto do ritual quanto da mera diversão. Obviamente toda festa possui aspectos rituais e de divertimento. Porém os aspectos rituais e recreativos das festas ganharam com base em Durkheim, função expressiva e estética de representação de dimensões mais elementares da vida em sociedade. Tais ritos representativos foram interpretados por Durkheim como representações dramático-coletivas da partilha do sentimento comum de socição. No cumprimento deste papel elementar tais ritos seriam estranhos a quaisquer fins utilitários. Tal noção é habilmente costurada à noção de sociabilidade de Simmel, através da abordagem de Perez: sua proposta de uma “antropologia das efervescências coletivas” parte da concepção durkheimiana das festas como agrupamentos massivos geradores de exaltação e efervescência coletivas, nas quais a influência corroborativa da sociedade se faz sentir em maior evidência, pois a interações sociais tornam-se mais evidentes e ativas (PEREZ, 2002, p. 22).

Associando tal preceito à noção simmeliana da sociabilidade (por exemplo, a festiva) como um “jogo” de produção de vínculos sociais (lembro: nem sempre harmoniosos), é possível construir um novo ângulo de análise. A festa como “sociabilidade pela sociabilidade”

basear-se-ia não só em interesses racional-utilitários, mas em interesses emocional-afetivos. A ação festiva como rito de “realiança social” de Durkheim associada à concepção simmeliana da “forma lúdica” nos traz a compreensão de que os vínculos sociais são produzidos dentro de um contexto de regras (nem sempre explícitas), de hierarquizações e até mesmo de conflitos. Neste ponto é fundamental que se recorde que na concepção simmeliana também o conflito é gerador de socialização.

Toda festa, na concepção durkheimiana, é um tempo consagrado. No entanto, é preciso considerar que se a festa rompe com a rotina, conecta-se ao cotidiano pregresso e posterior a ela, quando espraia-se por diversos meios através dos períodos não-festivos. Canclini (1982) nos ensinou que a profusão de práticas integrantes da festa não se limita apenas às suas formas manifestas no período consagrado de catarse festiva, mas penetra todo o cotidiano através de práticas, preparativos e sentidos que constituem também a festa em si (mesmo quando não no período festivo). A festa, mesmo que não-religiosa, consagra “um tempo”. Assim o faz apontando tanto para sentidos extra-mundanos (durkheimianos) quanto intra-mundanos (weberianos). A religião e a prática festiva, ao consagrar um determinado tempo dominado pela catarse, só o faz através de práticas cotidianas. O sagrado espraído no cotidiano e nas práticas mundanas (como na teoria weberiana da “salvação intra-mundana”) daria ao homem, mesmo que através de práticas festivas, a possibilidade da auto-salvação.

A festa religiosa reúne em si aspectos paradoxais que lhes são estruturais: rompe com o cotidiano, mas conecta-se a ele, pois não se entra neste tempo consagrado (ou em contato propriamente com o sagrado) sem que uma série de precauções sejam tomadas. A festa é necessariamente desordem, no sentido de transgressão das interdições e das barreiras usuais (PEREZ, 2002, p.31). A desordem que a festa instaura é produzida pela transgressão das normas vigentes, mas não significa obrigatoriamente ausência completa de ordem, pois a festa define quase sempre protocolos a serem seguidos. A festa guarda em si, mesmo que laica, algo de religioso. Neste sentido é preciso compreender a hipótese lançada por Durkheim, tomada por Perez como pedra fundamental de sua “antropologia das efervescências coletivas”: a idéia mesma de religioso, segundo Durkheim, teria nascido em meios sociais efervescentes assim como da própria efervescência. O sacrifício, neste sentido, tornar-se-ia sinônimo do dispêndio de energia vital, como uma oferenda que escaparia a qualquer fim utilitário, dando-se apenas ao consumo. Assim, o sacrifício seria a antítese da produção: uma “consumação incondicional” (BATAILLE *apud* PEREZ, 2002, p.26).

Sobretudo hoje, a festa possui aspectos “espetaculares”. Como espetáculo, por mais que a festa com sua música, teatralidade e sensualidade distingam aqueles que participam

ativamente dela, impõe ao mesmo tempo a participação, um “estar-junto” caracterizado por este abandono de si na confusão com o outro. Mesmo assim este “estar-junto”, como já foi dito, não é sinônimo de harmonia e alegria. Ambivalentemente a festa reúne angústia e alegria, prazer e dor, regozijo e violência, o sagrado e o profano, ordem e desordem. Desse modo, compreende-se, como Perez pautada em Durkeim, que a “desordem festiva, o tumulto festivo, a violência festiva são fundadores, criadores da própria humanidade”. (PEREZ, 2002, p.29). Assim, a festa constitui como em Simmel, uma série de formas de sociação e de sociabilidade, ou seja, de formas de “estar-junto jogando sociedade”.

2.1.2 Festas, diversidade e cidades

No Brasil, falar de festas implica compreender a profunda multiplicidade e diversidade em suas práticas e formas de organização. Tal diversidade corresponde à multiplicidade mesma que compôs/compõe estruturalmente a sociedade brasileira no interior de seu tecido. A mestiçagem neste sentido, muito mais do que racial, implicaria numa hibridização de códigos, numa constante mobilidade e plasticidade na composição de suas formas sociais. Esta porosidade é que estruturaria o principal mecanismo de orientação social no Brasil. Neste “multiverso” brasileiro, a festa se configuraria, segundo Perez, em um importante mecanismo de operação de ligações, pouco importando se religiosa ou profana (PEREZ, 2002, p.35).

A proposição da festa como via de acesso ao “multiverso brasileiro” não se trata, no entanto, de hipostasiar sua importância alegando que “tudo é festa no Brasil”. A festa como ângulo possível de compreensão da sociedade, entendida como forma lúdica de sociação, é um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva (PEREZ, 2002, p. 36). Desta forma, encarada como modo privilegiado de expressão dos sentimentos coletivos, o estudo da festa permitiria uma forma privilegiada de aproximação da experiência humana de produção de vínculos sociais.

No contexto da formação das cidades no Brasil, é preciso avaliar historicamente que as festas religiosas foram as atividades coletivas urbanas mais antigas aqui desempenhadas. Até o século XIX, as festas foram os acontecimentos mais importantes nas cidades brasileiras, e fonte de lazer coletivo e de presença no espaço público. No período colonial o comparecimento a alguns festejos religiosos era obrigatório, cabendo às câmaras municipais e às confrarias fiscalizar a presença dos moradores. As festas, cortejos e procissões reuniam um

grande contingente populacional, permitindo à aglomeração e criando oportunidades para formas diferenciadas de apropriação do espaço público, distintas daquelas presentes no cotidiano das cidades, como mostraram os estudos em contextos diversos de Silvia Hunold Lara (2002), João José Reis (2002), Martha Abreu (1999), Carlos Eugênio Líbano Soares (2002), Patrícia Vargas Lopes de Araújo (2008), entre outros. A culminância das festas sempre foi obrigatoriamente precedida de intensos preparativos e captação de fundos, o que fez das irmandades importantes instituições e dos festeiros importantes atores sociais em termos de uma economia local e até regional.

A disposição do tempo também se organizou, desde o período colonial no Brasil, em função dos “tempos de festa”. Vários viajantes europeus espantaram-se com a multiplicidade de dias santos, festas e feriados daqui. Tais festejos, mesmo que religiosos, envolviam uma série de atividades simultâneas, capazes de engendrar uma robusta economia sazonal: barraquinhas, feiras, danças, música, peças teatrais, fogos de artifício, enfim, um grande espetáculo que modificava radicalmente a quase sempre monótona paisagem urbana, inclusive em termos populacionais. Neste percurso histórico, mesmo dada a grande influência da ação catequizadora cristã, consagrou-se uma religiosidade pouco atenta ao sentido íntimo das cerimônias institucionais. Pelo contrário, a religiosidade que daí surgiu foi marcada por sua exterioridade, e pela diluição de fronteiras entre o sagrado e o profano, o público e o privado. Uma religiosidade muito mais voltada para o concreto, para o mundano, do que para abstrações de cunho institucional.

Esta forma de viver o religioso não impõe uma moral rígida nem códigos fixos. Nela o sagrado ganha familiaridade na intimidade com os santos: a ordem religiosa confunde-se com a ordem familiar. Nela também se contrapõe o viver em comunidade ao viver hierarquizado, por isso seu ponto forte é a efervescência festiva coletiva, dionisíaca e carnavalesca, vivida teatralmente, coletivamente e publicamente, ao invés de solitariamente no silêncio de si mesmo, nos bancos duros de uma igreja fria. As procissões de festas religiosas são, de acordo com Perez, formas de espetáculo por excelência, consagradas pela nossa sociedade, mostrando “uma maneira singular de viver a sociedade e perceber o mundo e de com ele se relacionar” (PEREZ, 2002, p.46) No Brasil, ao longo de sua história, frequentemente a festa ocupou o espaço público e seu centro: as praças públicas e os largos de igrejas, gerando ali uma simbolização e espetacularização da coisa pública e dos dramas privados.

A cidade brasileira como um fantástico “híbrido sociológico que funciona de maneira singular” (PEREZ, 2002, p. 47) foi e é o lugar das festas³, promovendo uma incessante mistura de pessoas, códigos, trocas e transações econômicas: cinde de um lado e une de outro. Assim também a festa encenada no palco da cidade brasileira promoveu o encontro com a diversidade de pessoas e variedade de coisas inventando hierarquias às avessas, concomitantemente ao fornecimento do cenário para os conflitos, dissimulações, negociações e hierarquizações um tanto mais reais. Tais conflitos socialmente subjacentes à existência das práticas festivas, fizeram dos “tempos” de efervescência coletiva momentos de apropriação do cenário público, de usos do espaço e domínio (mesmo que passageiro) da rua. A festa, mesmo com seu caráter transitório, introduziu elementos persistentes que “perturbam a sonolência da vida comum” (DUVIGNAUD *apud* PEREZ, 2002, p.52), e que tiraram por muito tempo o sono das instituições, autoridades ou famílias de “boa índole” responsáveis pelo comando das cidades.

2.1.3 Festa, memória, identidades e conflitos

A festa constitui um campo fecundo para se pensar a sociedade, sobretudo em suas instâncias de transição, de vaivém, marcadas por rupturas e continuidades. Nesta perspectiva a análise do fenômeno social festivo nos permite o trânsito por territórios da vida coletiva no seu nível mais elementar, ou seja, nas estruturas de formação dos próprios vínculos sociais, pois permite que a sociedade entre em uma relação consigo própria diferente daquela ordinária desempenhada em sua rotina. Ao romper com a rotina a festa mostra-se capaz de paradoxalmente produzir o próprio cotidiano e o inédito como ato de produção do próprio vínculo social: um processo dialético de caos e ordem, produtor da própria vida em sociedade.

A experiência religiosa no Brasil, principalmente aquela marcada pelo “catolicismo popular” e pela cultura “afro”, é impregnada estruturalmente pela dimensão festiva expressa de forma metafórica e performativa, intensamente impregnada pelo cotidiano, ou seja, pelo mundo do profano. Apesar de as manifestações religiosas ganharem traços cada vez mais individuais, a religiosidade e a festas permanecem atuando na reativação da memória coletiva. A festa e a religiosidade guardam continuidades importantes para a compreensão da formação

³ Embora as festas ocorridas no campo também gozassem de tanto ou mais prestígio em alguns casos.

da sociedade brasileira. No entanto, sua existência no presente impõe uma questão obrigatória: qual seriam os significados das festas e da “religiosidade popular” em nossa sociedade moderna e urbana?

As manifestações culturais não estão soltas na sociedade: estão atreladas a relações sociais, de forma que as novas condições socioculturais abrem múltiplas perspectivas para o comportamento individual e coletivo na vida em sociedade. As profundas modificações na vida em sociedade verificadas principalmente ao longo do último século, transformaram profundamente as relações sociais, ou seja, as formas pelas quais os indivíduos ligam-se uns aos outros. O processo de urbanização talvez seja o aspecto mais emblemático destas transformações. O processo de desenraizamento cultural e de recriação cultural nas cidades, particularmente por parte camadas mais populares, promoveu profundas transformações nas formas de organização e concepção de mundo dos grupos sociais.

Desta forma é preciso considerar a pluralidade de sentidos que permeiam as práticas culturais “populares”. Tais práticas estão em constante movimento, e suas formas de reprodução, preservação e manifestação transformam-se em sintonia com as profundas mudanças sociais ocorridas. Além disso, a “cultura popular” está permeada por múltiplos atores, lastreada de continuidade/descontinuidades, contraposta por historicidades diversas (PASSOS, 2002, p.168). A compreensão dos diversos significados das festas faz com que sua concepção não se restrinja apenas às suas formas manifestas (como nas abordagens folcloristas), encarando-a agora, de acordo com as palavras de Passos, como um processo cultural vivenciado no seio da sociedade através de um conjunto de práticas diversas e dispersas (PASSOS, 2002, p.169), instituindo maneiras de fazer, atualizar e expressar recriadas e reinventadas ao longo do tempo. A recriação e reinvenção presentes dentro da sociabilidade festiva são mais que simples reprodução ou inversão de sentidos: são também possibilidade da produção do inédito e de novas formas de se estar em sociedade.

O universo do “catolicismo popular”, segundo Passos (2002), teria criado um mundo povoado de mistérios e rituais próprios, encobrando a vida e a história das comunidades e famílias, engendrando formas diferenciadas de representação simbólica. Não se trataria, segundo o autor, de reter ou classificar o que ficou de católico, ou de africano, ou de lusitano, mas de compreender que apesar de profundas continuidades e investidas institucionais, tais manifestações são capazes de recriar uma série de normas, regras, valores, expressões, gestos e práticas em contato com o presente e com as mudanças sociais.

Neste universo do “catolicismo popular”, a religiosidade frequentemente se manifesta através da devoção aos santos, das procissões e romarias, dos cortejos e danças, das orações e

invocações de perdões e milagres, geralmente expressos em palavras, ações e gestos coletivos (como no Reinado). Através deles sentimentos, laços, conflitos e valores são rememorados ciclicamente em determinados períodos do ano, sob a forma de práticas que dialogam a todo tempo com as conjunturas históricas em questão. É importante lembrar que se hoje o catolicismo não goza mais do monopólio do mercado brasileiro de bens de salvação, durante todo o período colonial e parte do imperial exerceu importante função dentro dos arranjos sociais constituídos no Brasil. Esta influência exerceu uma sólida e forte tendência de continuidade na concepção religiosa, na concepção de mundo e sociedade que se plasmaram ao longo de nossa história até o presente. É também bom lembrar que durante a maior parte da história do Brasil a religião ocupou um lugar constante e privilegiado nas manifestações públicas. Sua influência vai além da constituição de idéias, normas, ritos e símbolos religiosos, mas estende-se à sedimentação na sociedade de formas de se comportar e de se estar junto em sociedade, emblematicamente antepostas na concepção hierárquica do catolicismo oficial *versus* a concepção comunitária presente na “religiosidade popular”.

Dentro desta perspectiva é preciso considerar que a “religiosidade popular” não é mero artefato histórico-cultural, mas expressão de sociabilidade, pois se trata de um reflexo da ação das pessoas, encontra-se circunscrita no cotidiano, nas faltas e conflitos das realidades de um povo. A estruturação de uma sociabilidade religiosa-violenta-festiva, decorrente da marcante presença da evangelização e do monopólio religioso católico durante grande parte da história do Brasil, fez com que por meio da efervescência cívico-religiosa das festas se constituísse uma percepção de tempo, espaço e representações simbólicas específicas.

O apego ao passado, característico do catolicismo popular (e outras religiões “populares”) foi outrora confundido com arcaísmo e estatismo. Incrustada na sociabilidade cotidiana subsiste à rememoração festivo-religiosa uma concepção de história como um processo cíclico, mas sem ser essencialmente estático. Trata-se, portanto, de uma recriação do passado no presente que nutre tais manifestações de uma gama inumerável de significados e práticas distintas. Tal fato concorre segundo, Passos, para a constituição de um movimento dialético de uniformidade e diversidade. Tal processo é decorrente das múltiplas temporalidades e múltiplos sujeitos presentes na religiosidade popular, ao mesmo tempo em que implica numa vivência coletiva em união partilhada com os vizinhos, com os amigos e com a família como traço estruturante.

É importante lembrar que nem sempre os vizinhos são “os iguais”. Não se pode esquecer que a implantação das práticas e orientações religiosas no Brasil deu-se através da imposição de um arbitrário religioso aos povos subjugados (indígenas e africanos) através da

evangelização. A imersão moral no universo do colonizador deu-se através de um processo de violação simbólica, que resultou num processo complexo de relações entre o cristianismo e os componentes religioso-culturais originários dos povos colonizados e escravizados. Esta profunda hibridização cultural concorreu para a grande diversidade deste universo cultural, muitas vezes interpretada sob o símbolo do “sincretismo”. A popularização da utilização do termo “sincretismo” fez consolidar-se uma concepção dos encontros culturais em termos de uma sobreposição simbólica pretensamente harmoniosa, que estabeleceria relações de correspondência entre universos culturais distintos.

Porém no Brasil, como foi dito, a práxis religiosa instalou-se sobre o signo da moral violenta da evangelização. Desta forma, nem sempre os encontros e diálogos entre catolicismo oficial e “religiosidades populares” ocorreram num nível de harmonia e fecundidade recíproca. A violência, a tensão, os conflitos, desencontros e as fronteiras marcaram profundamente tais fenômenos falsamente simbolizados como harmoniosamente sincréticos. Nosso universo religioso foi composto pelo intercurso, muitas vezes conflituoso, de múltiplos sagrados.

Desta forma, a rememoração de tais tradições é mais do que a nostalgia ancestral, sendo também a rememoração da violência e do jogo de negociação desde sempre em cena. A memória de tais práticas religiosas possibilita nos presentes arranjos sociais a legitimação de práticas e a sobrevivência de identidades e valores. Possibilita também um jogo de tensões simbólicas tecidas em torno das diversas representações destas manifestações correntes no imaginário da sociedade: aquelas produzidas pelos próprios atores sociais, aquelas produzidas a partir de uma perspectiva “oficial”, aquelas produzidas por uma intelectualidade local etc.

Formas de religião místico-performativo-musical-teatrais como o Reinado, Congado ou Congadas possibilitam o exercício de uma memória afetiva (familiar-ancestral) que é construtora de identidades. No caso destes festejos, a identidade afro-brasileira continua a se sedimentar, pois através da evocação cíclica e festiva, a memória permanece viva. O risco de esvaecimento de tais práticas pode gerar a distância e o desconhecimento, resultando na não-lembrança, tolhendo a memória e transformando profundamente o processo de constituição de identidades, podendo também resultar na constituição de novas formas de rememoração.

À medida que a religião, assim como tantos outros aspectos da vida social vão se tornando cada vez mais um assunto da esfera do privado e objeto de escolha dos indivíduos, mudanças correspondentes vão ocorrendo no campo da concepção do sagrado, do espaço e do tempo. O exercício coletivo da memória necessita da continuidade de práticas que sirvam de suporte para a manutenção de tais práticas. A existência das práticas do catolicismo popular

(assim como de outras práticas religiosas populares) garante em certa medida a re-evocação de uma memória social da coletividade, constantemente reconstruída diante de vetores sociais que pendem para um individualismo muitas vezes predatório. A prevalência da festividade e da afetividade como fator estrutural nestas manifestações religiosas pode nos permitir a compreensão da recriação em plena “sociedade da mudança” de uma sociabilidade da permanência do coletivo, decorrente da constante recriação do “estar-junto” em sociedade.

As festas em questão aqui, os Reinado, Congados ou Congadas, são entendidas como festas do ritual religioso. No entanto, o objetivo deste estudo não é descrever as diferenças e semelhanças entre elas, quando ocorrem e quais seus sentidos rituais. Importa aqui a compreensão das festas como formas lúdicas de socialização e principalmente das relações entre sociedade e manifestações festivo-religiosas. Como se trata dos conflitos existentes em torno das práticas do Reinado, manifestação festivo-religiosa profundamente marcada pelo imaginário afro-católico, é importante destacar a importância no universo das religiões afro-católicas e afro-brasileiras. Neste sentido, o fenômeno da festa não se trata apenas de mera exterioridade destas concepções religiosas, mas estrutura suas próprias concepções de sagrado. Como afirmou Berkenbrock, “a festa nas religiões afro-brasileiras não é consequência, ela tem a ver mais com a causa” (BERKENBROCK, 2002, p.194). Portanto é preciso que busquemos a compreensão do lugar da festa dentro da lógica do sagrado dessas religiões.

As festas ocorrem no tempo e no espaço, de forma que a dimensão sagrada atribuída à ela permeia ambas dimensões. As práticas do Reinado dão ritmo e formato ao tempo, assim como promovem usos e apropriações diversas do espaço público. A evocação da proteção e ajuda dos santos manifestam a busca da certeza em meio à incerteza. O contato direto com os santos e entidades sagradas (através das promessas cumpridas nas festas), através de uma relação de intimidade com o sagrado demonstram a possibilidade de irrupções cotidianas do sagrado, e de transformação ativa da própria vida, individual e coletiva. Por isso mesmo a incursão pelo sagrado neste universo é composta de uma intensa multiplicidade de práticas e sentidos. Mesmo que todas estas manifestações compartilhem de sinais festivos como a dança, o canto, a música, a sensualidade e a exterioridade, as variações são inúmeras, e as combinações são infindas e inesperadas.

Nos Reinados, em todo o extenso calendário de atividades que preparam a culminância dos festejos, pode ser percebido o intenso engajamento religioso e social dos grupos. Verifica-se aí, aquilo que nas palavras de Certau seria chamado de uma “consciência de vida”, mesmo que diversificada e disseminada (CERTAU *apud* PASSOS, 2002, p.181). As

festas em favor de Nossa Senhora do Rosário ocorrem com danças, cantos, música, procissões, almoços, cafés, levantamentos de mastros, translados de coroas e “festeiros”, ou seja, de muita movimentação e agitação. Promovem nos inúmeros percursos e trajetos feitos e percorridos pelas guardas⁴ uma verdadeira celebração da cidade como espaço sagrado da convivência. Religião, magia e mística misturam-se numa religiosidade altamente cotidiana, humanizadora do sagrado e geradora de uma lembrança identitária, muitas vezes, transformadora, capaz de moldar percursos e trajetos de vida.

2.1.4 Entre práticas, representações e significados diversos: A politização dos estudos da “cultura popular”

Em Minas Gerais os termos Reinado, Congos, Congado, Congadas são utilizados para descrever basicamente a mesma manifestação, salvaguardadas seus distintos significados e suas peculiaridades regionais. Nos seus estudos das festas da zona metropolitana de Belo Horizonte, a etnomusicóloga Glaucia Lucas constatou que:

Na Irmandade do Jatobá, por exemplo, Reinado é o termo usado, pois consideram que Congado remete apenas a uma das partes da totalidade: a guarda de Congo. Nos Arturos, porém, embora alguns integrantes considerem Reinado o termo mais correto, preferem Congado por ser o termo geral mais corrente. (LUCAS, 202, p. 20)

Os primeiros registros destas festas em Minas foram deixados pelo jesuíta Antonil, quando deu notícia em 1711 do costume dos negros das Minas de elegerem seus reis, rainhas, juizes e juizas, nas ocasiões dos festejos em favor de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário. O que é imprescindível deixar claro aqui, é que se não se pode dizer que estas festas derivam de matrizes genuinamente africanas, por outro lado, desenvolveram-se no interior do sistema escravista brasileiro, como resultado de um processo de imposição de um arbitrário

⁴ Os Ternos, Cortes ou Guardas (termos sinônimos na região) são os grupos diferenciados envolvidos na organização realização dos festejos: são os responsáveis pela proteção dos festeiros, Reis e Rainhas, e pela dimensão musical das festas. Cada guarda desempenha uma função específica na lógica da festa e possui um universo musical próprio, onde prevalecem determinados padrões rítmicos, assim como o uso de instrumento e vestes específicas. Na região encontra-se uma grande variedade delas: *Guarda de Vilão*, *Guarda de Catopê*, *Guarda de Penacho*, *Guarda de Marinheiro*, além das guardas de *Congo* e *Moçambique*, que desempenham funções imprescindíveis para o funcionamento do Reinado e por isso trata-se de um denominador comum da festa em todo Estado de Minas Gerais.

cultural aos escravos provenientes da África, principalmente os vinculados às culturas bantu, que prevaleceram no Sudeste.

Em Divinópolis, tais formas de festejo consagraram-se com o nome de *Reinado de Nossa Senhora do Rosário*, mas em todo o estado de Minas Gerais podem-se encontrar festejos muito semelhantes, também denominados de Congos, Congadas ou Reinado de Congos. Nas obras de folcloristas clássicos como Melo Moraes Filho, Câmara Cascudo e Mário de Andrade são comuns as menções aos Congos, Congadas ou coroações de reis negros, mas raras as menções ao termo Reinado para designar festas com tais características. Quando aparecem festas que atendem por esta alcunha, estas pouco se assemelham às festas do Reinado como encontradas em Divinópolis e Minas Gerais.

A obsessão pela determinação das origens é uma característica estrutural da obra destes intelectuais que no início do século XX deram o “ponta-pé” inicial para que a intelectualidade brasileira voltasse seus interesses para a “cultura popular”. Importava retroceder no tempo estabelecendo as ramificações genealógicas que as festas, danças, cultos e manifestações populares estabeleciam entre si e em relação a uma origem. A partir daí, se poderia entender o processo de reprodução de tais costumes: dispersavam-se geograficamente e persistiam ao decorrer do tempo, deteriorando-se à medida que se afastavam de seu núcleo original (temporal e espacial) ou que se confundiam ou se fundiam com outras modalidades da “cultura popular”.

Segundo Hunold Lara, a tradição folclorista que deu seqüência ao estudo da “cultura popular” no século XX habituou-se a desprezar “significados cruzados” de tais manifestações. Segundo a autora, a compreensão destes “significados cruzados” está no cerne de uma análise mais cuidadosa do controle das festas, principalmente nos estudos que tratam de festas mais recuadas no tempo, como as do período colonial. Segundo a autora é a estrutura objetiva da organização e realização destes festejos que determinaria em primeira instância seus possíveis significados: com certeza, tais significados serão opostos diametralmente, se a organização de tais festejos dependerem dos senhores e autoridades, ou dos escravos, mestiços e/ou brancos pobres. São estes fatores que determinariam, no mínimo, dois significados opostos das festas: reprodução e legitimação da ordem senhorial, ou criação de um espaço político e simbólico próprio, que garantiria um distanciamento da coerção senhorial e subversão de um arbitrário cultural imposto pelos grupos dominantes?

A crítica elaborada por Hunold Lara ao trabalho dos folcloristas, é de suma importância para entender as políticas de consentimento ou proibições às festas/religiosidades negras e populares: estas não podem ser desarticuladas da compreensão de um amplo campo

de possibilidades, definidos pelos múltiplos significados possíveis das festas. O estudo das festas populares e das medidas coercitivas destinadas a elas, somente poderá trazer nova luz à discussão se as estruturas que definiram a existência dos festejos forem compreendidas no seu constante e dinâmico diálogo com a singularidade de cada conjuntura. Ao longo do século XX muitos autores promoveram o que Hunold Lara chamaria de “misturada folclórica”, - uma abordagem que, apesar de sua importância e valor, borrou, diluiu, generalizou e empobreceu o estudo dos possíveis significados das festas:

Tais registros são imediatamente associados aos dos próprios folcloristas, que postula uma sinonímia entre reinado de congos, congados e cucumbis. Todos resumidos em variantes do mesmo fenômeno acabam, no mais das vezes, classificados como “folguedos populares”: manifestações que se realizam de modo mais ou menos semelhante, em datas fixadas pelo calendário religioso de diversas comunidades... (...) Homogeneizado o contexto social e singularizada a festa, não há por que perguntar por significados eventualmente diversos: tudo se funde, tudo se mistura. (LARA, 2002, p. 89-91)

Segundo a autora, tal “misturada” promovida pelo viés folclorista despolitizou o estudo das práticas das festas religiosas criando “a amálgama construída pelos folcloristas, e também, pela maior parte dos estudiosos da chamada cultura popular” (LARA, 2002, p.93) Assim, apagou-se completamente a existência de significados díspares e interpretações variadas para tais rituais e festejos, isolando-os de conflitos sociais, de diferenças e desigualdades. De acordo com Hunold Lara, somente compreendendo a dimensão simbólica da realidade também como campo de ação política, é que uma abordagem da pluralidade de significados poderá nos levar além do mero relativismo, - o contraste valoriza as recorrências, e portanto a compreensão das estruturas:

Diferentes conjunturas políticas e diversas correlações de força entre os grupos sociais díspares farão com que, ao longo de três séculos, estes significados cruzados consigam se apropriar do espetáculo público, a seu favor ou contra seus inimigos. Histórias e conflitos quase totalmente apagados pela “misturada” produzida por folcloristas e muitos historiadores da cultura. (LARA, 2002, p.94)

Nas últimas décadas os estudos da cultura passaram a estar atentos à necessidade de uma abordagem que privilegiasse as funções sociais cumpridas pelos sistemas simbólicos. Tal fato resultou num franco movimento de re-politização dos estudos das representações e dos sistemas simbólicos. Segundo Miceli, tais sistemas simbólicos “tendem, no limite, a se transformarem em funções políticas na medida em que a função lógica de ordenação do mundo subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de

legitimação das diferenças” (MICELI, 1982, p.X). Desta forma, tanto a *Sociologia da Cultura* quanto a *História Cultural* passaram a enfatizar os *processos* envolvidos no campo da produção de representações simbólicas.

Segundo Miceli, em sua introdução à “Economia das trocas simbólicas”, Bourdieu pretendeu retificar a teoria do consenso por uma concepção teórica capaz de revelar as condições materiais e institucionais que presidem à criação e à transformação de aparelhos de produção simbólica cujos bens deixariam de ser vistos como meros instrumentos de “comunicação e/ou conhecimento”. A *Sociologia da Cultura* de Bourdieu, ao valorizar o *processo*, procuraria entender as relações existentes entre as representações sociais e reprodução cultural, isto é, compreender de que maneira as relações entre grupos e/ou classes obedecem a uma lógica que se reproduz de forma dissimulada no plano das significações:

...antes que se possa atribuir à cultura uma função externa, como por exemplo, justificar uma ordem social arbitrária, convém conhecer os aparelhos de produção simbólica onde se constituem suas linguagens e representações e por meio dos quais ela ganha uma realidade própria. (...) a compreensão de suas práticas e discursos encontra-se referida às lutas dos grupos de agentes cujos interesses materiais e simbólicos tornam o campo religioso um terreno de operação para as lutas entre diferentes empresas de bens de salvação. (MICELI, 1982, p.X)

A abordagem de Bourdieu operou a transposição de conceitos do vocabulário da sociologia econômica para o estudo das representações: *bens simbólicos*, *empresa de salvação*, *mercado de bens de salvação* etc. Para Bourdieu, a dinâmica das relações de mercado permeia também o campo simbólico: tal pressuposto permite trazer aos sociólogos e historiadores da cultura a materialidade e substancialidade das representações.

Bourdieu reteve a idéia central do funcionamento do entendimento humano segundo a cartilha kantiana, tentando fundamentar empiricamente categorias *a priori*: a organização interna dos sistemas de classificação obedece a um modelo fornecido pela sociedade. Porém é preciso fazer uma importante ressalva: o autor não concede o mesmo grau de autonomia e independência que as abordagens estruturalistas (a que até certa medida se filia) concediam a tais sistemas. Bourdieu acolheu o enfoque dos sistemas simbólicos como se fossem *linguagens* dotadas de uma lógica própria, mas recusa-se a tornar o agente social mero “suporte” das estruturas investidas do poder de determinar outras estruturas. O modelo de Bourdieu, portanto conjuga *sincronia e diacronia*, *estrutura e conjuntura*: a importância das conjunturas está no pressuposto de que “a verdade de um fenômeno cultural depende do sistema de relações históricas e sociais nos quais ele se insere” (MICELI, 1982, p.XXIX).

Neste mesmo sentido, Sahlins atesta que mesmo que os homens organizem seus projetos e dêem sentidos aos objetos, partindo das compreensões preexistentes na ordem cultural, são ao mesmo tempo capazes de repensar criativamente seus esquemas convencionais. Desta forma, as circunstâncias contingentes da ação não se conformariam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos. De acordo com essa compreensão existiria, portanto, a possibilidade de uma “transformação estrutural”, que engendraria “mudanças sistêmicas” (SAHLINS, 1990, p.7).

Para Bourdieu, a análise das estruturas que presidem a lógica das práticas que promovem representações simbólicas, não pode perder de vista e a arbitrariedade do *habitus*. Segundo Miceli em sua introdução à “Economia das trocas simbólicas” de Bourdieu:

a noção de arbitrário não deve ser confundida com a idéia de gratuidade, uma vez que determinado sistema simbólico é sociologicamente necessário porque deriva sua existência das condições sociais de que é produto, sua inteligibilidade da coerência e das funções da estrutura das relações significantes que o constituem. É por esta via que Bourdieu pretende livrar-se de uma visão puramente sincrônica que se deixa impregnar pelo que chama “amnésia da gênese”, ou então, que se entrega aos usos substancialistas da noção de inconsciente cultural. (MICELI, 1982, p.XXV).

A alternativa fornecida por Bourdieu, portanto, foi a constituição de domínios econômico-simbólicos que compreendem a indústria cultural, o direito, a religião etc. Ele recusou a distinção entre *capital econômico* e *simbólico*, assim como a separação entre *econômico* e *não-econômico*. As *empresas de bens simbólicos*, portanto, são formas institucionalizadas de fornecimento de serviços de atividade continuada, com um quadro de agentes especialmente treinados, dotados de uma competência estrita, e cujo trabalho está voltado para a produção de bens cujo próprio caráter consiste, em última instância, em “consagrar”, “naturalizar”, “eternizar”, enfim, legitimar a ordem vigente.

A *práxis* social, ou o *habitus*, segundo o próprio Bourdieu, devem ser pensados para além de mera atualização das estruturas ou dos sistemas construídos no plano teórico. Correlacionando o domínio das *estruturas* e o domínio das *práticas*, Bourdieu resgata a noção de *habitus*, rejeitando a teoria da ação enquanto mera execução do modelo. O *habitus* como sistemas de disposições duráveis predispostas a funcionar como *estruturas estruturantes*, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de *práticas* e de *representações* que podem ser “reguladas” e “regulares” sem que, por isso, sejam o produto da obediência às regras, resulta da relação dialética entre a *estrutura* e a *conjuntura*, sendo ao mesmo tempo um estado particular das estruturas e condição de atualização das mesmas. Segundo a análise

bourdieuana, o *habitus* é condição da reprodução das estruturas e da ordem vigente, concomitante às práticas inventivas dos atores sociais que as colocam em risco:

A mediação operada pelo *habitus* entre, de um lado, as estruturas e suas condições objetivas, e de outro, as situações conjunturais com as práticas por elas exigidas, acabam por conferir à práxis social um espaço de liberdade que, embora restrito e mensurável, porque obedece aos limites impostos pelas condições objetivas a partir das quais se constitui e se expressa, encerra as potencialidades objetivas de inovação e transformação (MICELI, 1982, p.XLI).

É justamente neste ponto, com a interseção do pensamento de Pierre Bourdieu e de Roger Chartier, que defino um dos suportes teóricos de minha pesquisa: a utilização do conceito de *habitus*, herdado da leitura das obras de Nobeit Elias, que permite pensar a construção de espaços de liberdade nas práticas cotidianas mesmo a despeito de um processo acirrado de monopolização da violência pelo Estado e suas instituições. Chartier concebe, como Bourdieu, “espaços de liberdade” ao entender que “nenhum sistema normativo é de fato suficientemente estruturado para eliminar toda a possibilidade de escolha consciente, de manipulação ou interpretação das regras, de negociação” (CHARTIER, 1994, p.102). De acordo com o autor, é preciso observar a maneira como funcionam concretamente os sistemas normativos que nunca estão isentos de contradição. Segundo ele, é preciso postular que existe efetivamente “um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e o sentido produzido”, um espaço onde podem ser geradas reformulações, dissimulações e deturpações, onde o conflito é negociável:

Nem a cultura de massa do nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir as identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiam. O que mudou, evidentemente, foi a maneira pela qual as identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-los. Reconhecer esta mutação incontestável não significa romper as continuidades culturais (...) nem tão pouco decidir que não há mais lugar para gestos e pensamentos diferentes... (CHARTIER, 1995, p.179 - 192)

Trata-se, de acordo com Chartier, de levar em conta a “irreduzibilidade da experiência ao discurso”, e o grande espaço existente entre a “norma e a prática”, tentando compreender como os atores sociais investem de sentido suas práticas e seus discursos, processo que reside na “tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e os constrangimentos, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente, dependendo de sua posição nas relações da dominação – o que lhes é possível pensar enunciar e fazer” (CHARTIER, 1994, 106).

Segundo a análise de Chartier, a “cultura popular” e o “folclore” são áreas ambivalentes do conhecimento histórico: regionalizam e autonomizam áreas da cultura que, efetivamente, não existem na realidade sob esta forma, sendo, portanto, categorias construídas em contraponto a uma cultura erudita e oficial (ou seja, em contraponto àquilo que elas não são), e ao mesmo tempo valorizam e positivam formas de expressão cultural dantes consideradas sinais de barbárie, credence ou degeneração moral:

Compreender a “cultura popular” significa, então, situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado os mecanismos de dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente qualificam (ou antes, desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, das lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto. (CHARTIER, 1995, p.181).

Levar em conta a “irredutibilidade da experiência ao discurso”, e o grande espaço existente entre a “norma e o vivido”, é tentar compreender como os atores sociais investem de sentido suas práticas e seus discursos, processo que segundo o já amplamente citado Roger Chartier, reside na “tensão entre as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades e os constrangimentos, as normas, as convenções que limitam – mais ou menos fortemente, dependendo de sua posição nas relações da dominação – o que lhes é possível pensar, enunciar e fazer.” (CHARTIER, 1995, p.106). Se aqui interessa o conflito, principalmente o simbólico, *negociação* é realmente uma palavra que se deve levar em conta. Resta saber qual é o “potencial de negociação” dos grupos detentores das práticas do Reinado nos contextos em questão.

2.2 Os dilemas da Igreja Católica no Brasil do século XX: Romanização e Ação Católica

2.2.1 Romanização, “neo-cristandade” e Ação Católica

Para compreender como foi engendrado o modelo de “neo-cristandade” que vigorava na Igreja Católica no Brasil nas primeiras décadas do século XX é preciso, antes de tudo entender a confluência de fatores internacionais, nacionais e locais que levaram naquele momento à construção de um determinado modelo de Igreja e cristianismo.

É possível desenhar as linhas gerais de força que orientaram a Igreja Católica durante toda a primeira metade do século XX até o momento de considerável reestruturação da Igreja Católica, representado pelo Concílio Vaticano II (1959-1965), se compreendermos dois períodos antecedentes cruciais para a história da Igreja Romana no contexto europeu: um corresponderia aos últimos 30 anos do século XIX (1870-1900), correspondente grosso modo, ao pontificado de Leão XIII (1878-1903); outro corresponderia aos primeiros 20 anos do século XX, contemplando, grosso modo, os pontificados de Pio X (1903-1914) e Bento XV (1914-1922).

Antes de pensar aqui as relações entre Igreja Católica e Estado Republicano no Brasil na primeira metade do século XX, considero essencial compreender também de que forma o centro da Igreja Católica, a Santa Sé italiana, respondia às profundas mudanças ocorridas na Europa naquele período, e como estabeleceu relações com o Estado diante deste agitado contexto. De acordo com Martina, no primeiro período mencionado acima, as relações entre Igreja e Estado na Itália foram marcadas por uma crescente e aguda tensão. Por outro lado, no segundo período referido, tais relações tornar-se-iam menos tensas e a “dissidência de uma parte e de outra torna-se mais branda, aproximando-se de uma solução positiva” (MARTINA, 1997, p. 12).

O último quartel do século XIX foi um período penoso para a Igreja Católica, e isso ocorre concomitantemente na Europa e no Brasil. As mudanças sociais profundas ocorridas nestes contextos deveram-se a um complexo de fatores, entre os quais se pode salientar o processo de secularização do mundo e da política que colocava o status, o poder e o patrimônio da Igreja em alto risco: na Itália, as tensões entre Estado e Igreja, deram origem ao que ficou conhecida como “Questão Romana”. Tal fenômeno foi marcado por forte anti-clericalismo, associado à difusão do positivismo e da maçonaria, que por sua vez ganharia como integrantes muitos intelectuais, ministros, parlamentares e jornalistas. Neste momento correspondente ao período leonino, muitos movimentos sociais assumiram declaradamente uma atitude anti-papal e anticlerical.

No pontificado de Leão XIII, que sucedeu Pio IX em 1878, percebeu-se por parte do pontífice a preocupação com o dilema da “modernização da Igreja”. Segundo Matos, Leão XIII “demonstrou o desejo de colocar a Igreja no coração do mundo” (MATOS, 1997, p.264). Dentre os avanços promovidos pelo pontífice, Leão XIII incentivou o desenvolvimento das ciências eclesiais e a atuação mais positiva de católicos nas ciências “profanas”, promovendo também a abertura dos arquivos do Vaticano e a orientação aos responsáveis pela escrita da História Eclesiástica de que ela fosse mais crítica e objetiva, retirando-a do ranço das

“estórias” e posturas apologéticas. A análise do pontificado Leão XIII ganha ainda mais importância se considerarmos que seu espírito relativamente modernizante encontrou ressonância em amplos setores da Igreja.

Porém, em 1903, quando assumiu Pio X, o que parece ter sido elevado com ele à condição de pontífice, foi o temor e a desconfiança para com o mundo moderno assim como com qualquer movimento de renovação, consolidando-se por hora, uma profunda e recalcitrante postura conservadora. Os adeptos deste movimento, conhecido como *integrismo*, se posicionavam como os representantes do único e verdadeiro catolicismo (o “catolicismo integral”), e aqueles que destoassem de suas propostas, mesmo nos pormenores, eram acusados de “pessoas de fé duvidosa”. Segundo Matos, o ódio e o temor integrista diante da modernidade e da inovação “faziam com que vissem por toda parte o fantasma modernista”, de modo que “teólogos, homens de ciência, políticos, pioneiros sociais, artistas, jornalistas, qualquer católico que exercesse sua missão no espírito de Leão XIII, tornar-se-ia, mais cedo ou mais tarde, vítima de acusações integristas” (MATOS, 1997, p.264).

Pio X viu com desconfiança o progressismo do período leonino, e de certo modo, foi conivente com o desenvolvimento do integrismo nas fileiras eclesiais. Bento XV, que o sucedeu (1914-1922), ao assumir seu pontificado, interveio nas cisões internas à Igreja, e condenou e proibiu através da Encíclica *Ad Beatissimi* de 1914, os métodos e a mentalidade integrista, proibindo a utilização do termo “catolicismo integral”. Tal encíclica decretou o fim do integrismo como órgão semi-oficial da Igreja, mas tal fenômeno não desapareceria, persistindo em tendências ultra-conservadoras e “inquisitoriais” em amplos grupos dos quadros eclesiásticos.

Apesar do recuo conservador experimentado nos pontificados que se sucederam o período leonino, Leão XIII foi reconhecido mais tarde, no pontificado de Pio XI como o precursor da ação social da cristã, pois na Encíclica *Rerum Novarum* (1891) teria esboçado os princípios de uma ação social católica que deveria ser aplicada concretamente por agentes locais. Segundo Matos, a *Rerum Novarum* teria significado um “notável avanço no engajamento social por parte da Igreja” (MATOS, 1997, 271). Nos fins do século XIX e início do século XX tornou-se evidente que uma efetiva recristianização da sociedade não seria possível sem a colaboração ativa dos leigos. Para tanto, Pio XI fundou a Ação Católica, que teve por objetivo fundamental e inicial a “participação dos leigos no apostolado da hierarquia”, como definido na Encíclica *Ubi Arcano* de 1922. Daí em diante a Ação Católica passaria por um grande desenvolvimento, amadurecendo novas propostas e métodos.

Apesar de um hiato conservador entre os pontificados de Leão XIII e Pio XI, o movimento de reforma verificado no período leonino voltou a ganhar força no contexto do pós 1ª Guerra Mundial, com a constatação da própria Igreja da necessidade de se voltar seus esforços para a situação da injustiça social, incluindo aí a dedicação ao operariado, grupo social para quem a Igreja havia dado às costas. Em poucas palavras, coube à Igreja Católica, já a esta altura do século XX, tomar a decisão crucial que vinha adiando: não era mais tempo de remediar a cisão entre a Igreja e o mundo, mas sim de extingui-la. Tais mudanças foram paulatinamente ecoando no plano do movimento litúrgico, de forma que a Igreja passou a aprofundar seu caráter comunitário, simplificando os atos litúrgicos, estimulando o uso da língua vernácula. Um dos objetivos centrais da Ação Católica era justamente a aproximação com grupos distanciados da Igreja e da “fé”, como entendida pela Igreja Católica. Desta forma, enfatizou-se a importância dos apostolados entre os operários.

Entre o complexo de fatores que levaram às mudanças nas relações entre Igreja e Estado italiano, pode-se destacar o progresso do socialismo como grande temor compartilhado pelas duas partes da contenda. Adentrando o século XX, a Santa Sé, que já havia demonstrado interesse em tratar com o Estado liberal, será mais à frente acolhida pelo Estado totalitário em formação.

Internamente à Igreja Católica surgiu o “movimento modernista”, pautado na conciliação entre autoridade e liberdade, na liberação das estruturas eclesiais supérfluas, na renovação do culto etc. Isso acontece num contexto de crise do positivismo e de um interesse renovado por assuntos religiosos na Europa. Eram tendências que destoavam fortemente dos setores mais conservadores da Igreja, mas que ganhavam força também na Alemanha, e prenunciavam algumas tendências da Igreja pré e pós Concílio Vaticano II: tendências que sentiam a necessidade de superar o esquema tradicional da sociedade organizada hierarquicamente, reconhecendo a validade de um progresso social que não descesse do alto, mas que fosse conquistado de baixo, por meio da luta, abandonando o abstencionismo para participar de modo organizado da vida política (MARTINA, 1997, p. 27). O início do século XX foi então, marcado pela difusão nos meios católicos de uma “ânsia de atualização”, corporificada numa série de estratégias e atitudes.

Tais tendências também conservar-se-iam dentro dos quadros eclesiais católicos, e se desenvolveriam ao longo do século XX, não com poucos obstáculos institucionais, até alcançar sua culminância no fenômeno do Concílio Vaticano II. Dentre as tendências que se consolidaram na segunda metade do século XX a partir deste Concílio, considero importante destacar duas: a concretização da idéia de *aggiornamento*, ou seja, da atualização e inserção

da Igreja Católica no mundo moderno; e por outro lado, a consciência da necessidade de uma melhor adaptação do cristianismo às culturas autóctones e a descoberta das virtudes das religiões não-cristãs, encaradas a partir de então como capazes de enriquecer o próprio cristianismo.

Porém no início do século XX, durante o pontificado de Pio X, a prevalência dos setores conservadores da Igreja na Cúria romana fez mais uma vez com que o bloco de exigências de reestruturação de base da ala mais “liberal” fosse sufocado. Neste sentido, a segunda metade do pontificado de Pio X (1907-1914), um complexo de medidas restritivas foram tomada pelo Vaticano neste período para reforçar a situação e a opção de encastelamento da Igreja Católica. A proibição, por exemplo, dos estudantes de teologia de ler qualquer periódico não-católico representava bem a atitude de aversão e afastamento da Igreja Católica das dinâmicas do mundo moderno. Com a morte de Pio X em 1914, viu-se nos conclaves que elegeriam dos dois próximos papas, Bento XV e Pio XI, a repetição das batalhas entre grupos eclesiásticos intransigentes e moderados.

A tarefa assumida por Pio XI no início de seu pontificado em 1922 não era modesta: coube a ele a pacificação das querelas internas a corpo eclesiástico e, por outro lado, a composição da “Questão Romana”, estudando estratégias de re-aproximação entre Igreja e Estado. A sagacidade de Pio XI estava na consciência da necessidade de evitar a ampliação dos conflitos, já que a realidade do século XX impunha a Igreja um inimigo não pequeno: a laicização do mundo. Diante desta constatação restava à Igreja Católica lançar-se numa irrevogável missão de recristianização do mundo. Este papa julgava possível, ainda em pleno século XX, a realização de um Estado Católico. Tal aliança seria peça fundamental para a reconstituição da cristandade: o Estado deveria atribuir à Igreja Católica um poder e um regime de privilégios especiais, de forma que ela seria responsável por colocar para a sociedade alguns “valores essenciais”, com o apoio do próprio Estado.

No decorrer de seu longo pontificado (1922-1939), Pio XI destacou-se pelo seu ímpeto missionário, pelo incremento das ciências eclesiásticas e pelo impulso dado a “Ação Católica”. Foi durante o seu pontificado, em 1929, que a reaproximação oficial entre Igreja e Estado (fascista) se deu, com a assinatura do tratado de Latrão, numa “atitude de prudente otimismo para com o fascismo, que multiplicava naquele ano os seus protestos teóricos e práticos de respeito pelo catolicismo” (MARTINA, 1995, 157). O Tratado de Latrão estabelecia a religião católica como a única religião do Estado italiano, criando prerrogativas jurídicas para órgãos e pessoas vinculadas ao supremo governo da Igreja, atribuindo-lhes privilégios como dispensa do serviço militar, tratamento penal especial etc. Além disso,

reconhecia os efeitos civis do matrimônio religioso, estendendo ainda o ensino religioso às escolas secundárias, o que já havia sido estabelecido para as escolas elementares anteriormente.

Em contrapartida, o tratado limitou o alcance da Ação Católica e da ação política dos eclesiásticos, ordenando-lhes a não participação em qualquer partido político. O Tratado de Latrão encerraria “oficialmente” a “Questão Romana”, mas não todas as tensões entre a Igreja e o Estado. No caso do Estado fascista, a principal divergência com a Igreja dava-se devido às pretensões monopolistas do Estado no que se refere à oferta da educação, o que contrariava profundamente as reivindicações da Igreja. Mesmo assim, os pontífices seguintes viram no tratado um “pressuposto do livre exercício da religião e da pacífica convivência entre os dois poderes” (MARTINA, 1997, p.160).

2.2.2 Ação Católica e “neo-cristandade” no Brasil.

No caso do Brasil, é interessante observar como a Igreja local dialogou com as mudanças em curso no mundo em que está inserida. O perfil do catolicismo em Minas Gerais na primeira metade do século XX foi emblemático de um traço definidor da Igreja Católica no Brasil deste período: seu caráter militante e combativo. Tal característica surgiria, segundo Matos (1990), justamente como resistência e ofensiva ao “grave processo de laicização” pelo qual passava o Brasil ao longo da segunda metade do século XIX, mas especialmente com o evento da proclamação do Estado republicano secularizado, em 1889.

Desde a proclamação da República todos os males político-econômicos e morais que acometiam o Brasil eram justificados pela hierarquia católica com um único argumento, transformado no pecado original da República brasileira: a “República agnóstica”, - o Estado sem Cristo era a fonte original de todo e qualquer mal. A separação entre religião e Estado consagrada pela República foi encarada pela hierarquia católica como um erro político grave, considerado inclusive falta de patriotismo, já que o catolicismo representava a “religião dos brasileiros”. A partir da proclamação, a Igreja Católica no Brasil, com seu patrimônio e status político ameaçados, passaria a se reestruturar e se organizar. O processo de recristianização instalado também no Brasil seria consagrado pela fundação da Ação Católica, a partir da encíclica *Ubi Arcano*, de 1922. Embora a Ação Católica Brasileira só se oficializasse em

1935, as diretrizes da Ação Católica como colocadas por Pio XI já ganhavam corpo no Brasil na década de 1920.

A “recristianização do Brasil”, expressão altamente corrente na imprensa católica a partir da década de 1920, passou a ser fortemente estimulada e tornou-se um movimento mais amplo que passou a interligar todas as instâncias da Igreja, de modo que a re-centralização das Igrejas Católicas do mundo em Roma foi um aspecto fundamental deste processo. Mesmo antes da oficialização da Ação Católica Brasileira, a Igreja Católica no Brasil já vinha recebendo uma série de modelos concretos para executar as diretrizes de Roma: processo este denominado por “romanização”.

Dentro deste processo de romanização, ao longo dos primeiros 40 anos de vida política republicana no Brasil, a Igreja Católica passaria a se orientar como um todo principalmente por duas linhas de ação: modernizar-se e adotar modelos institucionais propostos por Roma; e retomar seu lugar privilegiado na sociedade, obtendo novamente o reconhecimento oficial do Estado, podendo assim, utilizar-se de suas estruturas e recursos para amplificar o processo de recristianização.

A Igreja Católica no Brasil, ao mesmo tempo em que administrava seus conflitos com o Estado republicano, ensaiando diversas formas de reaproximação, trabalhou para um fortalecimento e multiplicação de suas estruturas institucionais. Isto significou essencialmente a ampliação de suas estrutura física, a ampliação dos seus quadros eclesiais (com a fundação de mais seminários) e um apelo e uma abertura ao laicato, buscando o envolvimento da Igreja nas questões mais práticas da sociedade civil. Para se ter uma idéia, de 1889, ano da proclamação da República, até 1922, início do pontificado de Pio XI, a Igreja Católica no Brasil passou do número de uma Arquidiocese a treze delas, e de onze dioceses a trinta destas. Na década de 1920, Minas Gerais teria em D. Cabral, Arcebispo de Belo Horizonte, cidade então alçada à Arquidiocese em 1924, um legítimo e exemplar representante das instruções romanizadoras e da Ação Católica de Pio XI.

A Igreja romanizada que precede o pontificado de Pio XI se definiria nos manuais teológicos e no Direito Canônico quase que exclusivamente pela sua manifestação institucional e hierárquica, como uma “sociedade perfeita”. Esta imagem de Igreja, segundo Matos, explicaria em parte os posicionamentos da Igreja oficial e hierárquica frente ao poder civil. Desta forma, todo o processo de relacionamento Igreja-Estado ocorrido ao longo dos primeiros 30 anos de República transcorreu dentro desta perspectiva da igreja como “sociedade perfeita”. Nesta concepção, conforme a Encíclica *Immortale Dei* (1887) de Leão XIII (1878-1905), a Igreja como sociedade perfeita “não pode de modo algum ser sujeita ou

inferior ao poder civil”. Desta forma, dentro desta perspectiva de Igreja, a instituição católica “se coloca ao lado do poder e da autoridade politicamente constituídos, mas reivindicando seus direitos e exigindo a cooperação do Estado para poder realizar seus fins mais sublimes” (MATOS, 1990, p.149). O traço mais saliente na eclesiologia da Igreja Católica entre 1870 e 1920 é justamente o predomínio do poder pontifício e da presença de uma forte hierarquização desta Igreja.

Após o fim da 1ª Guerra Mundial, ao longo da década de 1920 surgiram (sobretudo na Alemanha e na França) uma grande renovação eclesiológica, que passaria também a influenciar o posicionamento da Igreja Católica diante do mundo. Tal eclesiologia, conhecida como “Corpo Místico” recuperava dimensões sobrenaturais e místicas, valorizando as dimensões comunitárias da Igreja em contraposição ao modelo excessivamente “extrínseco, jurídico e apologético” (MATOS, 1990, p. 151) vigente até então. A revalorização da Igreja como comunidade impulsionaria um dos traços fundamentais da Ação Católica: a participação do laicato na missão da Igreja no mundo. Ao longo da década de 1920, tal concepção passaria a penetrar lenta e discretamente, sobretudo nos círculos católicos da elite intelectual e clerical na Europa e no Brasil.

Para compreendermos o modelo de catolicismo em vigência durante as quatro primeiras décadas do século XX (e compreender, portanto, a atitude de intolerância para com as religiosidades populares, que é o objetivo central deste trabalho), é preciso interrogarmos a respeito de que “modelo de Igreja” estamos tratando (MATOS, 1990, p.153). Tarefa não muito simples, pois o que se encontra no cenário eclesiástico do Brasil da década de 1920 é justamente a coexistência de mais de uma imagem e modelo de Igreja, como apontado acima. A idéia da “cristandade”, presente na concepção da Igreja como “sociedade perfeita”, conviveu com a ascensão da concepção do “Corpo Místico” e foi dentro dela re-significada.

O projeto de Ação Católica como projeto central desta nova fase, tem algumas de suas raízes fincadas em períodos anteriores. Leão XIII (1878-1903), por exemplo, já havia empregado o termo no sentido de articulação de leigos católicos. Já no pontificado de Pio X (1903-1914) o termo “ação católica” seria usado tendo em vista “a solução da questão social”. Mas é mesmo no pontificado de Pio XI (1922 – 1939) que a Ação Católica ganhou um impulso oficial como uma série de ações coordenadas no sentido da defesa dos interesses religiosos, morais e sociais do povo. Em suma, os motivos que levaram Pio XI à consolidação da Ação Católica no mundo podem ser resumidos em três pontos: a necessidade da formação de um exército cristão militante no combate ao laicismo crescente e aos inimigos da religião

cristã; a obrigação de fortalecer os meios de propaganda e difusão da doutrina católica; e a demanda de auxílio do laicato à profusão de tarefas desempenhadas pelo clero.

No Brasil da década de 1920, a Igreja Católica entrou em um estado de dinamismo e reorganização já resultante dos esforços pregressos de reorganização diante da sociedade e do Estado desde a proclamação da República. A fundação oficial da Ação Católica Brasileira se deu em 1935, através da atuação central de D. Leme no Rio de Janeiro e de D. Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte.

A Ação Católica Brasileira reunia como “sócios corporativos” diversos níveis de organização da Igreja: o Centro D. Vital (responsável pela recristianização dos intelectuais); o Instituto Católico de Estudos Superiores (responsável pela formação cultural católica); a Ação Universitária Católica (dedicada à formação católica dos universitários e futuros profissionais); a Confederação de Imprensa Católica (valorização e expansão da imprensa de cunho católico); a Confederação Nacional dos operários Católicos (responsável pela “reforma social cristã”) etc. O estatuto da ACB foi enviado no dia 24 de agosto de 1934 a Pio XI para sua aprovação e oficialização. Em 1935 o papa publicou sua carta *Quam vis nostra* regulamentando a Ação Católica no Brasil.

Após toda a articulação pregressa das forças católicas durante a década de 1920, a ACB representou de forma efetiva uma verdadeira rearticulação e reinserção da Igreja Católica do Brasil na sociedade civil e junto ao Estado. Admitindo os leigos como participantes ativos no apostolado hierárquico, formando vultosos “exércitos de Cristo” na missão de recristianização da sociedade, adotando uma nova ordem-social (uma “neocristandade”) através de métodos próprios e de uma ação prática em todas as dimensões possíveis da vida social e profana. O mote central da ACB pode ser resumido no artigo 1º de seu estatuto: a formação do apostolado de leigos (FIG. 1 e 2). A nova orientação político-religiosa do Vaticano pregava a necessidade de reagrupar as diversas instituições católicas em torno de uma direção central, à maneira da *Ação Católica*, moldada segundo os padrões italianos com seus *organismos de base*. Desta forma a ACB estruturou-se a princípio sobre 4 organizações básicas fundamentais: Homens da Ação Católica (HAC); Liga Católica da Ação Católica ; Juventude Católica Brasileira (JCB); e Juventude Feminina Católica (JFC).

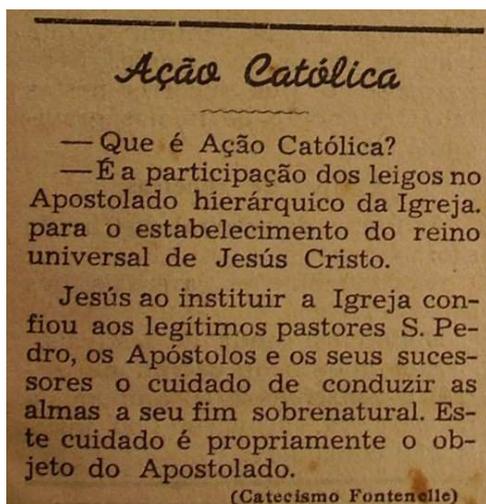


Figura 1: A Semana, 7 a 14 de mar. de 1943
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

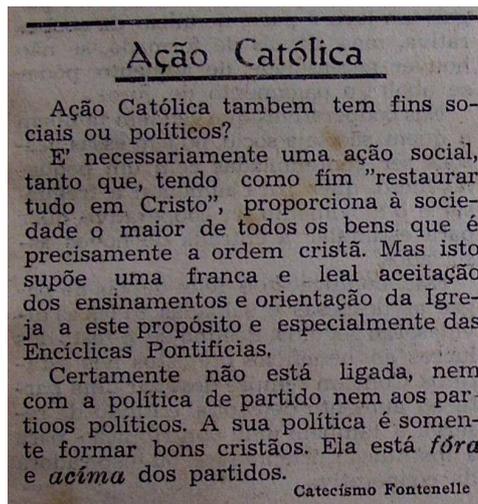


Figura 2: A Semana, 25 jul. a 01 ago. de 1943
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

Dentre os principais desdobramentos da Ação Católica, é importante destacar que tais iniciativas não só abriram para os leigos a possibilidade de desempenhar um papel menos passivo na comunidade eclesial e de se conscientizar de seu papel ativo na Igreja, como levaram à eliminação progressiva do clericalismo-hierarquizante, constituindo uma mentalidade mais aberta de militância cristã no terreno social e político (MATOS, 1990, p. 199). Não é demais reforçar também que a ACB, a exemplo das diretrizes romanas, dedicou especial atenção à “imprensa católica” como instrumento eficaz de alcançar o operariado e conter a multiplicação de seus inimigos corporificados principalmente no comunismo, no liberalismo, na maçonaria, e ainda em manifestações religiosas como o protestantismo, o espiritismo e até mesmo nas “religiosidades populares”, como veremos mais adiante.

Acima de tudo, as articulações das forças católicas durante a década de 1920 que antecederam a oficialização da ACB, foram fundamentais para que a Igreja se rearticulasse diante do Estado republicano definindo novas bases de colaboração com os poderes políticos. Isso foi importante, pois à medida que se avançava nesta década o clima de inquietação crescia no país, com a crise das oligarquias agrárias, o tenentismo, a crescente ameaça comunista e o desenlace trágico da década com a crise do sistema capitalista de 1929. Estes foram alguns dos ingredientes que contribuíram para que forças políticas dantes relegadas às sombras da República Velha viessem à tona. Portanto era necessário que a Igreja Católica estivesse suficientemente estruturada nesta sociedade para propor novas possibilidades de colaboração com o Estado.

Segundo Mariae, estruturas constituintes da Ação Católica no Brasil, como o Centro D. Vital, a revista *A Ordem* e a Ação Universitária Católica foram importantes pivôs na

reaproximação entre a Igreja e as classes dirigentes no Brasil, assim como elementos de renovação na vida teológica e da ação pastoral. Mesmo assim, tal processo de transformação continuou, muitas vezes, a pautar sua ação pastoral por meios tradicionais, como a multiplicação em termos quantitativos de paróquias e dioceses. Apesar dos esforços dos Bispos da Ação Católica, como D. Leme e D. Cabral, a Ação Católica permaneceu um movimento de elite (MARIAE, 1994, p. 59). Mariae salienta a importância das ordens religiosas na prática das diretrizes da Ação Católica, exercendo segundo ele, uma atuação mais relevante do que o próprio ministério hierárquico na re-inserção da Igreja Católica na sociedade civil brasileira.

Segundo Hoornaert, a história do cristianismo enquanto instituição social e política é atravessada por uma fundamental controvérsia entre o hierárquico e o comunitário, que correspondem respectivamente aos modelos de Igreja descritos anteriormente, o de “sociedade perfeita” e do “corpo místico”. Esta tensão é agravada a partir da segunda metade do século XIX devido à aceleração da dinâmica do mundo moderno que passou a exigir cada vez mais um novo posicionamento da Igreja Católica diante das reviravoltas pelas quais o mundo ocidental vinha passando. Antes do processo de romanização instalado na Igreja Católica na segunda metade do século XIX, prevaleceu no Brasil um princípio eclesial comunitário herdado do catolicismo colonial, de matriz lusitana e devocional.

O melhor exemplo deste catolicismo pode ser traduzido no fenômeno das confrarias, que ganharam nas Minas Gerais coloniais terreno fértil, algumas delas (como as Irmandades de Nossa Senhora dos Rosários dos Pretos, de São Benedito etc.) destacando-se por deixar como herança também um hábito religioso festivo, marcado pela exterioridade, musicalidade, teatralização e apagamento de fronteiras entre o sagrado e o profano (como nas festas nos Reinados, Congados, Congadas etc.). As confrarias contribuíam também para o apagamento das fronteiras entre o clero e o laicato, e obedeciam aos ritmos de uma “vida pré-tridentina” (HOORNAERT, 1990, p. 92). Segundo Hoornaert, a ideologia da romanização exerceu um peso considerável tanto sobre os agentes pastorais como sobre o próprio pessoal de base da Igreja Católica, através de um processo de profunda clericalização e hierarquização da instituição Católica. Desta forma, como veremos, as confrarias, sob os golpes da romanização, foram lentamente desaparecendo do panorama cristão, mas engendrando ainda formas de resistência (mais que “reminiscências”) que persistiram dentro do quadro do Catolicismo contemporâneo.

No Brasil, da segunda metade do século XIX, a romanização demandava intensificação devido aos momentos finais do tráfico negreiro, que fez com que o tal século,

ao contrário do que se pensa, assistisse à maior entrada de africanos no Brasil, justamente como uma resposta à iminência da cessão definitiva do tráfico. De acordo com Hoornaert, a romanização mostrou um Vaticano disposto a exercer um controle maior sobre o curso do cristianismo brasileiro, abrindo campo para novas e sucessivas ondas de europeização que “qual como rolo compressor passariam sobre as frágeis articulações do cristianismo moreno no Brasil” (HOORNAERT, 1990, p. 130). Segundo Hoornaert, não é que Roma não tivesse tentado antes controlar os rumos da cristianização no Brasil, mas essas tentativas pregressas não haviam surtido os efeitos esperados, mostrando-se frustradas até a romanização.

Já era recorrente desde o Concílio Vaticano I, ocorrido durante o pontificado de Pio IX (1846-1878), o imaginário atribuído à América Latina e ao Brasil como “terra por excelência do erro pagão a ser reconduzida à verdade católica” (HOORNAERT, 1990, p. 132). A iminência de uma romanização, ou seja, uma internacionalização do cristianismo no Brasil, já era latente desde a primeira metade do século XIX, quando da instalação da corte portuguesa no Rio de Janeiro. A substituição do trabalho escravo africano pela mão-de-obra assalariada europeia já nos fins deste século, consoante às pretensões do processo de romanização, vinha ao mesmo tempo como solução para anseios eugenistas e higienistas de branqueamento da população do Estado republicano recém fundado, ao mesmo tempo em que respondia às demandas de “purificação” da religião da Igreja Católica romanizada.

Os dois maiores eventos católicos da segunda metade do século XIX, o Concílio Vaticano I (1870) e o Plenário (1899) indicaram o caminho de romanização do catolicismo latino-americano. As determinações por uma extrema clericalização da vida eclesial e do princípio hierárquico entrariam diretamente em choque com o catolicismo de princípio comunitário cultivado dentro das confrarias brasileiras. O capítulo 4 do título 11 dos decretos do Concílio Plenário referia-se especificamente à condição das confrarias que dali em diante deveriam se subordinar à autoridade clerical (HOORNAERT, 1990, p.135).

A romanização da vida cristã, ou seja, a centralização burocrática, teológica, litúrgica e pastoral da Igreja Católica resultou em um modelo de cristianismo que adentraria as primeiras décadas do século XX, e que deixaria profundas marcas mesmo no novo modelo de cristandade do “corpo místico” proposto pelas inovações eclesiológicas da década de 1920, no contexto de uma Ação Católica mais organizada e voltada para a realidade do mundo contemporâneo. Estes modelos de catolicismo, apesar de possuírem diferenças substanciais entre si, compartilhavam a compreensão do catolicismo como uma “religião de reta doutrina” (HOORNAERT, 1990, p. 142), assentada numa atitude persecutória daqueles considerados

heréticos ou discordantes para a manutenção de uma uniformidade religiosa, e isso incluía, logicamente, o combate à religiosidade popular e comunitária corporificada nas irmandades.

Dom Leme, Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, centro efetivo da hierarquia Católica Brasileira de 1920 a 1940, partiu do pressuposto da romanização ao publicar sua Carta Pastoral de 1916, traçando um verdadeiro plano pastoral para o Brasil. O lema a partir daí era o de evangelizar de cima para baixo, restabelecendo a aliança com o Estado e utilizando-se de seus instrumentos para restituir ao cristianismo o status perdido com a ascensão do Estado laico no Brasil.

No caso de Minas Gerais, D. Cabral inicialmente na condição de bispo (1922) e em seguida na condição de Arcebispo, com a elevação de Belo Horizonte à Arquidiocese (1924), seria o braço ferrenho da “neo-cristandade” no estado, corporificada nas diretrizes pregressas da romanização e nas novas estratégias da Ação Católica. Sua preocupação em estabelecer meios de imprensa católicos para divulgar a nova doutrina de “cristandade” e seus investimentos no estabelecimento de instituições de formação de membros para o corpo eclesial fizeram com que mais tarde o arcebispo ganhasse uma projeção nacional dentro a hierarquia eclesial brasileira.

A partir de 1924 D. Cabral reuniria todas as suas forças para regularizar a situação financeira e patrimonial de sua arquidiocese, lançando um grande esforço de arrecadação de verbas para a consecução de um objetivo a que se lançou a partir de 1927: a construção do Seminário do Coração Eucarístico. Segundo Santiago, a construção deste Seminário representaria de forma emblemática as tensões intrínsecas ao modelo da “neo-cristandade”, que marcaria a atuação da Igreja no Brasil durante a primeira metade do século XX (SANTIAGO, 2001, p.9). O isolamento físico do seminário em relação à cidade de Belo Horizonte enfatizaria dimensões contrastantes da atuação da Igreja Católica no mundo naquele contexto: a separação entre Igreja e mundo concomitante ao afã e à missão de recristianização do mundo e de inserção da Igreja no mundo moderno. É apenas na confluência desses fatores internacionais, nacionais e específicos da arquidiocese de Belo Horizonte que torna-se possível compreender as mudanças na Igreja Católica, que por sua vez resultaram na proibição a festejos religiosos como o Reinado, na arquidiocese de D. Cabral durante a primeira metade do século XX.

2.3 Igreja Católica, Regime Republicano e as “religiosidades populares”

2.3.1 Igreja Católica e Estado no alvorecer republicano

As relações entre Igreja Católica e regime republicano nos primeiros 50 anos de história da república compõem um tema complexo e crítico, principalmente quando o objetivo ao tratar de tais relações é esclarecer nestas composições de forças, qual o espaço deixado para as religiões (especialmente as não-cristãs ou aquelas que destoam de um catolicismo oficial) no espaço público brasileiro. Parto da premissa de que as formas como foram equacionadas as tensões entre o poder civil e religioso no Brasil ao longo das primeiras décadas da república implicaram em profundas conseqüências tanto para o processo de desenvolvimento do catolicismo no Brasil durante o século XX como para as condições de existência e legitimidade de outras vertentes religiosas no espaço público das cidades.

Na segunda metade do século XIX, a dinamização do processo civilizador no Brasil já dava indícios de uma profunda reordenação da sociedade e do campo de forças políticas, o que incluía, obviamente, uma nova situação para a Igreja Católica. As declaradas tendências liberais e positivistas incorporadas pelos atores sociais responsáveis pela deposição do império e elevação da República contribuíram para que, ao menos as duas primeiras décadas do período republicano fossem, em termos políticos, bastante desfavoráveis e até mesmo hostis as interesses da hierarquia eclesial brasileira.

A grande pergunta feita pela hierarquia eclesial no Brasil partir de então era a de “como a Igreja se encaixaria no novo regime que acabava de ser estabelecido e que condições teria ela de encontrar canais afim de influir na sociedade do país?” (LUSTOSA, 1990, p.10). Tal questionamento se coloca diante de uma situação onde as práticas da política governamental republicana passariam a fixar as linhas oficiais e legais para o estatuto das religiões no Brasil. Diante disto a luta empreendida pela hierarquia eclesiástica brasileira foi a de que o lugar ocupado aí pela Igreja Católica fosse aquele que não a destituísse de seu status alcançado ao longo de quase 400 anos.

O decreto 119A, de 7 de janeiro de 1890, foi a primeira medida oficial tomada pelo Governo Provisório de Deodoro da Fonseca no que se refere à matéria religiosa. Nele, o Estado dava as costas para o passado colonial e imperial, recusando qualquer relação oficial entre poder civil e eclesiástico, definido daí em diante uma estrutura constitucional

inteiramente laica como aspecto fundamental da agenda republicana. A partir de então, além de aberto o caminho para a laicização das instituições, deu-se início a uma série de medidas por parte das elites dirigentes no sentido de regulamentar a prática e a existência das instituições religiosas.

Nas propostas da primeira comissão de juristas convocados para a elaboração da constituinte, tanto como na versão revisada com modificações propostas pelo ministro Rui Barbosa, e no que depois de chamaria de “Projeto do Governo Provisório”, havia pontos que eram motivos de grave discórdia por parte da hierarquia católica. Alguns destes dispositivos constitucionais referiam-se essencialmente à secularização dos cemitérios, à implementação do regime legal do casamento civil (devidamente registrado em cartório) e à garantia de direitos civis que incluíam a inviolabilidade do direito à liberdade, à segurança individual e à propriedade e que estavam intimamente ligados à nova condição de liberdade de culto.

Neste sentido, o texto definitivo do Projeto da Constituição de 1891 trazia nos parágrafos 3º, 5º, 6º e 7º do Artigo 72 as seguintes determinações:

(...)3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições em comum,

(...)

5º Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade, ficando livres a todos os cultos religiosos a práticas dos respectivos ritos em relação aos crentes desde que não ofendam a moral e as leis.

(...)

6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou o dos Estados. (Cf. LUSTOSA, 1990, p. 13-16)

A partir deste momento, a Igreja Católica teria que lidar com uma conjuntura inédita nos quase 400 anos de história do Brasil: o decreto 119A, baixado em janeiro de 1890, estabelecia de forma categórica a separação entre poder civil e eclesiástico. Segundo Lustosa, mesmo acompanhando de perto a ascensão do discurso do movimento republicano, a Igreja Católica não esperava que no Brasil tais princípios viessem a constituir uma prática política completamente neutra em matéria de religião (LUSTOSA, 1990, p.17). Apesar das intervenções e clamores da hierarquia católica, quando publicada a constituição republicana, em 24 de fevereiro de 1891, o Brasil passaria a adotar uma filosofia-política nitidamente a-religiosa e laicista, eliminando inclusive a evocação do nome de Deus na introdução à Magna Carta, e banindo o ensino religioso das escolas.

Cabe adiantar que em Minas Gerais, onde esta mesma política de laicização não foi seguida à risca pelo Congresso Constituinte de Minas, que no dia 15 de junho de 1891,

decretou e promulgou a Constituição Mineira “em nome de Deus Todo Poderoso” (MATOS, 1990, p.16). Podendo soar apenas como mero detalhe, tal informação na verdade, já nos adianta o tipo de relação que no caso específico de Minas Gerais a Igreja Católica conseguiria estabelecer com o poder civil, preservando ainda grande ressonância junto às elites dirigentes deste Estado.

A carta de D. Antônio Macedo Costa, Arcebispo da Bahia, escrita ao Ministro da Fazenda Rui Barbosa em 22 de dezembro de 1889 demonstrava já tentativas desesperadas de conseguir junto ao governo que disposições como o decreto 119A não se tornassem realidade. Nela pode-se perceber o tom do discurso oficial da Igreja diante da recém proclamada República:

(...)... se o Governo Provisório está resoluta a promulgar o decreto, se é inegável e intransferível, atenda-se o mais possível aos direitos da Igreja, mantenha-se e respeite-se a sua situação adquirida entre nós há cerca de três séculos.(...)

Nesta, se bem que não haja religião de Estado expressa na Constituição, o que não era possível, como consideramos, nem por isso deixa o cristianismo de ser a Religião Nacional. (...)

Ainda que o decreto se limite a garantir do ponto de vista civil a todos os cidadãos o livre exercício de seu culto, isto é, o direito de não serem legalmente perturbados nos atos particulares e públicos de sua religião, sem nada insinuar sobre o mérito teológico delas, nem tocar no princípio da indiferença ou latitudinarismo de que acima falei, e que a Igreja não pode deixar de condenar; (...)

Terrível problema sobre que peço medite um pouco. Parece-me que se poderia muito bem dar liberdade à Igreja Católica e aos outros cultos, sem chegar ao divórcio, a separação com essa Igreja a que pertence quase todo brasileiro. (...) (Cf. LUSTOSA, 1990, p.33-43)

Trocando em miúdos as petições de D. Macedo Costa a Rui Barbosa, pode-se perceber que o proposto pelo Arcebispo da Bahia era que a laicização do Estado, e seu decorrente rompimento com o poder eclesial, deixasse espaços constitucionais para a criação de relações privilegiadas com a Igreja Católica (o que aconteceria ao longo das primeiras décadas do século XX, passado o momento de maior embate entre Igreja e Estado).

A reação do Episcopado Nacional ao decreto 119A gerou pela primeira vez na história do corpo episcopal um documento coletivo, assinado por todos os Bispos, o que mostra a urgência da situação como encarada pela hierarquia eclesial. A Pastoral Coletiva de 1890 defendia obstinadamente o princípio da união entre Igreja e Estado e conclamava todos os fiéis a tomar as ações possíveis em todas as áreas sociais para a defesa das tradições católicas, configurando-se também como ponto de partida de uma ação católica político-militante.

Mesmo relutante quanto à aceitação da separação constitucional entre Igreja e Estado, a Igreja Católica abriria na ordem prática, perspectivas para um estatuto de harmonia e cooperação entre as duas instituições, mesmo que ambas persistissem em esferas distintas de ação (LUSTOSA, 1990, p. 17). Mesmo que para os católicos mais conservadores a agenda republicana representasse a confluência de todas as ideologias inimigas da fé católica - o laicismo, o comunismo, o positivismo, o anti-clericalismo, o maçonismo - pois, de fato a república brasileira havia incorporado em seu projeto um pouco de cada uma destas tendências, a Igreja Católica nunca deixou de lado a hipótese de um discurso reconciliador. Por mais que para as concepções mais conservadoras a República tivesse nascido do pecado original do “Estado sem Deus”, e que a Constituição de 1891 fosse encarada como fonte de todos os males e como “manancial de ateísmo social” (LUSTOSA, 1990, p. 26), os setores mais “realistas” da Igreja sabiam que era ao lado desta mesma estrutura de poder que deveriam se posicionar a partir de então.

Mesmo que os primeiros momentos desta história caracterizem-se por um quadro fortemente marcado pela hostilidade mútua entre as vertentes mais anti-clericais do poder civil e os grupos mais reacionários da hierarquia eclesiástica, de acordo com Lustosa,

(...) a política da Igreja ante os modernos Estados liberais será moldada às pressões de exigências de um pluralismo religioso que deve ser levado em conta e impele a mesma Igreja a um comportamento de tolerância e de aceitação passiva na convivência com outros credos (LUSTOSA, 1990, p.18).

A fase de “reconciliação” foi marcada pela ação política da gestão de D. Sebastião Leme, que representaria em termos de liderança nacional, o que nos fins do século XIX representou D. Antônio de Macedo Costa, Arcebispo da Bahia. A atuação política de D. Leme à frente da Arquidiocese do Rio de Janeiro durante as duas primeiras décadas do século XX, levaria mais tarde à “aliança implícita” com o governo que se estabeleceria no início da década de 1930 com o golpe de Estado capitaneado por Getúlio Vargas. Isso se daria, conforme veremos, a um processo incansável de reorganização e expansão da estrutura da igreja no Brasil, e de negociações e ensaios de re-aproximação do poder civil ao longo das duas décadas antecedentes.

Neste primeiro momento a queixa da Igreja Católica baseava-se no argumento de que a instalação do regime republicano representava, na verdade, uma “traição às autênticas tradições”, uma “negação nacional” (MATOS, 1990, p.11) uma vez que a reordenação política do Brasil extinguiu o status do catolicismo como religião “oficial”, mas não como religião “nacional”. Diante disso, como pudemos perceber pela carta de D. Macedo Costa a

Rui Barbosa, o discurso da liderança católica no Brasil continuou a defender “em tese”, o ideal de união entre Igreja e Estado. A iminência de um processo irreversível de laicização levou, como vimos, que Igreja engendrasse na década de 1920 um modelo de catolicismo militante e combativo nas suas fileiras, com a missão não pequena de re-cristianizar o mundo (o que implicaria em novos termos de aliança com o poder político).

Ao longo das primeiras décadas do século XX, e principalmente no período pós-guerra, difundiu-se nos setores intelectuais e entre os grupos extirpados do poder a noção de que o regime republicano não teria conseguido sanar problemas sócio-políticos herdados do império. Para os católicos as causas de tal situação de crise moral e política pela qual passava a sociedade brasileira eram atribuídas à república agnóstica, que criara uma sociedade “sem caráter e sem patriotismo”.

Neste momento a encíclica *Ubi Arcano* (1922) de Pio XI serviu de orientação para um movimento mais amplo que atingiu toda a Igreja, e que no Brasil, como na expressão corrente na imprensa católica da década de 1920, proclamaria a missão de “recristianização do Brasil”. O movimento de romanização passaria a munir a Igreja no Brasil de modelos concretos para o cumprimento de tal encargo. Além da intenção de recristianização da política, a recristianização da sociedade cumpria uma outra missão: não só levar o novo modelo de catolicismo aos indiferentes, mas colocá-lo no lugar do modelo de catolicismo devocional que prevalecera no Brasil desde os tempos coloniais. A “ignorância da religião” figurou, portanto, entre os maiores inimigos da Igreja Católica naquele momento.

Conforme Matos, tal questão retornaria recorrentemente ao longo dos primeiros 40 anos de regime republicano. O exemplo citado pelo autor é a Carta Pastoral de 1916, publicada por D. Leme, que se dedicava quase que inteiramente ao assunto:

Qual, é na verdade, o motivo porque desprezam tantos a religião? (...) A razão da descrença e dessa mal entendida religiosidade? A razão última, a causa final de todos os nossos males é, nós constatamos, a ignorância da religião. (...) Qual é pois o supremo remédio para sanar e prevenir o grande mal da ignorância religiosa? Inquirilo é o mesmo que responder: a instrumentação religiosa, eis a grande salvação. (Cf. MATOS, 1990, p.25)

O ataque ao laicismo e à “ignorância religiosa”, seria o mote do catolicismo no Brasil praticamente durante o primeiro meio século de vida republicana. O movimento de “recristianização na nação” baseava-se na concepção de que a “doutrina ensinada pelo catolicismo é completa, nada se precisando buscar fora dela, pois que aí se encontram

remédios para todos os males”.⁵ Este é com certeza o argumento central que permearia a imprensa católica mineira durante toda a primeira metade do século XX, e sobre o qual a missão da “neo-cristandade” se fundamentava. Estendendo-se também à vida espiritual dos católicos, tal discurso insistia numa concepção de fé medida pela freqüência sacramental, de forma que praticamente toda a literatura católica oficial da época ignorou as manifestações populares da fé (inclusive as nitidamente cristãs, como o Reinado) em detrimento de uma religião mais “pura e interior”.

O catolicismo combativo e militante, como já foi dito, teve em D. Cabral, arcebispo de Belo Horizonte (1924), um legítimo exemplar. Ao assumir a (ainda) diocese de Belo Horizonte, seguindo as instruções de Pio XI, publicou em sua “Carta Pastoral saudando os diocesanos” (1922) a necessidade de recristianização da sociedade. Para D. Cabral os requisitos e disposições interiores para essa militância cristã eram: uma submissão incondicional à autoridade eclesiástica acrescida de uma grande sintonia com a hierarquia; a formação de uma “elite católica”, ao mesmo tempo em que os leigos bem instruídos na doutrina da fé atuariam na tarefa militante; a intensificação progressiva da militância católica; e a essencial reaproximação com os poderes políticos. Neste sentido, vale reproduzir as palavras de D. Cabral nesta pastoral, no que se refere às relações entre Igreja e Estado: “Esta união de vista amistosa, solícita, cooperação e permuta de sinceras atenções se tornam sempre mais dedicadas e intensivas”.⁶

Diante da sugestão deixada pela hierarquia católica desde a Pastoral Coletiva de 1890, de que “independência não queria dizer separação”, assistiu-se ao longo das primeiras décadas da vida republicana um curioso processo de reaproximação entre poder civil e eclesiástico, agora pautado em outros termos. A estratégia inicial da Igreja Católica, inconformada com a posição secundária a que havia sido relegada na vida nacional, foi a de apelar aos “sentimentos religiosos da absoluta maioria da população” (MATOS, 1990, p.45), promovendo uma identificação entre catolicismo e nacionalismo. Este nacionalismo buscava o reconhecimento da religião católica como religião do povo brasileiro, e conseqüentemente da Igreja Católica como “Igreja nacional”, de modo que o laicismo ateu, corporificado na maçonaria ou nas vertentes religiosas destoantes do catolicismo transformavam-se em inimigos também da pátria. De acordo com Matos, Azzi caracterizou bem este processo de reaproximação Igreja-Estado, quando apontou que,

⁵ Trecho da “Declaração de princípios” do 2º Congresso Católico Mineiro, de 1º a 5 de setembro de 1911 (Cf. MATOS, 1990, p.25)

⁶ Trecho da Carta Pastoral de D. Cabral saudando seus diocesanos, 1922 (Cf. MATOS, 1990, p. 53).

A partir da década de 20, a Igreja procura uma reaproximação com o Estado, não em termos de subordinação, mas de colaboração. Ela se apresenta como uma força diante do Estado, e quer que o governo sinta seu poder. A hierarquia católica mostra-se disposta a colaborar com o governo na manutenção da ordem pública, mas exige em troca que o Estado atenda às suas reivindicações de ordem religiosa. (AZZI *apud* MATOS, 1990, p.46)

De acordo com Matos, o que ocorreria neste momento é que os meios católicos mais esclarecidos já não pensavam numa simples união entre Igreja e Estado (no sentido de uma volta ao antigo regime de subordinação e dependência vigente à época do império), mas passam a desenvolver uma idéia de “natural colaboração entre os poderes” (MATOS, 1990, p. 46). De acordo com o autor, tal processo de reaproximação ocorrido nas quatro primeiras décadas de regime republicano não teria sido linear, mas sim marcado por marchas e contramarchas que revelariam os interesses em jogo em cada momento desta etapa histórica.

As relações entre Igreja e Estado em Minas Gerais, por exemplo, foram marcadas por uma atitude notavelmente conciliadora pelas duas partes da contenda. As relações entre D. Cabral, arcebispo de Belo Horizonte (1924- 1968), e o governador (naquela época chamado “presidente”) do Estado de Minas Gerais, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, assumiram publicamente a retomada da “parceria” Igreja-Estado. A coroação desta aliança local pode ser considerada a aprovação do decreto estadual de 1928, que facultava o ensino religioso na rede pública de ensino de Minas Gerais. Desta forma, D. Cabral reconheceu publicamente os méritos de Antônio Carlos Ribeiro de Andrada no seu discurso por ocasião da sanção da nova lei sobre o ensino religioso nas escolas oficiais.

Os exemplos de eventos públicos desta época que demonstraram esta nova política de colaboração, não param por aí: o início da construção do seminário do Coração Eucarístico demonstraria bem os esforços do poder público mineiro em colaborar na consecução dos projetos católicos no Estado. A solenidade por ocasião do lançamento da “pedra fundamental” do seminário, contou com a presença do então prefeito da capital, Cristiano Machado, e do presidente do Estado, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada. Enquanto em muitas regiões do Brasil as relações entre Estado e Igreja continuavam marcadas pela hostilidade, a grande participação das altas autoridades civis nos projetos da Igreja Católica em Minas demonstrava sinais claros de que neste Estado, avançava-se neste momento para um estreitamento das relações entre Igreja e poder civil.

Indubitavelmente o rearranjo político promovido pela Revolução de 1930 causou em alguns setores da Igreja, num primeiro momento, alguma hostilidade e desconfiança. Mas, tal

evento político foi na verdade a grande oportunidade para a qual a Igreja havia se preparado durante toda a década de 1920, de se reposicionar, inclusive em termos legais, diante do Estado. A atuação pessoal de D. Leme na negociação da rendição e deposição de Washington Luís (1926-1930), em outubro de 1930, fez com que as relações com o governo provisório capitaneado por Getúlio Vargas, se assentassem numa base de maior confiança mútua. Também sintomática desta nova parceria foi a “missão conciliadora” do Arcebispo de Mariana, D. Helvécio Gomes de Oliveira, que interveio na pacificação do movimento revolucionário em São João Del Rey, conseguindo a rendição do 11º Regimento de Tropas Federais, até então fiéis a Washington Luís. A avaliação de Matos tanto do contexto progresso quanto do que ocorreria a partir de então, é que

O governo começou a aquilatar o alcance e o significado da força e do prestígio da Igreja. Enquanto o “maquiavelismo getuliano” sempre explorava a influência do catolicismo em vista de seus planos político-administrativos, a Igreja tomava consciência de seu papel no campo social, canalizando seu potencial de pressão no sentido de conquistar seus desideratos. (...)

Percorrendo rapidamente os primeiros 50 anos da nossa vida republicana, vimos que em nenhum momento houve completa ruptura e total hostilidade entre Igreja e Estado, apesar da separação constitucional e do caráter neutro e laical da legislação federal. (...) Há no decorrer deste período um “crescendo” na aproximação recíproca que vai desde o empenho do governo federal de obter um cardinalato brasileiro, perpassando várias etapas de mútua estima e colaboração até o atendimento oficial das principais reivindicações na Magna Carta de 1934. (MATOS, 1990, p. 60)

O rearranjo político promovido pelo Golpe de 1930 fez com que a Igreja percebesse aí um momento adequado para a reconquista da influência perdida. Em contrapartida, as elites dirigentes compartilhavam com a Igreja o verdadeiro alarme diante das correntes de pensamento revolucionárias que penetravam e se estabeleciam no país. A Igreja então se manifestou disposta a colaborar com o governo na manutenção da ordem estabelecida, desde que o Estado se dispusesse a atender às suas exigências na área religiosa.

Na caso da revisão constitucional aprovada em 7 de setembro de 1926 (MALIN, 2008), votada pelo Congresso Nacional e de feição autoritária ⁷, “emanada do executivo com o fim de fortalecê-lo contra a onda revolucionária, mediante a revisão de alguns artigos da Lei Substantiva de 91” (MATOS, 1990, p. 241), D. Leme aproveitou a oportunidade para apresentar “reivindicações católicas” à assembléia que pudessem ser cooptadas na ocasião. Estas propunham o reconhecimento à religião católica como religião da maioria da população

⁷ O estado de sítio não suspendeu o funcionamento do legislativo, mas aumentou, em demasia, os poderes presidenciais.

brasileira e a permissão do ensino religioso nas escolas públicas. No entanto, para a frustração da hierarquia católica, as “emendas católicas” foram derrubadas.

A situação junto ao Governo Provisório após o Golpe de 1930 mostrou-se diferente. Os “revolucionários” mostraram interesse em cooptar a Igreja para sua causa, enquanto por parte das autoridades eclesiásticas, o movimento golpista passava a ser visto como um movimento libertador, que tiraria o Brasil da ordenação constitucional “agnóstica e atéia” promulgada por ocasião da proclamação da República em 1891. Vargas, empossado Chefe do Governo Provisório após a vitória da Aliança Liberal, mostrou-se sensível à re-emergência do catolicismo como força social. A inauguração da estátua do Cristo Redentor em plena capital da República, em 12 de outubro de 1931, revelou um novo momento das relações entre Igreja Católica e Estado na história do Brasil.

Nesta mesma cerimônia, sem perder tempo, D. Leme entregou ao presidente Vargas a lista das reivindicações católicas para a futura constituição, registradas em nome do Episcopado Nacional. Como afirma Matos, “depois de 40 anos o Episcopado Brasileiro reaparece unido perante o governo para discutir o estatuto da Igreja dentro da nação e perante o Estado” (MATOS, 1990, p. 249). Esta foi a chance inequívoca para que a Igreja Católica, baseada na sua concepção de “nova cristandade” pudesse, com o apoio do Estado “introduzir o espírito cristão em todos os atos da vida pública do país”, promovendo a “espiritualização da nova República” (MATOS, 1990, p.251). Assim, com Vargas, começaria a passagem de uma neo-cristandade conservadora-antiliberal para uma outra neo-cristandade populista-nacionalista (RICHARD *apud* MATOS, 1990, p.253).

A Constituição de 16 de julho de 1934 incorporou praticamente todos os pontos fundamentais do programa da Liga Eleitoral Católica (uma espécie de organização político-católica supra-partidária fundada em 1932). Em tal programa de propostas, conhecido como “decálogo de ação imediata”, dentre as dez “propostas” pode-se destacar: a promulgação da Constituição em nome de Deus; o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso; a incorporação legal do ensino religioso nos programas das escolas públicas da União, dos estados e dos municípios; e o combate a toda e qualquer legislação que “contrariasse expressa ou implicitamente os princípios fundamentais da fé cristã”.

Nesta rearticulação, a Igreja tentava preservar sua liberdade perante o Estado ao mesmo tempo eliminando os empecilhos que o Estado laico lhe colocava para penetrar os aparelhos ideológicos do Estado a fim de informá-los segundo sua doutrina e seus princípios. A cooperação entre Igreja e Estado nestas bases significou na prática, segundo Beozzo, verbas do governo para escolas, hospitais e instituições mantidas pela Igreja, que ampliavam de

forma considerável a rede assistencial subvencionada. (BEOZZO *apud* MATOS, 1990, p.259).

De acordo com Bruneau, os sinais desta nova condição de cooperação eram evidentes pois,

(...) agora, o Estado abertamente encoraja a integração da Igreja consigo. O Governo promoveu símbolos através de um alto número de feriados católicos, celebrações religiosas em todos os setores da burocracia, incluindo a benção de novos prédios; referências oportunas às crenças católicas nos discursos políticos; a destinação de dinheiro público a projetos da Igreja; e naturalmente, o uso das estruturas do Estado para a influência da Igreja (BRUNEAU *apud* MATOS, 1990, p.260).

Nestes termos, a Igreja adequou-se ao “projeto populista” de Vargas apresentando-se como força moderadora das tensões e conflitos sociais em jogo na época. Tanto o Estado quanto a Igreja encontram no comunismo um inimigo comum a ser combatido. É neste contexto que um grande número de católicos ingressaria nas fileiras do movimento integralista, que tinha por lema “Deus, pátria e família”, gerando grande identificação com a Igreja Católica.

Porém na segunda metade da década de 1930 as tensões político-ideológicas se agravaram. A luta pela sucessão de Vargas começa a esboçar um grande momento de inquietação aguçado pela disputa entre grupos tradicionais, grupos de esquerda e representantes da Ação Integralista, concomitantemente ao combate à “Intentona Comunista” insuflada pela Aliança Nacional Libertadora. O Golpe de 10 de novembro de 1937, sob o argumento da contenção da ameaça-fantasma comunista dissimulada no “Plano Cohen”, faria com que uma nova Constituição fosse outorgada.

A Constituição de 1937 faria com que o Brasil voltasse, ao menos teoricamente, ao “laicismo de Estado”, mas na prática não se alteraram as “cordiais relações” entre Igreja e poder civil. Mesmo que a religião deixasse mais uma vez de ser considerada matéria constitucional, Vargas continuou interessado no aprofundamento desta íntima relação com a Igreja Católica. Apesar de a Constituição de 1937 desaparecer com a maior parte dos preceitos legais conquistados pela Ação Católica organizada na Constituição de 1934, o novo regime ditatorial não se distinguiria muito do anterior em termos de colaboração com a Igreja Católica. Neste sentido, a ordem cristã desejada pela Igreja e a ordem e estabilidade desejada pelo Estado Novo, podiam confundir-se em um único projeto. Desta forma, Igreja Católica e o Estado permaneceriam mantendo um relacionamento “cordial” ao longo de toda a ditadura Vargas.

É importante assinalar, que mesmo com alterações significativas nas modalidades de aliança entre Igreja e elites políticas, antes e depois do Golpe de 1930, seria possível delinear de forma correspondente a este dois momentos, duas concepções de neo-cristandade que, embora distintas, foram marcadas pela continuidade estrutural do projeto de cristandade: uma neo-cristandade conservadora (1890-1930) e uma neo-cristandade popular (1930-1955) (BEOZZO *apud* MATOS, 1990, p. 264).

Mesmo “desfeita”, a Constituição de 1934, em certo sentido, significou acima de tudo a coroação desse processo de prestígio social da Igreja Católica, que neste momento tinha por missão o combate ao laicismo com a implantação de uma “nova ordem cristã”, que atingiria todos os setores da vida eclesial,

superando inclusive - em âmbito propriamente eclesial – um catolicismo de cunho popular “acomodado e devocionalista” com laivos “supersticiosos”, colocando em seu lugar uma prática religiosa “mais pura”, diretamente ligada ao clero mediante a administração dos sacramentos, com destaque especial à eucaristia. (MATOS, 1990, p.272)

A atuação de D. Cabral em Minas Gerais ocupou um lugar proeminente no cenário nacional de reafirmação do catolicismo. Neste novo modelo de espiritualidade, perceptível na atuação do Arcebispo de Belo Horizonte, procurou-se afastar decididamente da Igreja as “práticas supersticiosas e pagãs de católicos menos esclarecidos”, tais como os Reinados, Congadas e outras festas religiosas populares. Esta “espiritualidade”, característica da militância cristã entre 1922 e 1936, projetou um “modo de ser cristão” tido como ideal e exemplar, enquanto outras formas de vida e expressão da fé (mesmo as com fortes raízes no catolicismo) passaram a ser relegadas a um segundo plano ou até mesmo marginalizadas (MATOS, 1990, p.320).

2.3.2 As “religiosidades populares” em meio às tensões entre Igreja Católica e Estado

O catolicismo “tradicional”, de raízes medievais e lusitanas (mas no caso deste estudo, também influenciado profundamente por traços das religiosidades africanas), sempre foi marcado por aspectos nitidamente devocionais, “alicerçado numa visão transcendente onde Deus e os demais seres sobrenaturais se manifestam de modo imediato no mundo e na história” (MATOS, 1990, p.321). Desta forma, o acesso ao divino, é feito através da relação

com os santos, fontes de proteção e auxílio nas questões cotidianas dos devotos como insegurança, insuficiência, limitações etc. Nesta forma de religiosidade, o culto aos santos torna o sobrenatural acessível ao devoto, permitindo a qualquer fiel um contato imediato com a dimensão do sagrado, sem a necessidade da mediação do clero. Além de uma relação devocional, a relação com os santos é também uma relação contratual, de forma que as graças atendidas (e para que elas sejam atendidas) implicam em uma série de obrigações cumpridas nas penitências, festas etc. O caráter laical deste catolicismo, ao dispensar a intermediação oficialmente instituída do clero, não só permitiria o acesso direto do fiel ao sagrado, mas mais além, uma relação de profunda intimidade com os santos⁸.

Sobretudo no período colonial as irmandades e as confrarias tornaram-se o *locus* privilegiado desta religiosidade. Nestas organizações os leigos ocupavam um lugar central na execução dos cultos e das tarefas ligadas à evocação do sagrado. Além da promoção dos cultos, as irmandades e confrarias cumpriam fins caritativos e estabeleciam redes de solidariedade, traçados em torno da devoção ao santo patrono. No caso da celebração de missas em festas, por exemplo, o sacerdote poderia ser contratado pela diretoria da irmandade para realização do culto e da administração dos sacramentos. Durante muito tempo, a organização de cerimônias compostas pela atuação coletiva dos fiéis em procissões ou cortejos, geralmente no espaço público, eram de responsabilidade exclusiva dos leigos, sem a intervenção direta do clero. Em muitos casos, os templos (como as diversas Igrejas do Rosário, São Benedito etc. espalhadas por Minas Gerais) também eram construídos com os esforços e recursos angariados dentre os próprios membros e devotos, fazendo com que as irmandades marcassem de forma mais duradoura seu território no espaço urbano das Minas Gerais.

Tal forma de religiosidade foi vorazmente combatida pelos bispos reformadores orientados pelas diretrizes romanizadoras do “catolicismo renovado”:

No campo da “espiritualidade”, esses bispos combatem energicamente o que chamam de “a ignorância do povo”, esforçando-se por substituir a vivência popular da fé de matriz lusitana – centrada nos santos e sustentada pela atração dos leigos -, por uma prática “mais pura” do catolicismo voltada para um maior esclarecimento da fé (doutrinação), frequência sacramental (na qual o clero ocupa lugar central) e moralização dos costumes. Doravante o catolicismo tradicional lusitano será considerado expressão de ignorância religiosa e superstição, que deve ser substituído pelo catolicismo “oficial” de inspiração romana. (MATOS, 1990, p.323)

⁸ O que poderia ser exemplificado, por exemplo, pelo hábito de alguns devotos “castigarem” o santo no caso da graça não atendida.

É importante lembrar que, embora Matos refira-se ao combate ao “catolicismo tradicional lusitano”, na maior parte dos casos, o que seria alvo privilegiado da ofensiva católica oficial seriam principalmente as formas de apropriação destas crenças promovidas pelos grupos e irmandades integradas substancialmente por um gradiente africano. É importante lembrar que se Matos refere-se ao “catolicismo lusitano” é justamente porque foi este o modelo de religiosidade utilizado na catequese dos escravos africanos durante o período colonial e imperial, e que em muitas regiões de Minas persistiria para além da escravidão e da ocupação lusitana, caracterizando-se em grande medida pela apropriação e resignificação da religiosidade cristã promovida a partir do universo cultural africano.

Durante o “vai-e-vem” marcado pelas relações entre Igreja Católica e Estado em termos de reaproximação, os Bispos tentariam, na medida do possível de cada conjuntura, utilizar-se do instrumental do poder do Estado, considerando-o como uma mediação necessária para a consecução de sua “missão espiritual” na sociedade brasileira. Não se sabe bem até que ponto o poder civil possa ter cooperado com os bispos nas missões de “desencorajamento” das práticas religiosas reprovadas pelo catolicismo. Um dos objetivos deste trabalho é justamente esquadriñar o quanto e como as forças do Estado possam ter apoiado a missão da Igreja Católica neste sentido, num contexto de cooperação crescente entre Igreja e Governo.

Neste sentido, penso ser interessante trazer à tona dois aspectos levantados por um dos maiores historiadores da Igreja Católica no Brasil, Eduardo Hoornaert, quando tenta estruturar o seu conceito de “cristianismo moreno”. O primeiro deles é que este cristianismo seria baseado num “saber da violência” (HOORNAERT, 1990, p. 20), de modo que a violência estaria presente na religião brasileira por meio de códigos elaborados. Desta forma, o “cristianismo moreno”, como definido por Hoornaert, se assentaria em primeiro lugar no saber da violência e no viver no meio dela. O segundo aspecto é que, neste sentido, o “cristianismo moreno”, configurar-se-ia para Hoornaert, apoiado na leitura de Bastide, não como ignorância, mas como forma de resistência, no sentido de que é fundado na consciência de que o mundo não é feito de harmonia e concordância, mas de luta e resistência (HOORNAERT, 1990, p.21).

A violência em que tais formas de religiosidade estiveram imersas mostra-se também em sua dimensão simbólica: o cristianismo de corte devocional, altamente difundido nas práticas religiosas brasileiras, por costume, foi nos documentos oficiais relegado a uma periferia simbólico-conceitual, sob a alcunha de “religiosidade popular”. Hoornaert chama a atenção para duas forças básicas que teriam atuado na história do cristianismo no Brasil: de

um lado a força da instituição oficial e do outro a força devocional, geralmente marcada pela participação dos leigos e marginalizada socialmente. A forma de religiosidade consagrada nas irmandades, onde as fronteiras entre o clero e o laicato de certa forma se apagavam, passou a ser taxado pelo movimento de romanização como “laicismo” ou “ignorância religiosa”. Deste embate dentro do campo do cristianismo no Brasil, um jogo de oposição entre duas palavras foi definitivamente estabelecido: clericalismo *versus* laicismo. Hoornaert nos lembra, ainda em tempo, que essas seriam “palavras de guerra, não de paz” (HOORNAERT, 1990, p. 69).

Desta forma, o desencontro entre estes dois cristianismos não se refletiria somente na separação entre os calendários de comemorações ou festas religiosas, ou na política insistente de desalojamento das irmandades que adentraria o século XX, mas principalmente na consagração do conceito “religiosidade popular”, que se popularizou a partir da designação dos agentes da própria igreja oficial para designar como menos legítimo (ou ilegítimo), o que na realidade constituiu um modo diferente professar a fé cristã (por isso utilizo o termo entre aspas).

No caso de Minas Gerais, durante os séculos XVIII e XIX, as confrarias ou irmandades se constituíram como o principal modelo eclesial, onde sacerdotes e leigos eram reunidos em torno da devoção aos santos dentro de um tipo de cristianismo pouco hierárquico e cioso dos atributos propriamente clericais. Foram justamente estas organizações que tiveram a missão de cristianização dos africanos e de sua assimilação na sociedade colonial, de forma que os africanos aqui cristianizados, não o foram pela catequese, mas por um “mergulho” na devoção (HOORANAERT, 1990, p. 69). Os negros se organizaram principalmente nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, que para além de suas funções religiosas, atuavam principalmente com a finalidade primária de agir como instituições de previdência e solidariedade social, garantindo auxílio a estes grupos sociais em casos de velhice, doença ou morte (no caso dos enterros).

Como bem nos mostrou Boschi, as Irmandades do Rosário dos Pretos se desenvolveram no sentido de abrir um espaço africanizado no interior da sociedade escravocrata (BOSCHI, 1986), o que teria facilitado o desenvolvimento de novas formas de religiosidade destoantes do catolicismo colonizador, resignificado diante dos referenciais culturais trazidos pelos africanos. Além da promoção de redes de previdência e sociabilidade, e *locus* do engendramento de novos significados religiosos, as irmandades cumpriam também o importante papel de proporcionar lazer a estes setores mais desfavorecidos da população através de um extenso calendário anual de festas religiosas.

Grande parte da força do cristianismo brasileiro antes do processo de romanização estava nas confrarias e irmandades, que tinham poder para atuar de forma relativamente autônoma em relação à hierarquia eclesiástica e ao poder do Estado. Se nos referenciarmos ao extenso estudo documental de Boschi sobre as relações entre leigos e poder em Minas Gerais no século XVIII, podemos considerar que as irmandades possuíam também uma dimensão política capaz ao menos de contrabalancear o equilíbrio de forças contrárias que poderiam lhes ser impostas através das tentativas de intervenção do clero ou do Estado. Mesmo assim, ainda temos poucos estudos que tenham explorado as dimensões políticas dos conflitos entre o processo de romanização e as irmandades, aprofundado com as mudanças ocorridas na Igreja Católica do Brasil a partir da segunda metade do século XIX.

2.3.3. “Zona e progresso”: O processo civilizador versus “a festa da mestiçagem”

A mestiçagem marcou de forma recorrente o tema da identidade em nossa história, ora negativamente ora positivamente, com concepções muitas vezes antagônicas, mas coexistentes, cada uma delas tomando mais força em cada momento propício, mas sempre recriando e resignificando o tema e a compreensão da mestiçagem como fundadora de nossa identidade. Pela concepção presente nas obras de cientistas estrangeiros do século XIX, países como o Brasil, grandes laboratórios raciais compostos de índios e negros, eram impossibilitados de “ascender à civilização” e estavam fadados ao anátema da degeneração decorrente de sua miscigenação extremada: uma ameaça ao futuro.

Os festejos e religiosidades populares, geralmente associadas a esse imaginário mestiço, foram recorrentemente desqualificados ao longo da história do Brasil, e especialmente às vésperas do século XX, quando a promessa da modernidade pareceu reduzir tais manifestações a resquícios arcaicos do passado. Como observa Maria Lúcia Montes, as práticas religiosas dos africanos e seus descendentes no Brasil, neste contexto, foram objetos de nova desqualificação: sob signo do evolucionismo, a miscigenação racial aparecia agora como risco de inviabilização da própria nação, e as religiões afro-brasileiras figuravam como práticas ‘animistas’ e ‘fetichistas’ habituais entre os povos ‘inferiores’, como eram então considerados negros e índios no Brasil (MONTES, 1998). Nos combates às festas e cultos negros assim como a expurgação de elementos identitários e culturais inconvenientes à idéia de ordem, o que estava em jogo era o próprio “ser brasileiro”. Ao contrário do consenso

recorrente hoje, que parece reconhecer a mestiçagem como algo positivo, houve antes quem pensasse que o fato de não sermos uma nação branca era realmente um grave problema. Muitos que pensavam o Brasil de contas acertadas com o passado da dependência, do atraso e da escravidão, através de um processo de branqueamento da população, operado pelos incentivos estatais dados a imigração de trabalhadores europeus, conseguiam enxergar num futuro próximo um Brasil branco, civilizado, republicano e, essencialmente, católico (HOORNAERT, 1992).

É neste contexto, que o processo de *romanização* da Igreja Católica, ganhou corpo no Brasil das primeiras décadas do século XX, com o apoio das elites católicas no combate à laicização da sociedade, orientando-se através de duas diretrizes básicas, segundo Carlos Alberto Steil: a separação da religião católica das manifestações profanas e libidinosas populares; e a construção de uma origem histórica factual dos eventos religiosos (STEIL, 2001, p.28). A *romanização* configurou-se, portanto, como um movimento de “purificação” do catolicismo tradicional, através do combate às “superstições” e “implementando a verdadeira religião católica”. Esta forma de intervenção clerical na concepção da religiosidade católica marcaria definitivamente a vivência religiosa no Brasil até a atualidade, pois separaria de forma profunda o catolicismo tradicional popular de corte devocional e leigo, de uma forma de catolicismo esclarecido-clerical engendrado nas faixas intelectualizadas do clero europeu e transferido ao Brasil através das congregações também européias (como seria o caso da congregação franciscana instalada em Divinópolis a partir de meados dos anos 1920, responsável por grande parte dos jornais analisados na minha pesquisa documental).

Sob o signo da modernidade, da intelectualização e do evolucionismo, tal concepção instaurada no seio da Igreja Católica tendeu a ver o catolicismo tradicional de corte popular como “uma etapa ou sobrevivência do passado que, mesmo resistindo à ação racionalizadora inexorável do processo histórico, deverá desaparecer” (STEIL, 2001, p.30). Para isto, promoveu a substituição dos agentes leigos e os destituíram do controle e direção dos santuários, contribuindo também para a desarticulação de muitas irmandades: é o que aconteceria na cidade de Divinópolis em 1957, quando a destruição da Igreja do Rosário desalojou a Irmandade e os festejos do Reinado do centro da cidade.

Os modelos raciais de análise também foram largamente utilizados pelos intelectuais brasileiros ligados ao poder público, sem encontrar grandes oposições, ao menos até os últimos anos da década de 1920. Somente após 1930, com a influência de *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre entre a intelectualidade brasileira, como grande divisor de águas, alterou-se toda a visão sobre a influência da cultura africana em nossa sociedade, positivando

o processo de mestiçagem, e para além disso, propondo a clara divisão entre o negro e a sua condição de escravo. As diferenças entre grupos deveriam agora, ser tratadas com argumentos de ordem econômica, social e cultural, e não mais em termos puramente raciais.

Nas décadas posteriores, intelectuais ligados ao poder público passaram a desenvolver políticas culturais que visavam o resgate de uma “autêntica identidade brasileira”, criando instituições culturais que tinham por objetivo resgatar nossa “história, nosso folclore e nossa arte”. É somente a partir do Estado Novo, que poderemos observar tal tipo de iniciativa por parte dos escalões intelectuais do governo. Mas é preciso ponderar sobre a extensão de tais iniciativas: o mestiço consagrado como símbolo nacional através do Estado Novo, conviveu paralelamente com o agressivo processo de desafricanização de vários elementos culturais brasileiros. O combate da Igreja Católica *romanizada* aos cultos religiosos afro-católicos, como as danças do Congado/Reinado, assim como aquelas de maior acento afro, provenientes dos terreiros, adentrariam com toda força os anos 1930, contando algumas vezes, com a cooperação do Estado Novo e das forças policiais.

Para entendermos bem, é preciso notar que não são na verdade movimentos antagônicos: a valorização dos traços da mestiçagem, principalmente os africanos, convivendo ao lado de um processo agressivo de controle/coerção dos cultos afro-brasileiro, são faces de uma mesma moeda – é literalmente, como anunciou Ortiz “a morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1976), - um processo de branqueamento e normalização destas espécies de cultos, transformando-os, resignificando-os, de forma que se tornassem aceitáveis a um modelo de sociedade branca, moderna e burguesa. De acordo com Lilia Schwarcz, “uma aproximação positiva entre as noções de nacionalidade e de mestiçagem, que constituirá matéria-prima para a elaboração de símbolos nacionais, sobretudo ao longo das décadas de 30 e 40” (SCHWARCZ, 1999, p.57), e de uma ostensiva perseguição a elementos cruciais da cultura afro-brasileira.

A primeira metade do século XX foi paralelamente marcada por uma política sanitarista de cunho eugenista corporificada nas reformas urbanas. Tais reformas tomaram a dimensão de um “saneamento moral” baseado na reprimenda aos hábitos das populações mais pobres. Neste contexto, por décadas, as práticas religiosas de menor ou maior acento afro (principalmente os terreiros), seriam alvos da ofensiva da perseguição policial e do poder judiciário, sendo também objeto de depreciação de corporações médicas, que as atacariam sob a acusação de “curandeirismo”.

Também se tornou alvo fácil da perseguição da Igreja *romanizada*, o catolicismo do devocionário popular de origem laica, baseado no culto aos santos e no exercício penitencial,

foi considerado como “exteriorização vazia da fé, expressão da ignorância do povo ou obra de perversão e maldade” (MONTES, 1998, p.111). Desta forma, mobilizou as atenções e medidas de controle possíveis às autoridades, religiosas ou civis. Em detrimento de um novo modelo de catolicismo, as “folias dos santos” e suas pompas exteriores, “reminiscências” da atuação das irmandades e da vivência religiosa festiva presente no catolicismo barroco, passaram a ser desencorajadas, pois promoviam uma grande “indefinição de fronteiras entre o sagrado e o profano, o público e o privado, que se expressa no espírito festivo que lhe é próprio” (MONTES, 1998, p.115).

Interessava à Igreja delimitar com rigor tais fronteiras, fortalecendo a necessidade da mediação do clero e de uma forma de culto baseado nos sacramentos e no exercício burguês e recatado da fé: “a festa traía uma perigosa zona de liminaridade, contraditoriamente perpassada pela negociação e atração, a fusão e a repulsa, a sedução e o horror” (MONTES, 1998, p.117). Estas indefinições incomodariam profundamente a Igreja *romanizada* e as “elites modernizadoras”, que tentariam institucionalizar um catolicismo baseado nos moldes europeus, que só se consagraria totalmente diante da extinção das formas tradicionais de religiosidade popular atreladas ao ideário afro-católico: o que por fim, não aconteceu.

A Igreja Católica em Minas Gerais adotaria tal processo, delimitando nos seus congressos, jornais, circulares e cartas pastorais, a partir da década de 1920, as determinações de proibições e restrições, informando aos seus párocos e fiéis, as formas aceitáveis da festa. A partir de 1924 quando foi criada a Arquidiocese de Belo Horizonte, Dom Cabral, nomeado Arcebispo, investiria suas forças na luta contra as danças do Congado/Reinado em todo o oeste de Minas, nas cidades pertencentes à sua circunscrição: panorama que se repetiu em regiões e contextos diferentes ao longo do país.

3. “ABRE AS PORTA DA IGREJA QUE NÓS QUEREMOS ENTRAR”⁹: ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA E PERSPECTIVAS DE COERÇÃO, CONTROLE E TOLERÂNCIA ÀS FESTAS DO REINADO EM DIVINÓPOLIS

3.1 “Divinópolis, Quartel General”¹⁰ – Os conflitos político-religiosos no cotidiano da cidade na primeira metade do século XX

3.1.1 Os conflitos religiosos na construção da história e da memória do município

As profundas mudanças instaladas na dinâmica econômica e populacional de Divinópolis, no início do século XX, proporcionaram um cenário de profusão de discursos, muitos destes ligados a ampliação do mercado local de bens de salvação. Para compreender a franca oposição da Arquidiocese de Belo Horizonte à realização das festas do Reinado, oficializada por Dom Cabral na década de 1920, é de suma importância tentar entender primeiramente como a intensa multiplicação de discursos e embates, acelerada pela dinâmica urbana da cidade, despertaria profundo temor por parte da Igreja Católica. Esta instalaria uma política efetiva que visou fortalecer a presença católica na cidade, justamente em vista da crescente concorrência neste cenário político-religioso da cidade. É justamente na década de 1920 que sob a orientação de Dom Cabral, se instalou em Divinópolis a Ordem dos Frades Menores de São Francisco de Assis, de origem holandesa.

Divinópolis somente se tornou município em 1911, pertencendo até então ao município de Itapecerica. A prática política local, baseada na influência da autoridade pessoal enquanto chefia política, estava ligada a um grupo que economicamente provinha de atividades da agro-pecuária e do comércio. Os trabalhos dos memorialistas e pesquisadores locais afirmam que foi através da influência e articulação política destes grupos políticos tradicionais, representados na figura do major Francisco Machado Gontijo, que se alterou a rota do ramal rodoviário planejado para percorrer o trecho de Belo Horizonte ao Triângulo

⁹ Trecho de canção entoada por guardas/ternos de Vilão nas festas do Reinado em Divinópolis.

¹⁰ Referência ao título do artigo de Frei Rafael Zevenhoven OFM, intitulado “Divinópolis, Quartel General”, publicado no jornal *A Semana* em 29 de setembro de 1946.

Mineiro, de forma que se promoveu um entroncamento com a EFOM (Estrada de Ferro do Oeste de Minas) na região de Divinópolis, instalando-se ali na região uma de suas oficinas a partir de 1908.

O trabalho da socióloga Batistina Maria de Souza Corgozinho analisou o contexto da cidade no início do século XX sob um enfoque que privilegiou a “passagem do arcaico ao moderno” e a dialética inerente a esta dinâmica. Segundo a pesquisadora, a própria política oligárquica tradicional e dominante contribuiu enormemente para o desencadeamento de um processo que implicaria posteriormente em sua própria “superação”. Utilizo também, em parte, desta relação dialética entre o tradicional e o moderno, que até certo ponto compreende a noção de “processo civilizador” de Nobeert Elias: uma espécie de inserção na modernidade, que permite pensar quais as ligações entre as estruturas da sociedade e as mudanças na estrutura de comportamento e da constituição psíquica, que determinaram através das diversas experiências históricas que “as mudanças psíquicas observáveis no curso da história ocidental ocorreram em uma dada ordem” (ELIAS, 1994, p.14).

Se com a presença das atividades ferroviárias e a decorrente dinamização do processo urbano de Divinópolis, o poder tradicional não sucumbiu completamente, ao menos, teve que se inserir numa nova dinâmica, em certa medida, inaugurada pela sua própria ação política. Este setor chamado de “tradicional”, estava intimamente ligado a Igreja Católica, relação que em certa medida pode também ser representada pela influência política do cel. Antônio Olympio de Moraes, um dos fundadores do primeiro diretório político da cidade, filiado ao Partido Republicano Mineiro. Antonio Olympio figurava como um legítimo representante da oligarquia dominante católica local, e ao lado do major Francisco Machado Gontijo (notadamente eleito pelos memorialistas locais como “patriarca da cidade”), foi um dos militantes mais atuantes no processo de emancipação do município.

Divinópolis possuía no ano de sua emancipação 17.070 habitantes. De 1912, quando tiveram início as atividades da Câmara Municipal, até 1930, o cel. Antonio Olympio foi eleito por dois mandatos consecutivos (1915 -1917) presidente da Câmara, possuindo uma mentalidade “progressista e conciliadora” (CORGOZINHO, 1999, p.119), apesar de seu poder estar assentado em bases tradicionais. Esta mentalidade “progressista” o aproximaria de um outro grupo, formado por profissionais liberais, membros da EFOM, empresários, geralmente ligados à existência de outros cultos religiosos emergentes na cidade.

Esta estratégia política seria interpretada pelo vigário local, Padre Matias Lobato, articulado com as forças políticas tradicionais, como um afastamento da Igreja Católica uma

vez que o cel. Olympio de Moraes demonstrava grande tolerância para com a proliferação de cultos não-católicos dentro de Divinópolis. A indisposição do Padre Matias Lobato vinha principalmente da visível aproximação de membros do setor tradicional e dominante da política local com os setores mais liberais e com o protestantismo. Apesar disso, foi o Padre Matias que criaria condições para que o próprio patrimônio da Igreja fosse em certa medida ameaçado, como é o caso do acordo assinado por ele com o Major Francisco Machado, que permitia o uso do patrimônio eclesial pela municipalidade. O que podemos perceber, portanto, é que a ameaça da política oligárquica tradicional poderia significar também grande ameaça ao espírito predominantemente católico que favorecia, em certa medida, a reaproximação da Igreja Católica do poder político após a ruptura definitiva desencadeada pela República.

Neste contexto ocorreria o que podemos chamar de uma reconfiguração social da cidade, o que permitiu o surgimento no município de entidades livres da orientação religiosa, ou ao menos, livres de uma orientação estritamente católica. A instalação da ferrovia desencadearia um grande fluxo migratório direcionado a Divinópolis; - houve então a inserção de novos agentes sociais ligados à mentalidade do livre-pensamento, da maçonaria, da vida burguesa e da vida operária, ou seja, novas forças políticas que apontaram para um acirramento dos embates pelo poder político-simbólico local. Este novo modo de vida passou a alterar substancialmente o cotidiano da população provinciana do antigo Arraial do Espírito Santo do Itapeçerica: pipocaram clubes, cinemas, teatros, jornais, escolas etc., e em certa medida todos estes lugares se configuraram como palco da dimensão simbólica dos embates pelo poder local.

Esta intelectualidade sensível aos ideais iluministas e positivistas nunca foi na realidade, apartada dos interesses das oligarquias tradicionais locais: “os vínculos com as formas de atuação oligárquicas foram mantidos” (CORGOZINHO, 1999, p.117). Lembremos das palavras de Sérgio Buarque de Holanda quando afirmava que “toda ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial” (HOLANDA, 1995, p.88-89). Assim como sempre houve entre cidade e campo limites imprecisos e fluidos, a zona liminar que separava setores liberais de conservadores no Brasil das primeiras décadas do século XX também era tênue. O que é perfeitamente notável no caloroso embate público de interesses na Divinópolis do início do século XX, é que a proximidade dos interesses políticos e pessoais dava o tom da disputa pelo comando da “coisa pública” através da administração municipal. As pendengas oficialmente intituladas “políticas, intelectuais e

religiosas” eram, muitas vezes, pessoais ganhando o tom de baixarias e de um refinado humor negro marcado, sobretudo, com os boletins de Pedro X. Gontijo.

Pedro Xavier formou-se na escola de Farmácia de Ouro Preto, mas foi em sua terra, Divinópolis, que se firmou como ativista político-intelectual extremamente polêmico e maldito. Seu primeiro jornal, batizado *O Divinópolis*, teve sua leitura proibida aos católicos da cidade, “sob pecado mortal”. No livro de Tombo da Catedral do Divino Espírito Santo, em carta de 28 de fevereiro de 1918, o Padre Vicente Soares escreveu ao Arcebispo:

(...) Refiro agora o que deve saber V. Exca relativamente ao ‘Divinópolis’ e seu redator chefe- proprietário. A proibição de V.Exca. aos católicos de lerem este jornal ímpio, sob pecado mortal, foi imediatamente observada”. (ACDD. Divinópolis. Livro de Tombo da Catedral do Divino Espírito Santo, TI, p. 4, 1918).

Os livros de Tombo desta paróquia nos permitem notar, através de sua profusão de notas, que tudo que dizia respeito à esfera de influência da Igreja Católica era bem observado pelos vigários que se sucediam. Há aí várias anotações ainda sobre o herege jornal do maçom Pedro X. Gontijo. Além disso, as anotações destes livros acompanharam atentamente o movimento do “rebanho” protestante e espírita, incluindo construções de novos templos religiosos não-católicos na cidade. No livro Tombo II é possível colher comentários sucintos, porém importantíssimos para a compreensão do que funcionava como uma espécie de rede de informações existente entre os diversos níveis da instituição católica, como nas anotações do Padre Frei Gilberto Aldens, em 1939: “Centro espírita bem Freqüentado”; “A Igreja protestante quase não tem movimento” etc.

Além do combate às outras religiões, este movimento organizado pela Igreja, oficializado na Ação Católica Brasileira na década de 1930, visava o combate também do que se chamava de “indiferentismo”. O franciscano Frei Metelo, ao comentar a Ação Católica no livro de Tombo da paróquia do Divino, em 1944, apresentava indícios claros de que a profusão de discursos intelectuais e religiosos que pipocavam na cidade era relacionada pelos membros eclesiais locais ao crescente fluxo migratório que a cidade recebia, proporcionado pela instalação das oficinas da R.M.V.:

A paróquia aumenta sempre, principalmente pela transferência das oficinas da R.M.V. para esta cidade. Por causa da afluência de estranhos trazendo outros costumes e outras crenças o trabalho deve ser intensificado sempre mais. (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo, TII, p. 16, 1944).

Para auxiliar no combate, foi criado em 1946 o DNDFM (Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral), “órgão especializado da ‘Ação Católica Brasileira’, destinado a defender a fé e a moral contra as impugnações que lhes são dirigidas por pessoas ou entidade adversas ao Catolicismo” (DEFESA..., 1948). Em 1944, segundo anotações do frei Metelo, a previsão era que em 1945 o movimento fosse reforçado:

No programa que se estipulou para o novo ano, nestas circunstancias, a “Ação Católica” há de ocupar um lugar destacado pois, além da ordem explícita do Papa, do episcopado Brasileiro e especialmente do Exmo. e Rvmo. Sr. Arcebispo, esta instrução dos adultos é o único meio de combater o indiferentismo. (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo TII, p. 16, 1944).

A temática dos embates públicos, muitas vezes efetuados através da imprensa, mostra realmente uma intelectualidade sensível aos novos valores que aportavam em terras tupiniquins. As apropriações destes discursos foram muito particulares, e procuraram adequar as “cartilhas” do pensamento liberal à realidade local do interior da região centro-oeste de Minas, gerando novos significados. Todos os setores envolvidos na vida política da cidade interessavam-se em promover-se através do progresso proporcionado por suas ações políticas, reforçando as relações de clientelismo. O que, no entanto, marcou o posicionamento de um determinado grupo local foi justamente seu ímpeto de afastar-se da tutela da Igreja. Isto significava agir politicamente sem, de forma efetiva, subordinar-se ao interesses eclesiais. Significava também a oportunidade de seguir na vida política, adotando uma vivência religiosa que não obrigatoriamente submetia-se à Igreja Católica.

A produção memorialística e histórica local promoveu uma compreensão “bipolarizada” da cena política local nestas primeiras décadas do século XX, reforçando a já arcaica oposição “liberais versus conservadores”. De certa forma, apesar de encontrarmos uma gama enorme de agentes sociais aspirantes à participação política, o próprio embate da época se organizou de forma a reforçar esta dualidade. Contra o partido dominante de orientação católica (chamado “Conservador”), responsável pela administração em meados da segunda década do século XX, levantou-se o partido presidido por Pedro X. Gontijo, o partido reformador, conhecido como “o partido inimigo da Religião Católica” (AZEVEDO & AZEVEDO, 1988, p.124) Para tal ataque, se lançou mão abundantemente dos recursos da imprensa, e os jornais de Pedro X. Gontijo tornaram-se conhecidíssimos promotores de todo tipo de contestação à atuação política da Igreja.

Segundo Corgozinho, um sinal disso poderia ser notado através das denominações correntes na época entre os setores liberais para os partidos atuantes na arena política: o

partido Reformador, capitaneado pelo maçom Pedro X. Gontijo, atendia pela alcunha de “Partido dos Machos”, em oposição franca ao Partido Conservador, que de orientação católica foi batizado por eles como o “Partido das fêmeas”. De acordo com Corgozinho, a denominação de “fêmeas” para o partido de orientação católica era uma clara alusão às batinas da “padralhada” (era como muitas vezes Pedro X. Gontijo se referia aos padres em seus boletins). Segundo a análise da autora, “simbolicamente o Partido Reformista teria como objetivo a conquista do espaço público pelos ‘machos’ e eliminava do cenário político aqueles que deveriam estar restritos ao ambiente doméstico, as ‘fêmeas’” (CORGOZINHO, 1999, p.126).

O Partido Reformador possuía ligações com o operariado fabril da cidade, assim como com o grupo de “livres pensadores”, na sua maioria integrantes da maçonaria. A argumentação pública de Pedro X. Gontijo teria também ganhado simpatia entre os operários ferroviários. Desta forma, teria firmado suas bases de sustentação em setores “progressistas da cidade”, assim como entre o novo operariado. Para o convívio da política local, o Partido Reformador, composto por indivíduos em sua maioria pertencentes ao meio urbano, trouxe consigo o apoio de forças não desprezíveis de um emergente setor urbano-industrial, que compreendia a vasta gama de comerciantes, operários e industriais quase sempre atrelados ao protestantismo, ao espiritismo e à maçonaria. Desta forma, a convivência no poder com os grupos de orientação católica foi sempre conflituosa.

Aos ferroviários associavam-se novas formas de vivência, hábitos, tecnologias e crenças. Segundo Lázaro Barreto, em 1913, o Sr. Vírgilio Augusto da Silva Braga, funcionário da Rede Ferroviária, iniciou a prática da religião protestante na cidade, “causando muita contrariedade no seio da população”, de forma que em pouco tempo “os seguidores das Igrejas evangélicas e do espiritismo doutrinavam, convertiam, se associavam aos maçons no esforço comum que visava o progresso pessoal de cada um no alinhamento do progresso social” (BARRETO, 1992, p.70). A primeira Igreja Batista da cidade teve sua construção iniciada em 1919. Foi planejada no ano de 1918 por Mestre Rangel, e teve como seu primeiro pastor Henrique Edwin Cockell. O terreno foi vendido pela Câmara Municipal e os planos, além do templo, previam também a construção de prédios para moradia e colégio (AZEVEDO & AZEVEDO, 1988, p.129). Tal Igreja só veio a ser inaugurada em 1922, com cerimônia que teria contado com a presença de várias figuras da política local.

O Kardecismo e outras vertentes do que se chamava, de forma geral de “espiritismo”, também se difundiram rapidamente na cidade. O espiritismo e a doutrina kardecista foram de longe os alvos preferidos da incisiva imprensa católica local e de seus ataques. Ligado ao

Centro Espírita Redentor do Rio de Janeiro, foi fundado o Centro Espírita Filial Redentor de Divinópolis, com atividades iniciadas em 1928, na casa do Capitão Sinfrônio Gontijo de Silva, culminando na inauguração de seu primeiro templo, em 1937, construído em terreno doado pela prefeitura, e funcionando com diretoria e estatutos próprios.

A relação estabelecida entre a chegada da ferrovia e a instalação da maçonaria em Divinópolis, é inevitável. A primeira reunião de maçons foi organizada pelo Dr. Behring, engenheiro da EFOM, em janeiro de 1923. Já em 17 novembro do mesmo ano, inaugurou-se na Praça Municipal, com participação de várias autoridades públicas (BARRETO, 1992, p.133-134), a primeira loja maçônica de Divinópolis. A partir de então se firmou no cenário local, de forma cada vez mais atuante. É preciso perceber que a atuação maçônica caracterizava-se por ser predominantemente laica e civil, sem no entanto, deixar de ser guiada por exigentes padrões morais de racionalidade, liberdade e solidariedade, propiciando aos seus membros uma vivência espiritual sem, contudo, atrelá-la a uma igreja ou culto específico. Desta forma aceitava que seus membros possuíssem ou não, conforme suas opções individuais, qualquer credo religioso, levando a efeito a idéia do ecumenismo (CORGOZINHO, 1999, p.109).

Como bem observa Márcia Pereira Batista, “das inferências feitas pelo clero, dedicadas aos estudos sobre as doutrinas e ideologias contrárias ao catolicismo, é interessante destacar a de que apesar das peculiaridades de cada inimigo, estavam todos envolvidos numa grande conspiração” (BATISTA, 2002, p.163). É recorrente nos jornais católicos locais da época, como *A Semana*, a alusão à Divinópolis como uma espécie de “quartel general” (ZEVENHOVEN, 1946) onde transitavam livremente o “Espiritismo e Maçonaria de mãos dadas” (ZEVENHOVEN, 1948).

Desta forma, sob os desígnios do movimento de romanização da Igreja Católica Brasileira, uma das medidas desencadeadas foi o estímulo ao aumento de congregações e ordens religiosas européias no Brasil. Foi notável a influência do catolicismo holandês, alemão e italiano no catolicismo do século XX. Em 1924, Dom Cabral, Arcebispo de Belo Horizonte ofereceu à OFM holandesa a Paróquia do Divino Espírito Santo em Divinópolis. Em 1925 o Colégio Seráfico foi transferido para Divinópolis. A recepção dos Franciscanos foi um misto de cortesia e repulsa. Apesar de existir um nítido interesse político na presença da Congregação na cidade, perpetuou-se na memória local um histórico de agressões que teriam sido dirigidas contra membros do Colégio.

A hostilidade mútua parecia não dar trégua. Nas fontes e nos relatos orais é possível encontrar vários casos de agressões ao clero divinopolitano, principalmente aos franciscanos.

Outro relato, encontrado no Livro de Tombo II da Matriz do Divino, pode nos dar indícios destes tipos de manifestações anti-clericais. Como observou o Padre Hilton Gonçalves, em 1951, na visita de D. Cabral: “(...) maçons, ateus, indiferentes começaram a dirigir os maiores insultos ao Exmo. Sr. Arcebispo, ao vigário e ao clero. Gritaram e insultaram durante cerca de 2 horas”. Como se pode ver, nem as visitas pastorais do Arcebispo, tão ansiosamente esperadas e relatadas pelo clero local eram poupadas.

Compreendendo que deveria reforçar sua ação junto à população da cidade, a Igreja Católica passou a executar, sem hesitação, sua investida. Um bom exemplo foi a tentativa de aproximação do operariado, evidenciada pela construção, em 1932, da Capela de Nossa Senhora da Conceição, no bairro operário da Esplanada, onde estavam sediadas as oficinas da R.M.V. Procurou-se também investir em novas formas de serviços e lazer que a Igreja poderia proporcionar à população. Para enfrentar toda a concorrência dos “clubes” e associações laicas, era preciso que o clero lançasse mão dos meios já amplamente utilizados pelos órgãos não-católicos. Era preciso que o lazer oferecido pela Igreja Católica fosse além das atividades religiosas reclusas aos templos. Para isso, a Congregação Franciscana, recém instalada na cidade, compreendeu rapidamente que era preciso lançar-se inteiramente na disputa pelo espaço cultural, artístico, intelectual e assistencial, e principalmente no uso da imprensa.

O convento dos franciscanos passou a proporcionar à população atividades culturais educativas e político-pedagógicas, através de cine-clubes, cursos de música, teatro, catequese e editoração. Esta última atividade foi facilitada através da instalação da gráfica anexa ao complexo do Santuário de Santo Antônio. Para combater a “má imprensa”, que atacava abertamente os dogmas e interesses católicos, a Igreja local, principalmente através dos franciscanos, investiu substancialmente na imprensa e na divulgação dos jornais católicos. Portanto, a presença da Igreja Católica no município foi revigorada pela instalação na década de 1920 deste núcleo altamente intelectualizado do catolicismo representado pelo seminário da ordem dos franciscanos.

Dentre os jornais católicos mais importantes, editados localmente estavam: *O Clarão*, *Órgão dos Moços Catholicos*, que passou a ser impresso a partir de 1924; *O Santuário de Santo Antônio*, inaugurado em 1927, e que de pequeno folheto, no transcorrer de uma década passou a ser editado sob a forma de revista, de modo que seu alcance transbordava, já em 1937, os limites do município, tendo como redator neste momento o Frei Odulfo Van der Vat; *O Sino de Divinópolis*, criado pelo Frei Bras Berten em 1933, como reedição do *Sino de São José* de Belo Horizonte, quando este foi substituído pelo jornal *O Domingo*; *A Semana*, jornal através do qual o Frei Rafael Zevenhoven bombardeava o grupo

liberal com sua coluna “Bombas do Raf”, e que se iniciou como uma folha quinzenal em 1943, mas que a partir 1946 passaria a ser editado, melhorado e ampliado como “Órgão Oficial das Paróquias de Divinópolis, Círculo Operário e Educandários”; entre outros.

Pode-se também citar a criação de revistas, como é o caso da *Revista de Santa Cruz*, inaugurada em 1936, sob a forma de edições mensais do Comissariado Provincial da Santa Cruz dos Frades Menores do Brasil, dedicando-se à narração do cotidiano paroquial das cidades da circunscrição do Comissariado e à exposição de trabalhos dos clérigos destes respectivos lugares. Desta forma, a Igreja Católica local revidava os ataques sofridos por ela e empreendia calorosos embates contra a maçonaria, o protestantismo, o comunismo, o espiritismo, os liberais e as formas de religiosidade popular profundamente marcadas pela presença negra e pela festa. Com um discurso apologético apoiado na defesa dos princípios da religião católica e no combate explícito aos inimigos da fé, a Igreja Católica fez nascer uma eficiente rede de comunicação, apoiada por segmento aliados aos princípios de civismo, ordem e estabilidade social (BATISTA, 2002, p.166).

A edição de número nove do jornal *A Semana* (datado de 29 de setembro de 1946) traz o incisivo Frei Rafael em sua coluna “Bombas Do Raf”, no artigo justamente intitulado “Divinópolis, Quartel General”, onde atacava ferozmente a Maçonaria:

É partido político? Disfarçado! Pode ser! É partido religioso? Ao serviço do diabo, é certo! (...) Homem católico! Cuidado! Não caia nos laços das redes maçônicas. (...) Esta é a acusação feita nas cidades vizinhas contra nós divinopolitanos. Sede de irradiação maçônica! Quartel General dos conspiradores! (DIVINÓPOLIS Quartel General. *A Semana*, Divinópolis, 29 set. 1946).

Tais debates eram intermináveis e apesar de igualmente inflamadas, as respostas/novas provocações elaboradas pelos liberais em seus boletins¹¹ procuravam respaldar-se evocando os direitos constitucionais garantidos pela república como no *Boletim* de Pedro X. Gontijo, de 29 de março de 1948:

Divinópolis não é uma aldeia onde só mandam os Srs. Frades. Divinópolis é uma cidade grande e próspera, que não pode tolerar predomínio de quem quer que seja fora da lei. Ficam sabendo os Srs. Frades e sua turma que os homens livres de Divinópolis não mais suportarão essas injustiças e se preparam para tudo o que der e vier. Queremos os divinopolitanos livres e iguais, dentro de uma Divinópolis livre, próspera e feliz. A luta continuará dentro das leis, quer queiram quer não os Srs. Frades e a sua turma, ficando eles responsáveis por tudo quanto acontecer, resultante

¹¹ No livro de Tombo do Santuário de Santo Antônio, as páginas 40 a 48, estão preenchidas por recortes e colagens de alguns destes artigos de 1948, que foram colecionados, expondo respectivamente ora a resposta da própria Igreja, ora os jornais “liberais difamatórios” e perturbadores da ordem e dos bons costumes.

das suas arbitrariedades (GONTIJO. **Boletim Conversando com os Divinopolitanos**. Divinópolis, 29 abr. 1948 *apud* BATISTA, 2002, p. 170).

O Diário, principal jornal católico da capital mineira, criado em 1935, foi a condensação do projeto restaurador de D. Cabral. Propagador de um discurso característico da ACB instalada no estado de Minas Gerais, baseado num misto de “fundamentalismo religioso” e sanitarismo higienista, promovendo uma verdadeira apologia da intolerância:

(...) A intolerância, na defesa da verdade, é um tipo de glória para os católicos, porque há outra espécie de intolerância que é a dos que defendem o erro. E essa é feroz deshumana, desleal. Não recua diante de meios e processos para ganhar a vitória. (A INTOLERÂNCIA Católica. **O Diário**, 14 fev. 1935).

Segundo Dom Cabral, em Carta Pastoral de 1943, era necessário compreender a profunda relação existente entre a AC e a Imprensa, de forma que esta última teria como missão principal “a preparação doutrinária dos membros da Ação Católica, divulgando suas diretrizes e tornando acessíveis aos leigos” (SOARES, 1988 *apud* BATISTA, 2002, p.162). A AC foi o movimento empreendido no Brasil oficialmente a partir da década de 1930 e que se destinava, segundo as palavras de Frei Rafael do jornal católico divinopolitano *A Semana* (1948), “a defender a fé e a moral contra as impugnações que lhes são dirigidas por pessoas ou entidades adversas ao catolicismo”. O “combate aos opositores da fé”, empreendido pela imprensa católica, era literalmente uma metralhadora giratória, atacando seitas, religiões modernas ou tradicionais, credices e organizações laicas. Os combates ao espiritismo, ao protestantismo, à maçonaria e ao comunismo foram incessantes e estão presentes em quase todas as edições dos jornais católicos da década de 1930 e 1940 publicados na região.

A imprensa católica de Divinópolis, principalmente a partir do arcebispado de Dom Cabral e da instalação do seminário da OFM, trabalhou obstinadamente na tentativa de fazer frente uma vertiginosa proliferação de cultos não-católicos, facilitada por um contexto onde tanto a liberdade de expressão quanto a liberdade de culto eram constantemente evocados como direitos garantidos constitucionalmente pelos grupos liberais. A reação da instituição católica frente a tal contexto é evidenciada pelo seu discurso publicamente veiculado através da imprensa, marcado de alarde, animosidade e de uma estranha apropriação de valores modernos e cientificizantes que eram característicos da Igreja Católica romanizada e intelectualizada.

A enorme multiplicação de impressos, laicos e religiosos, nas primeiras décadas do século XX na cidade, só pode ser entendida compreendendo-se a importância da imprensa, neste momento, para o exercício da atividade dos intelectuais brasileiros. Ângela de Castro

Gomes, ao estudar os historiadores brasileiros das primeiras décadas do século XX, descreveu bem os “contornos fluidos” que definiam a categoria do intelectual, ou “homem de letras” do início do século. Esta noção nos permite adotar uma “concepção mais restrita de intelectual, que privilegia a idéia do produtor de bens simbólicos envolvido direta ou indiretamente na arena política” (GOMES, 1996, p.38). Esse “pequeno mundo” era composto por especialistas no processo de criação e transmissão cultural, que despertaram a atenção dos envolvidos com o círculo do poder político por suas capacidades de interpretar a realidade social e produzir “visões de mundo”. Apesar de muitos destes jornais terem possuído uma vida efêmera, muitos deles permaneceram em cena insistentemente, promovendo uma verdadeira guerra simbólica. Muito frequentemente, estes intelectuais/jornalistas incipientes, estavam mesmo diretamente envolvidos na “arena política”.

Figura emblemática deste tipo de intelectual das primeiras décadas do século XX foi o já citado Pedro X. Gontijo. O maçom durante décadas distribuiu publicamente seu discurso sob a forma de boletins periódicos, de caráter agitador, “mudancista”, anti-clerical, indecoroso e polêmico. Como vimos seus boletins, considerados ofensivos à moral católica (como *O Divinópolis*, 1916) tiveram sua leitura proibida aos católicos sob pena de pecado mortal, segundo resolução do próprio arcebispo registrada nos livros de tombo pesquisados. Este jornal, de forte caráter contestador-panfletário mais tarde tornou-se o *Boletim Conversando com os Divinopolitanos*, que foi impresso por décadas e também motivo de incontáveis polêmicas e ataques aos opositores políticos e à Igreja Católica, recheados pelo cáustico humor de Pedro X. Gontijo.

Convivendo a princípio com o poder político tradicional, auxiliando Antonio Olympio de Moraes nas questões relativas à emancipação do Município, Pedro Xavier Gontijo teve uma grande participação indireta nas primeiras gestões da Câmara Municipal, que tiveram o cel. Antonio Olympio de Moraes do “Partido Conservador” como presidente nos seus dois primeiros mandatos. Daí em diante, Pedro Xavier, que se auto-intitulava um “livre-pensador”, com o apoio de figuras como Antonio da Costa Rangel (uma das forças centrais da maçonaria, além de chefe das oficinas da Rede Ferroviária), ascendeu como uma oposição de discurso agressivo à influência da Igreja Católica nas questões políticas da cidade. Apesar disso, em muitos momentos os representantes destes grupos mais liberais mostraram também atitudes políticas muitas vezes conciliatórias em relação aos grupos tradicionais e à própria Igreja Católica. A atividade política destes auto-intitulados “livre-pensadores” se fortaleceu na década de 1920, e foi coroada com o apoio prestado ao golpe de 1930, quando Pedro Xavier

Gontijo foi nomeado prefeito, em 13 de dezembro do ano do golpe, permanecendo no poder até 1936.

No boletim n. 195, de 1958, recapitulando os bastidores do “Pacto Político – Religioso” (em 1918, quando tanto o “Partido dos Machos”, quanto a Igreja Católica desistiram de processos judiciais referentes às brigas por terrenos do município) Pedro X. Gontijo declarou sem pudores a natureza de seus acordos com a Igreja Católica:

Fiz o pacto religioso-político com festas, fogos, discursseiras... o patrimônio continuou sendo do município, como antes, e o meu diretório foi acrescido com belíssimos elementos do diretório contrário. E pronto. Acabou-se a história. (GONTIJO *apud* BARRETO, 1992, p.72)

Outros conflitos cercaram as relações entre o poder civil e a conformação do espaço destinado às religiões no campo religioso da cidade, como os protestos da Igreja Católica quanto à concessão da prefeitura do terreno à Associação Batista¹². Segundo Lázaro Barreto (1992), o próprio Pedro Xavier Gontijo confessava ter pressionado fortemente o executivo na época, de forma que o terreno foi concedido pela municipalidade. Como já vimos, foi a própria municipalidade, muitas vezes sob a predominância liberal, que cedeu, vendeu ou negociou terrenos e favores com os dirigentes destas novas instituições religiosas. A concessão ou venda destes terrenos foi o primeiro passo para que tais formas de culto/associação fincassem definitivamente suas raízes e suas atividades dentro da cidade.

Além dos boletins de Pedro X. Gontijo, muitos jornais que surgiam e desapareciam do nada demonstraram possuir um forte caráter político-cultural panfletário, de forma que nos momentos de “agitação política, principalmente nas épocas de eleição, serviam como instrumentos das campanhas eleitorais” (CORGOZINHO, 1999, p.106). A preocupação em criar uma história oficial do município evidenciou-se através da iniciativa pioneira da própria Câmara Municipal, em 1915, que aprovou a lei que concedia auxílio financeiro de cinquenta mil réis para a publicação de *História do Município de Divinópolis*, produzido pelo Professor Cristóvão Teixeira. No ano de 1923, foi editada uma resenha histórica sobre Divinópolis e suas origens, denominada *Polyanthéa*, em homenagem a Dom Antônio dos Santos Cabral, arcebispo de Belo Horizonte, em sua primeira visita pastoral à cidade. Ironicamente, um dos principais colaboradores da *Polyanthéa* era o anti-clerical Pedro Xavier Gontijo.

Até aqui, preocupei-me em traçar um breve histórico do município, principalmente tratando da década de 1920, que prenunciou a transição para o Estado Novo. É preciso

¹² Localizada antes onde hoje se situa o edifício nomeado Antonio da Costa Rangel, na Av.21 de abril.

compreender minimamente as mudanças instaladas nesta cidade na segunda década do século XX para se entender os conflitos religiosos (incluindo aqueles envolvendo as práticas do Reinado) que se desenrolaram neste cenário. A República tiraria das sombras muitos agentes sociais que estavam alijados da atuação direta no poder. Muitos se jogariam deliberadamente à sangria desatada da disputa pelos poderes locais. A década de 1920 no seu turbilhão de “ordem e progresso” explicitaria também a crise da República Oligárquica e inauguraria novos ângulos para se pensar o Brasil. Durante esta década, a decepção quanto à possibilidade de a República realizar o ideal de uma sociedade nova tornou-se absolutamente explosiva (LAHUERTA, 1997, p.97), elevando o *pathos* de ruptura e trazendo à tona novos atores sociais com questionamentos acerca da problemática dos direitos e da participação política. Além disso, foi desencadeada uma forte crise de “identidade social” entre a intelectualidade, que no combate à idéia de “atraso histórico” encabeçou um complexo processo de “politização da cultura”, desempenhada pela instalação das estruturas do Estado Novo a partir da década de 1930.

Em Divinópolis, ao mesmo tempo em que a Igreja Católica esforçava-se para manter-se influente no poder local, multiplicavam-se os agentes sociais capazes de disputar tal espaço político-religioso com a instituição católica. E meio a esta acirrada disputa pelo terreno político-religioso da cidade na primeira metade do século XX, encontravam-se as festas religiosas do Reinado. Associadas às práticas afro-católicas geralmente desempenhadas pelos grupos sociais menos abastados, o Reinado contava como fator estrutural, com o apadrinhamento de famílias pertencentes a setores mais abastados que integravam a estrutura da festa. Além disso, contava com a capacidade inventiva dos reinadeiros no sentido de produzir práticas no intuito de permanecer com seu lazer e sua fé a despeito do desencorajamento da Igreja Católica. O estudo das proibições ao Reinado diante deste contexto, portanto, coloca tal fenômeno em meio a conflitos políticos e religiosos multidimensionais e mais amplos.

Diante deste contexto é que o objeto deste estudo - as proibições das práticas das festas do Reinado em Divinópolis (cidade inserida nas circunscrições da Arquidiocese de Belo Horizonte, naquele momento capitaneada por Dom Cabral) - ganha contornos curiosos. Uma pesquisa qualitativa das fontes me permitiu reconstituir parcialmente, um repertório simbólico em que esteve mergulhada a proliferação acelerada de práticas e discursos ao longo das décadas de 1920, 1930 e 1940. As proibições a tais festas, gozaram a princípio de um discurso que jogaria com a necessidade de saneamento moral, social e racial, tão comum em alguns meios intelectuais no início do XX. A curiosidade e complexidade que a análise deste

objeto trouxe à minha compreensão estão ligadas ao fato de que, sincronicamente, fora da intelectualidade católica romanizada, grande parte da intelectualidade brasileira, balançada pelo modernismo, procurava rever a “questão racial” e passava a ensaiar uma espécie “ida ao povo” (LAHUERTA, 1997, p.97). Sentido diametralmente oposto da posição tomada pela Arquidiocese de Dom Cabral, que propunha, como no jornal católico *O Clarão* (1923), “um golpe de morte às danças do Reinado”.

As proibições propostas na primeira metade do século XX às festas do Reinado, e a manutenção de tais práticas festivo-religiosas através de táticas e estratégias de realização dos festeiros, perpetuando-se até os dias atuais, nos permite compreender que ao tratar deste objeto histórico, lidamos com algo vivo e pulsante, que permanece articulado no presente dialogando com as realidades em que estas práticas se encontram inseridas, e que, com certeza, não são redutíveis a critérios acadêmicos. O processo de resignificação de tais práticas ao longo da segunda metade do século, resultando em sua recriação e permanência, só foi possível graças a espaços de liberdade cavados nos conflitos políticos das práticas cotidianas envolvendo a realização anual dos festejos do Reinado.

Prova viva destes “espaços de resistência” que esta pesquisa procura dimensionar é o próprio tempo presente: telejornais noticiando as festas do Congado e do Reinado em todo estado de Minas Gerais durante os meses de agosto e outubro, ano após ano. Tais festas continuam produzindo seus significados, e toda esta discussão ganha nuances cada vez mais complexas à medida que se leva em conta a mediação crescente dos discursos (expansão e tecnologização das mídias), e o diálogo das formas “populares de cultura” com a indústria cultural de massa em tempos de globalização (esta seria uma questão que mereceria ser estudada em um outro trabalho).

O que é mais importante, - a própria capacidade negociação e as artemanhas empregadas pelos organizadores das festas religiosas. É fundamental dizer que, apesar de todas as dificuldades enfrentadas ao longo deste último século por estes grupos, eles persistiram festejando o Reinado, assim como muitas outras festas religiosas. A realidade presente também cria condições para a perpetuação, organização e resignificação destes festejos/cultos. Sinais disso são as políticas culturais presentes, que seguem uma herança já longa de “politização da cultura”, subsidiando e/ou incentivando a continuidade sob o signo da “cultura popular” e do “folclore”, resignificando tais manifestações como emblemas de identidades locais, e promovendo “políticas culturais” que não raro, tangenciam o clientelismo.

Através do diálogo entre a história, a sociologia e antropologia, superando-se a aparente dicotomia “diacronia versus sincronia”, é possível perceber através das fontes, as permanências e descontinuidades na sociedade, tornando-se possível compreender as dinâmicas sociais através de seus símbolos e valores que organizam, que conferem significados à vida da sociedade e que foram sendo construídas ao longo do tempo, suscitando investigações que procuram responder sobre como, quando e quem exerceu as atividades relativas à construção da ordem simbólica em um contexto específico.

Neste processo de resignificação do Reinado, e de novo interesse por tais práticas religiosas, agora encaradas sob o signo do folclore, cabe verificar como as memórias e identidades de tais cultos/festejos foram sendo (re)criadas e qual o papel da elite intelectual interessada, quanto dos próprios reinadeiros, na construção destas memórias e identidades.

3.1.2 Folclore, Memória e História – a construção das memórias das festas do Reinado

Amplamente difundidas no Centro-Oeste mineiro as festas do Reinado, na atualidade, permeiam o cotidiano de cidades em crescimento desenfreado e em pleno processo de “asfaltização”: é a zona rural, que lentamente vem sendo devorada por estes “centros regionais”. Em Pará de Minas, Bom Despacho, Perdígão, Itaúna, Santo Antônio do Monte, Oliveira, Carmo do Cajuru, Distrito de Santo Antônio dos Campos etc. as festas do Reinado de Nossa Senhora do Rosário são realizadas ao longo de todo ano, e principalmente nos meses de setembro e outubro. Nas cidades a que Divinópolis pertenceu como distrito, Pitangui e Itapeçerica, estas festas existem também de forma muito presente. Belo Horizonte possui também muitas irmandades e guardas que celebram o Reinado ou Congado; sua zona metropolitana irradia a presença de uma multiplicidade de calendários das festas do Rosário que mesmo o mais fervoroso devoto não conseguiria cumprir. Podemos citar como exemplo a Comunidade dos Arturos, localizada em Contagem, e do Jatobá, inserida dentro dos limites da própria capital (LUCAS, 2002).

Além de estarem amplamente presentes na cultura oral destas cidades, as festas do Reinado e seus conflitos consolidaram-se como um tema recorrente das várias narrativas históricas proporcionadas pela pesquisa letrada que se ocupou da escrita da história da cidade de Divinópolis e região, – principalmente no que se afirma ser sua origem e sua identidade.

Um destes exemplos é o folclorista Vinícius Peçanha: figura central da história das festas do Reinado na cidade, assim como para a própria construção de uma memória das festas e suas relações com a sociedade local.

As décadas de 1970 e 1980 foram em Divinópolis realmente profícuas na intensificação e penetração de um discurso “folclorizante” na abordagem das festas do Reinado pela intelectualidade local. Alguns dos jornais divinopolitanos em atividade nas décadas de 1970 e 1980 publicaram inúmeros textos de pesquisadores locais que trataram de temas pertinentes à “tradição”, a “cultura popular” e à história da cidade. No caso do Reinado cabe destacar que a década de 1970 foi crucial para uma reaproximação entre as manifestações religiosas afro-brasileiras (de orientação cristã) e a instituição católica. Após mais de um século e meio de franca expurgação da cultura negra alojada em sua entranhas, a Igreja Católica em sua “opção preferencial pelo povo” voltava a acolher, porém de forma muito distinta de outrora, o Reinado e a cultura do Congado em seu seio.

Através da criação da Missa Conga, rezada em Divinópolis, no ano de 1977, pelo Frei Leonardo Lucas Pereira (um dos grandes incentivadores de tal prática na região), passando pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, de 1968, em menos de dez anos o Reinado, que por décadas resistiu coroando seus Reis e Rainhas de Congo mesmo a despeito da oposição da arquidiocese de Dom Cabral, seria coroado novamente dentro da Igreja e, portanto, perante a cidade. A persistência na realização de tais festejos, de acordo com as condições objetivas de cada conjuntura, delimitou relações diferenciadas entre o público e o privado através do tempo.

Desta forma é possível perceber como no período de aproximadamente meio século (mais especificamente do início da década de 1920 até o início da década de 1970), tais formas de cultos deixaram de significar uma patologia moral recorrente na sociedade brasileira, para tornar-se fruto da admiração do “exótico que um dia fomos”. Tal fato resultou na construção de movimentos “folclóricos” profundamente empenhados na redefinição do ideário de identidade nacional brasileira. A redefinição ocorreu também em relação ao significado da Igreja Católica no Brasil enquanto lugar de expressão da fé do povo que ela sempre afirmou engrossar-lhes as extensas fileiras, assim como também no próprio entendimento desta igreja como “brasileira”.

Nas décadas de 1970 e 1980 a imprensa local passou a publicar artigos folclóricos e histórico-jornalísticos dando vazão à produção de pesquisadores, intelectuais e admiradores do folclore. Tais artigos são de suma importância para a compreensão da difusão de um

discurso que instauraria um novo modo de pensar tais práticas festivo-religiosas, incluindo o Reinado. É importante perceber que a produção folclorista/memorialista local trouxe de modo subjacente à sua narrativa a presença de uma longa, duradoura e conflituosa relação entre a instituição católica em seus moldes romanizados, e as formas populares de religiosidade como os festejos religiosos do Reinado.

O jornal local *Nossa Gente*, em edição de agosto de 1982, publicou o levantamento cronológico, realizado pelo pesquisador local José Alaor Bueno de Paiva. Este levantamento, a meu ver, é de suma importância, uma vez que uma das fontes centrais para a compreensão da organização da irmandade e das festas do Reinado em Divinópolis, o Livro de Atas da antiga Irmandade do Rosário, está desaparecido há décadas. Através deste pequeno balanço das pesquisas de Bueno de Paiva, publicado em 1982, temos acesso a dados de grande importância, uma vez que foi ele um dos poucos pesquisadores a nos deixar algo com base nas anotações do livro de Tombo da Igreja do Rosário, ao qual ele teve acesso em seu processo de pesquisa:

1850- Em Espírito Santo do Itapecerica (Divinópolis) comissão arrecada esmolas para construir a Igreja do Rosário, tendo como tesoureiro José Alves Pinto.

1881- Término da construção da igreja atual na Praça do Rosário, onde hoje é o mercado municipal.

1904- Início da construção da Casa do Rosário para a hospedagem dos visitantes, durante as festas do Reinado.

1911- Igreja e irmandade tem boas relações. Registrava-se sete mil habitantes pobres. Era um local de passagem.

1915- A Paróquia do Espírito Santo pertencia a Arquidiocese de Mariana, arcebispo D. Silvério Gomes Pimenta fez a sua primeira visita à paróquia.

1917- obteve-se pela Arquidiocese a permissão para construção da igreja do Rosário na zona rural, em Santo Antônio dos Campos.

1918- A festa desse ano, na zona rural, deu um lucro de mais de dois milhões de réis (2.720\$670) enquanto na cidade o lucro foi de quatrocentos e quatorze mil oitocentos e setenta réis (414\$870), com leilão de gado.

1923- construção da igreja em Branquinhos

1930- construção em Mata dos Coqueiros – Perseguição aos ritos afros, após a transferência da Arquidiocese de Mariana para Belo Horizonte. Proibiram o Congado – podia-se realizar a festa, mas não a apresentação do Congado.

Ainda em 1930 aparece a figura de José Aristides – natural de Contagem. mudando para Divinópolis adquiriu um hotel, acumulando as funções de Presidente da Irmandade (em várias ocasiões), além de Capitão da Guarda de Moçambique (principal do reino).

Esteve em Belo Horizonte e conseguiu alvará permitindo a saída das guardas às ruas. Registrou-se no livro de Tombo II, página 23 – “A situação da Irmandade é calamitosa. Faz-se contra a vontade do Arcebispo, o reinado”.

1930 a 1948- a administração da Igreja do rosário é controlada exclusivamente pela Irmandade.

1948- Foram dados os primeiros passos a fim de que a igreja voltasse à administração da Paróquia. Com licença do Arcebispo, houve solenidade especial em honra de Nossa Senhora, com missa na igreja do Rosário. Restam alguns entendimentos com o José Aristides sobre a administração da Casa do Rosário. Não

houve entendimento entre as partes. A Igreja comemora os festejos do Rosário em outubro e o reinado comemorava em agosto de 49 a 57.

1957- Clero e município entram em entendimentos para fazer uma permuta entre a Casa do Rosário e a igreja em troca de terrenos, onde hoje se encontra o Palácio Episcopal. Fazem a permuta e na 1ª etapa conseguem que a igreja e a Casa do Rosário continua pertencendo à Irmandade.

1957 a 1958 – Não se realizam os festejos da Irmandade. Houve a 1ª divisão interna do Reinado . Um grupo fica ao lado do clero e realiza duas festas na Igreja de São Sebastião.

A irmandade passa então a construir sua nova capela e fica concluída em 1970.

Além da Irmandade do Rosário, mais duas se formam: Irmandade do Rosário de São Benedito (Niterói) e Irmandade do Rosário de Nossa Senhora Aparecida (Porto Velho). (PAIVA. Datas Significativas da História do Reinado em Divinópolis. **Nossa Gente**, ago. 1982, p. 6-7).

Transcrito na íntegra o artigo de Bueno de Paiva, é possível perceber nos resultados das pesquisas do folclorista informações cruciais sobre as relações entre Irmandade e Igreja Católica local que nos trazem questões complexas e ainda por serem respondidas: condições para a construção do templo no século XIX; arrecadação de verbas; controle da capela e da irmandade; movimento financeiro das festas na cidade e interior; relações com a diocese e com a arquidiocese; perseguição dos “ritos afro”; decadência da irmandade; negociações de terrenos entre a diocese e a municipalidade; a demolição da Igreja do Rosário etc.

Outra edição importante para a construção das memórias do Reinado é a do *Jornal Agora (O diário da região)*, em sua edição de 10 de agosto de 1985. No “Suplemento Especial Reinado – incentivo cultural Agora, mês do folclore” foram publicados artigos de vários pesquisadores locais, dentre eles Lázaro Barreto, autor de *Memorial de Divinópolis – História do Município*, e o folclorista Vinícius Peçanha. Em 1985 Peçanha encabeçou junto às autoridades municipais o projeto de construção do monumento em forma de réplica (em tamanho diminuto) da antiga Igreja do Rosário. O monumento foi construído no antigo local do largo do Rosário, ao lado do atual mercado municipal. Segundo Peçanha, suas intenções eram que “ali, uma vez por ano todas as irmandades se reunissem para confraternização e para a Missa Conga, procurando relembrar o mais fiel possível aquela festa ‘dos escravos’”.

Peçanha foi um dos principais responsáveis pelo “resgate”, divulgação e construção das memórias do Reinado na cidade. Nesta mesma edição publicou-se a “cronologia” baseada nas pesquisas de Peçanha - “Datas significativas do Reinado em Divinópolis”. É importante lembrar que o caráter intensamente factual e personalista destas formas de fazer histórico não é nenhum empecilho: há na verdade profusão de informações que devem ser submetidas a um olhar orientado para a problematização das questões subjacentes a estes discursos e argumentações.

Na segunda metade da década de 1980, o jornal *O Diário do Oeste* em parceria com a COLAR¹³ (Comissão de Organização do Reinado no Largo do Rosário), publicou o suplemento intitulado “O Reinado de Nossa Senhora do Rosário”, em que o folclorista Vinícius Peçanha, então membro Academia Divinopolitana de Letras e da Comissão Mineira de Folclore, teve a oportunidade de expor os resultados de sua pesquisa e experiência ao lado do Reinado. Neste suplemento, de acordo com o intróito, o objetivo do autor seria discorrer “sobre as origens do Reinado”. No geral Peçanha faz uma detalhada descrição da festa, assentada em sua vivência empírica ao lado das guardas locais e num suporte bibliográfico baseado na leitura de folcloristas como Melo Morais Filho, Câmara Cascudo e Mário de Andrade. A abordagem é explicitamente folclorizante: importava detectar “as origens” destes folguedos e suas ramificações genealógicas, sem nunca se desfazer de uma matriz geracional intocada, que nascera primeiramente do contato das raças e do sincretismo religioso, guardando assim, elementos intactos de suas culturas originais, mas também contribuindo para a construção e multiplicação dos significados e práticas, muitas vezes identificada como “descaracterização”, demandando então um “resgate das tradições”.

A “descaracterização” é uma preocupação central do trabalho de Peçanha e de sua defesa da existência do Reinado como festa genuinamente mineira. Na tentativa de reclamar uma tradição local da festa, o folclorista critica a “confusão” promovida entre Reinado e Congado. Peçanha sempre esteve preocupado em seu trabalho com defesa do Reinado como “tradição mineira” e com o “problema da descaracterização”. Para Peçanha tais formas de “manifestação cultural” estariam submetidas a uma degeneração inexorável: o simples transcorrer do tempo e o diálogo com a conjuntura resultariam automaticamente em “descaracterização”. A única solução, portanto, seria o “resgate das tradições”, que sob um pretenso retorno às origens e resgate da “sabedoria do povo” traria na verdade a festa para dentro de novos campos de significação, gerados não só nas relações profundas com o “passado” destes festejos, mas também por sua interação com as abordagens da elite letrada, do poder civil e da instituição católica, resultando numa verdadeira “invenção das tradições”.

Nas festas de Itapecerica, por exemplo, após a retomada oficial dos diálogos entre a instituição católica e a organização leiga dos cultos e festas, no início da década de 1970 passaram a incorporar às festas do Reinado a encenação da assinatura da Lei Áurea e decorrente libertação dos escravos, realizada justamente no dia 13 de maio (GIFFONI, 1989). O resgate de uma dimensão dramática da festa transportou-a para novos campos de

¹³ Reconhecida pela lei de utilidade pública municipal (lei 2441/88) e estadual (lei 9788/89).

significação, compostos por um repertório fornecido pela contemporaneidade como o da “consciência negra” (os reinadeiros, inclusive, promovem anualmente celebrações na data de 20 de novembro, “Dia da Consciência Negra”).

Como nos lembra Sanchis, é importante notar que ao contrário da visão folclorizante, o universo religioso afro-brasileiro, não constitui somente permanência, cópia ou repetição. Na verdade ele se recria constante, dinâmica e conflitualmente, segundo um eixo complexo de representação identitária, que o faz, ora reivindicar a autenticidade dos fundamentos de sua tradição, ora jogar nos caminhos da assimilação de outras influências latentes ou ativamente presentes no espaço religioso brasileiro (SANCHIS, 2003, p.21).

Os trabalhos dos folcloristas que escreveram a história do município de Divinópolis e do Reinado me interessam, sobretudo e justamente, por serem frutos da interseção de uma produção letrada envolvida afetivamente no exercício dos festejos e do culto a Nossa Senhora do Rosário. Não me interessam as origens, nem tampouco a legitimação de uma tradição regional. Mesmo assim os trabalhos dos folcloristas e memorialistas locais trazem de forma evidente, no que se refere ao histórico das práticas do Reinado, algo que é profundamente interessante: os conflitos relativos à existência de tais práticas festivo-religiosas no município ao longo do século XX. São estes pesquisadores que, de uma forma ou de outra, forneceram o mapa de um repertório já disponível de fontes, diga-se de passagem, insuficientemente abordadas.

Particularmente no trabalho de Peçanha, embora ele mesmo ressalte a questão da permanência de tais práticas no presente, encontra-se o que considero um hiperdimensionamento do alcance das proibições e da repressão, quando se refere ao panorama mais geral daquele momento. Concomitantemente há o reforço de uma idéia de Divinópolis como um reduto liberal, o que teria feito da cidade, a despeito das proibições, um reduto de ocorrência dos festejos do Reinado. Portanto é possível observar também um hiperdimensionamento da liberdade gozada pelas práticas festivas no município durante a vigência das proibições do Arcebispo Dom Cabral:

Parou tudo: candomblés, umbandas, macumbas, pagelanças, etc.; as folias de Reis, maracatus do Nordeste (...) A perseguição foi terrível: lembrava uma caça às bruxas. Era o clima da Inquisição, como se voltássemos à Idade Média. Medievalismo no Brasil e em pleno século XX. (...) A desavença entre a Maçonaria e os católicos em Divinópolis, transformou a cidade, talvez inconscientemente, num dos raros focos de resistência do Brasil ao Vaticano. Daí a importância de nossa cidade, para o folclore e a cultura popular de cunho africano em todo o território nacional.(...) A partir de 1948, houve um relaxamento da proibição e algumas cidades voltam a comemorar o

Reinado, mas com certas alterações introduzidas por fatores diversos, dando início a um processo de descaracterização que ainda se desenvolve.(...) Depois do falecimento de Dom Cabral, a festa volta a espalhar-se por todo o estado de Minas Gerais, as acentuadas alterações tópicas, isto é, em cada lugar é realizada de uma maneira diferente. (O REINADO de Nossa Senhora do Rosário. **Jornal O Diário do Oeste**, Divinópolis, aprox. 1987. p.15-16).

Acredito, como tentarei demonstrar mais à frente, que a perseguição não fora assim tão terrível, mas por outro lado, embora as práticas das festas do Reinado tenham persistido, a situação em Divinópolis também não fora de tamanha liberdade para a prática dos festejos.

Pode-se perceber que há um forte diálogo entre as obras dos folcloristas e memorialistas locais. A maior parte dos pesquisadores ocupados em escrever a história de Divinópolis, ao tratar do Reinado recorreu ao trabalho de Peçanha. Este, por sua vez, pautou-se naquilo que “todos os historiadores de Divinópolis” (JORNAL O DIÁRIO DO OESTE, aprox. 1987, p.16) escreveram sobre os festejos de Nossa Senhora do Rosário. A pesquisa de Peçanha foi e é, muitas vezes, tomada como referência central para o que se escreve até hoje sobre as práticas do Reinado em Divinópolis. O trabalho de Peçanha é de fundamental importância, mas muitas vezes as referências a ele foram feitas sem questionar aspectos problemáticos como as “proibições” ao Reinado. O resultado é que grande parte da literatura (inclusive a acadêmica) produzida acaba por reproduzir acriticamente alguns aspectos desta memória construída, transformando a produção folclórica, memorialista e histórica local num verdadeiro jogo de espelhos.

José Dias Lara em seu *Divinópolis com amor e com humor* (LARA, 1987), lamentou a demolição da Igreja do Rosário (1957), efetuada pela prefeitura durante o mandato de Luís Fernandes de Souza, através da crítica anacrônica à ausência de uma política de preservação do patrimônio por parte do próprio poder municipal. No trecho do livro dedicado ao primeiro professor do distrito de Espírito Santo do Itapeçerica (a então Divinópolis), Manuel Caetano Ribeiro, um dos principais responsáveis pelo início das obras da Igreja da Irmandade do Rosário, que se iniciariam em 1850 e só seriam finalizadas em 1881, Lara resumiu a história:

Verifica-se o grau de dificuldades tantas para a consecução do ideal de quantos almejavam centralizar todo o movimento de reinados e reisados. Foi realmente a Igreja do Rosário o ponto convergente de congadeiros e moçambiqueiros, por longos anos, para o culto à Virgem (...) Lamentável quando a demoliram em 1958, após longo abandono, sem que dela se cuidasse. Melhor seria se se tomasse a decisão de restaurá-la, como relíquia a mais de um passado de glória, dando-lhes condições de perpetuar as manifestações folclóricas de reinados e congados, um destaque na história de nossa sociedade. (LARA, 1987, p.29)

Levando-se em conta a importância da negociação de terrenos, principalmente de localização central na cidade, como um dos principais motivos para as rixas políticas locais, a situação que pode ter levado à demolição da Igreja do Rosário, pode colocar as questões religiosas par a par com as disputas imobiliárias na cidade e com as reformas urbanas pretendidas pelo prefeito da época, Luiz Fernandes de Souza (Lei 329/54). Naquele momento não importava a “cultura dos pretos”, tampouco os restos mortais dos primeiros povoadores do arraial, ali enterrados no cemitério adjacente a Igreja. Como veremos mais a frente, as condições históricas que levaram à destruição da Igreja do Rosário e de seu cemitério são multidimensionais, e mesmo a despeito dos esforços de pesquisa, pouco se sabe a respeito do assunto.

Ainda no livro de Lara, no trecho destinado ao lendário presidente da Irmandade do Rosário a partir de 1930, um dos casos mais curiosos vem à tona. José Aristides Salles, um “pardo” com fama de “feiticeiro”, capitão de uma das mais respeitadas guardas de Moçambique, antes de assumir a presidência da Irmandade trabalhara para a família de Benedito Valadares em suas fazendas em Pará de Minas. Chegou em Divinópolis e logo se tornou um “homem respeitado pelos benzedores e rezadores da região”.

Era de ver, na década de trinta e posteriormente, sair às ruas o Reinado, com toda sua exuberância de sons e cores, para encanto de muitos e natural temor das crianças ante o alarido de vozes estridentes e o toque surdo de caixas e tambores. E à frente o grande capitão, com sua liderança inata. Dizem até que seu prestígio se tornou tanto que chegou a ser confidente espiritual do Governador. O que se sabe é que freqüentava o Palácio da Liberdade. (...) E foi numa dessa que conseguiu uma autorização importante. O Arcebispo D. Antônio dos Santos Cabral proibira todos os atos do rito africano, Reinado, Reisado, Congado. Sempre sagaz, Zé Aristides soube da proibição e procurou precaver-se, antecipando-se aos fatos. Foi ao seu amigo governador e conseguiu um documento, com selo do Palácio. timbre e tudo mais, autorizando o livre funcionamento do Reinado.(...) Saindo um dia , com seus comandados, teve os seus passos embargados pela polícia, cumprindo ordens do Prefeito, por solicitação do Arcebispo. José Aristides exhibe o documento que portava, com assinatura do Governador, autorizando o evento. O Sargento, que comandava a operação, desculpou-se, deu suas explicações e permitiu que Zé Aristides prosseguisse triunfante com seus moçambiqueiros. (LARA, 1987, p. 53-54)

Tal caso é contado por muitas pessoas da cidade, que afirmam que “o documento com timbre do Palácio” (a sede do governo estadual mineiro, frente a Praça da Liberdade) que permitiu que José Aristides prosseguisse com a sua guarda de Moçambique realmente existiu¹⁴. No entanto não se sabe do paradeiro ou da verdadeira possibilidade da existência de tal documento. O que parece evidente neste trecho, é que a instalação do Estado Novo

¹⁴ O que pode ser confirmado inclusive na entrevista de História Oral Temática realizada com Seu Vicente Rodrigues, ex-escrivão da Irmandade do Rosário à época da presidência de José Aristides Salles.

obviamente não anulou a continuidade da existência de uma tradição política patriarcalista, que recorria ao Estado como a um benfeitor que poderia garantir a resolução de interesses pessoais através de regalias concedidas por brechas no poder público. O que sem dúvida pode-se afirmar é que enquanto foi possível, José Aristides fez valer esta premissa. E não só fez valer na sua relação com o governador mineiro, na primeira metade da década de 1930, mas também os benefícios que a presidência da Irmandade do Rosário lhe proporcionava através da cooperação daqueles “festeiros” (muitas vezes pessoas ligadas à política) pertencentes a famílias abastadas do município, simpatizantes do Reinado.

As tensões em torno da realização do Reinado remontam, nas obras dos folcloristas, tempos ainda mais remotos das práticas do festejo na localidade. Geralmente as informações relativas à construção da Igreja do Rosário, em meados do século XIX, presentes nestes livros são bastante escassas, mas coincidentes. Chamo atenção para o tratamento dado ao tema pelo livro dos irmãos Azevedo, *Da História de Divinópolis*:

Em 1850, foi o período em que as festas do Reinado estavam sendo alvo das atenções por parte de todos. Era o tempo em que a Igreja tinha muito carinho com a Festa do reinado, ou Festa do Rosário. (...) Aquela orgia de negros, os palavrões, as discussões, aquelas brigas tão comuns depois dos desafios, aquele quadro de selvageria e de exploração, ora ostentado, ora diminuído, punha o padre em posição bem delicada. (...) Com a vinda do Padre Guaritá para o Arraial, ele não gostou de tal costume. Não aceitava que se dançasse dentro da igreja e achava uma falta de respeito. Sugeriu então a construção de uma igreja somente para os negros, com a denominação de Igreja de Nossa Senhora do Rosário. (AZEVEDO & AZEVEDO, 1988, 47).

A história dos irmãos Azevedo sobre o Pde. Guaritá, segundo vigário do arraial do Espírito Santo do Itapecerica, é central na compreensão das condições que suscitaram a construção do templo destinado à irmandade dos negros. O conflito inerente à lógica de Guaritá é flagrante: ao desalojar a realização dos festejos da Matriz do Divino Espírito Santo, o mesmo ato resultaria na necessidade da criação e demarcação de um outro lugar no arraial que pudesse abrigar a prática religiosa dos devotos do Rosário, tão escandalosa e selvagem aos olhos da própria Igreja. Os 31 anos transcorridos entre o início da construção em 1850, e seu término em 1881, foi tempo suficiente para que as festas do Reinado se enraizassem e conseguissem, por fim, o seu lugar ao sol e na cidade. Segundo as memórias escritas pelos irmãos Azevedo, a mesma decisão que livrou a igreja central da “fuzarca” dos negros, criaria condições objetivas para que o culto ao Rosário e suas festas fossem acolhidos e fincados na cidade através do estabelecimento da estrutura física da Igreja do Rosário, e do posteriormente construído Quartel do Rosário. A partir daí, definia-se o espaço para a

realização dos cultos: o lugar referencial para o culto do Rosário no espaço do arraial do Espírito Santo do Itapecerica (futura Divinópolis). Segundo os memorialistas, desde o princípio parece ter sido fornecida relativa autonomia à Irmandade do Rosário e sua organização. Autonomia, que segundo alguns memorialistas, chegaria ao extremo do rompimento total com o controle eclesiástico dos párocos locais e da arquidiocese .

Outro memorialista, Lázaro Barreto, dedicou grande atenção às festas do Reinado, porém repetindo o mesmo repertório de informações que podemos colher também nas outras obras locais:

Com a vinda do padre Guaritá foi providenciada a construção da Igreja do Rosário (início de 1850, conclusão em 1881). Em 1957 ela foi demolida pelo prefeito da época, que visava reurbanizar a cidade, demolindo os ruados e travessas da parte antiga - e construíram um mercado em seu lugar. A Casa do Rosário, que tinha sido construída em 1904, também foi demolida. (BARRETO, 1992, p.143).

Barreto ao traçar uma breve história da festa na região, estendeu-se até os anos 1970, década em que se pôde perceber uma espécie de revalorização das tradições regionais atrelada ao movimento ecumênico da Igreja Católica, que terminaria por engendrar o formato da “Missa Conga” como padrão aceitável nas cerimônias “oficiais”. O memorialista mencionou também o apoio da prefeitura ao desfile público de guardas do Reinado, em 1974, composto por guardas locais e de cidades adjacentes, tendo participado ao todo dezoito delas; além de fazer menção à fundação da Associação dos Congadeiros de Divinópolis, em 1977, contando com os capitães das principais guardas da cidade: José Beijo, Vitor Teixeira, Vicente Borges, Geraldo Vicente, dentre outros.

O grande interesse pela produção destes “folcloristas”, “memorialistas”, justifica-se justamente pelo caráter “não-acadêmico” destes escritos. A maioria deles utilizou-se do fazer histórico como expressão mais ou menos talentosa de suas capacidades retóricas: narrativa que às vezes beira o “causo”, mas que nos entrega fartas informações que compõem em grande parte repertório simbólico que é constantemente evocado quando o assunto são as tensões entre a instituição católica e as práticas do Reinado.

Já na década de 1990, a pesquisadora Batistina Maria de Souza Corgozinho, em sua tese de Doutorado em Ciências Sociais pela UFMG, *Continuidade e Ruptura nas linhas da Modernidade: A passagem do tradicional ao moderno no Centro-Oeste de Minas Gerais*, privilegiou uma abordagem histórico-social da cidade que primou pela problematização e valorização do conflito, também em suas formas simbólicas. Ao tratar das “disputas pela hegemonia local” (política, religiosa etc.) o viés metodológico de Corgozinho residiu numa

dualidade dialética instaurada pelas “contradições entre o velho e o novo”. As disputas pelo território municipal, político e simbólico, ganharam corpo através dos embates de grupos sociais mais ou menos organizados ou institucionalizados. O conflito entre o grupo clerical da cidade e o grupo maçônico, que se materializou dentro do próprio cenário político através do bipartidarismo, é central no trabalho de Corgozinho, de modo a oferecer tais embates como porta de entrada para a compreensão de como a modernidade (ou o “processo civilizador”) se instalou na cidade. A temática das festas do Reinado também foi retomada pelo trabalho de Corgozinho através de uma tese que é corroborada por Peçanha, - a de que alguns membros políticos e membros da maçonaria teriam dado cobertura para a continuidade da realização dos festejos:

Os reinadeiros liderados por José Aristides de Salles receberam de alguns líderes políticos, particularmente Pedro X. Gontijo e Francisco Severino, a garantia de que poderiam realizar a festa. Além desse apoio, José Aristides Salles recebeu também do governador Benedito Valadares a garantia de que o grupo não seria perseguido pela polícia. (...) De 1930 a 1948, o reinado ficou fora do controle da Igreja Católica, pois o Bispo Dom Cabral e os padres não conseguiram evitar que a festa fosse realizada. (CORGOZINHO, 1999, p.153-154)

Há neste trecho acima transcrito, retirado da tese de Batistina, uma referência explícita ao trabalho de Peçanha. Na verdade, ao tratar da dimensão conflituosa da realização das festas a pesquisadora limitou-se a reforçar as evidências apresentadas pelo trabalho de Peçanha. Todo o trecho destinado ao Reinado parece se basear quase que exclusivamente no trabalho do folclorista. Uma hipótese bem arriscada levantada pela autora é a de que, já naquela época, o apoio às festas teria auxiliado na “consolidação de bases eleitorais”:

Existia um claro interesse político no apoio aos reinadeiros, num momento em que essa manifestação de religiosidade popular não era acolhida pela Igreja Católica. Foi mais uma maneira do grupo político anticlerical na cidade marcar sua presença junto ao povo e consolidar suas bases eleitorais. (CORGOZINHO, 1999, p.155)

Mas quais outros motivos poderiam ter levado estes membros da elite “liberal” local a acobertar as Festas do Reinado? Talvez menos por interesses eleitorais. Talvez, considerando que tal aproximação tenha mesmo ocorrido, possamos considerar que tenha sido possível graças a atitudes da natureza das noticiadas indignadamente em artigos como do jornal *A Semana*, impresso pela gráfica do Santuário de Santo Antônio em Divinópolis, onde Frei Rafael Zevenhoven publicava sua coluna “Bombas do RAF”. O artigo a que me refiro é da edição de 18 de abril de 1948, intitulado “Como a maçonaria ‘festeja’ a Sexta-feira Santa”,

onde o Frei Rafael arremessava indignado suas bombas contra membros da maçonaria, que em declarado despeito ao jejum exigido pela Igreja Católica, promoveram um farto banquete naquela sexta, que se tornou de conhecimento público e que Frei Rafael obviamente entendeu como provocação explícita.

A resposta à pergunta pode estar justamente aí: os polêmicos liberais, condensados na figura alegórica de Pedro X. Gontijo, com certeza não poupavam esforços para provocar “a padralhada” (é como Pedro X. Gontijo se referia ao clero local em seus jornais) e podem muito bem ter feito mais esta: dar cobertura às festas religiosas populares perseguidas pela Igreja apenas para “implicar” com os padres e o arcebispo. O discurso liberal do “Partido dos Machos”, a que Pedro X. Gontijo pertencia, evocava por vezes a liberdade de expressão e de culto garantidas pela constituição. A proteção também a cultos como o protestantismo e o espiritismo, assim como a concessão de terrenos para a construção de seus templos, também interessava a este grupo, justamente por que muitos membros do próprio partido professavam cultos não-católicos.

O sistema de “apadrinhamento” e cobertura às festas, derivado da devoção religiosa de membros da elite ou do mero esforço de provocação simbólica, pode sim ser cogitado como um dos elementos que forneceram condições para que tais manifestações religiosas populares se perpetuassem até o presente. Mas não é suficiente, nem pode ser seguramente atestado por evidências reais. É preciso considerar também que uma série de estratégias e táticas foram engendradas pelos reinadeiros no sentido de negociar, burlar, ou até mesmo, desafiar as restrições impostas pelas autoridades civis e religiosas às práticas do Reinado.

Os resultados deste histórico de mais de meio século fora dos domínios da Igreja para o panorama contemporâneo das práticas dos festejos do Reinado é o de um complexo processo de dispersão e pulverização das festas nas periferias de Divinópolis. Além disso, as festas retornariam ao centro de Divinópolis com o advento da Missa Conga e com a construção da réplica em tamanho diminuto da Igreja do Rosário (construída onde se localizava a original, e concluída em 1985). A partir de então as festas retornariam ao centro, mas sob outros significados: a tentativa de restabelecer os laços com o passado e com o lugar das antigas festas do início do século XX falhou ao congelar a festa como monumento.

No entanto, para além da retomada do diálogo com a Igreja Católica e da apropriação pelo movimento folclórico, tais formas de festejos permaneceram e permanecem enraizadas nas formas de religiosidade popular e, portanto, na forma como as comunidades e/ou grupos que os realizam, entendem e organizam seu tempo, seu espaço e suas realidades. A construção de domínios próprios onde pudessem viver plenamente suas práticas religiosas passou a ser

elemento integrante de suas próprias práticas religiosas. Não seria fácil, para aqueles que pretenderam tal empreitada, trazer de volta o Reinado e sua importância ao centro da cidade. Tais festas também não saíam incólumes a todo este processo, revestidas de novos significados, e re-situadas entre novos e velhos conflitos.

Vimos que mais recentemente, na história das festas do Reinado, a importância da imprensa foi fundamental para a recriação e reinvenção dos significados das festas dentro de uma perspectiva ecumênica e folclórica, encabeçada pelo diálogo das elites intelectuais com tais manifestações. Veremos agora a importância e os usos deste mesmo meio, a imprensa, para a perseguição e desqualificação empreendidas pela Igreja Católica na primeira metade do século XX aos seus inimigos, entre eles, à constelação de religiões populares em meio a qual figuravam as práticas festivas do Reinado.

3.2 D. Cabral e a “grande obra de saneamento cívico-religioso-patriótico”¹⁵

3.2.1 Imprensa Católica e Restauração cristã em Minas Gerais

No contexto da Igreja Católica da década de 1920, D. Antônio dos Santos Cabral emergiu como uma espécie de “mola-mestra” ou catalizador de idéias e esforços para “reimplantar a ordem cristã no Brasil”, salvaguardando a tradição católica radicada em Minas Gerais. No projeto de “neo-cristandade” marcado pela romanização e pela militância combativa corporificada na Ação Católica, D. Cabral mostrou um enorme traquejo diante do desafio de restabelecer a tradição cristã, ao mesmo tempo inserindo-a em formas e projetos mais condizentes com a contemporaneidade. A década de 1920 foi especialmente marcada por inquietações sócio-políticas significativas, movimentos revolucionários e pela saída das sombras de diversos grupos escamoteados pela política oligárquica da República Velha. Seria durante esta década que se dariam os preparativos definitivos para o desenlace da tentativa de reaproximação da Igreja em relação ao Estado, definindo novas bases no pós-Golpe de 1930 para a colaboração entre a instituição religiosa católica e o poder civil. A atuação de D. Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte teve um papel fundamental neste histórico.

¹⁵ Uma referência ao trecho do artigo “Adeus, Reinado!”, publicado em *O Clarão*, Divinópolis, 1923.

A linha de ação adotada por D. Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte seria estritamente fiel às diretrizes do programa de romanização implantado pela Cúria romana, tendo como metas fundamentais a recuperação do prestígio da Igreja e o combate urgente à laicização da sociedade (e do Estado). Neste sentido, os 15 primeiros anos do governo episcopal de D. Cabral constituíram-se, para o cumprimento de seus objetivos, como um período de mobilização do laicato dentro da instrução promovida por Pio XI da necessidade da formação de cristãos atuantes na sociedade que implantassem de forma combativa a “regeneração cristã”. A partir da segunda metade da década de 1930, com a fundação da Ação Católica Brasileira (1935) e com a realização do II Congresso Eucarístico Nacional em Belo Horizonte, a atuação sistemática de D. Cabral na implantação da “recristianização” fez com que ao lado de D. Leme, ele ocupasse um lugar de destaque na hierarquia eclesial nacional, tornando-se um aglutinador e um eixo centralizador da Ação Católica no Brasil. Não à toa, D. Cabral foi alcunhado o “Bispo da Ação Católica” (MATOS, 1990, p. 379).

Sua atuação como bispo de Natal (RN) a partir de 1918 já dava indícios do que seria num futuro breve sua linha de ação frente à Arquidiocese de Belo Horizonte. Ao assumir Natal, suas duas primeiras atitudes seriam a regularização da situação financeira da Arquidiocese e organização de seu patrimônio, e um investimento na imprensa e na maior utilização deste meio de comunicação no projeto “recristianizador”. A imprensa, além de empreender o combate ao processo de laicização e aos “inimigos da fé católica” era entendida como um instrumento altamente eficaz na aproximação de um grupo abandonado pela Igreja: o operariado. Matos (1990) observou na passagem de D. Cabral pela arquidiocese de Natal, o que seria um traço fundamental da atuação episcopal: sua ótima relação com o poder político, exemplificada pela relação tramada entre ele e o então governador do Rio Grande do Norte, Antônio de Souza.

D. Cabral foi transferido para a recém criada diocese de Belo Horizonte através da Bula *Hodie Nobis* (21/11/1921) de Bento XV, deixando a arquidiocese de Natal em 15 de fevereiro de 1922. Cerca de dois anos depois, em 1924, após a petição à Santa Sé de D. Helvécio Gomes de Oliveira, Arcebispo de Mariana, para que a diocese de Belo Horizonte fosse alçada à categoria de Arquidiocese, D. Cabral foi promovido a Arcebispo da cátedra belo-horizontina. Ao assumir, uma de suas primeiras atitudes na montagem provisória da cúria diocesana, foi a instalação das oficinas gráficas para a edição de periódicos e documentos eclesiais (cartas pastorais, circulares etc.). Em 07 de março de 1923, fundou o “Conselho de Imprensa” com o objetivo de fundar um jornal moderno, primeiramente de publicação semanal e posteriormente diária. Além disso, sua grande preocupação em marcar

a presença católica na cidade e de ao mesmo tempo prover o clero regional, deficitário em termos numéricos, de membros eclesiais, fez com que começasse em setembro de 1927 a construção do Seminário do Coração Eucarístico.

O que D. Cabral fez à frente de Belo Horizonte, portanto, foi dotar sua Arquidiocese de uma dinâmica atuação nos termos da Ação Católica, pautada nos constantes apelos de Pio XI de arrebanhamento e organização dos leigos no seio da militância católica como necessidade imperativa de se opor como barreira ao sistemático processo de descristianização da sociedade. Minas Gerais se tornaria assim num dos expoentes do apostolado leigo no Brasil.

No que se refere às relações de D. Cabral com o poder político local, é importante salientar que o arcebispo, frente à Arquidiocese de Belo Horizonte, já não concebia as relações entre Igreja e Estado como uma simples união, característica no regime de “cristandade”. Digamos que numa perspectiva renovada a partir da “cristandade”, numa “neo-cristandade”, D. Cabral cogitava, sobretudo, uma mútua e cordial colaboração dos dois poderes de forma autônoma, cada um em seu próprio campo de ação. Nas palavras de Matos, sua posição oficial se caracterizou “pelo respeito e acatamento à autoridade legitimamente constituída, dentro de uma clara neutralidade partidária, dirigindo-se aos governantes de igual para igual” (MATOS, 1990, p.441).

O bom entendimento entre Estado e Igreja atingiria seu ápice no governo de Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, governador de Minas entre 1926 e 1930, corporificado na concessão no nível estadual, do ensino religioso nas escolas públicas em 1928. Dom Cabral, na sua Carta Pastoral de 1922, saudando seus diocesanos, demonstrou sua disposição ao diálogo com o poder público da seguinte forma:

Este mútuo e cordial entendimento entre os dois poderes, fortalece e firma o princípio de autoridade sobre que assenta a base moral da sociedade (...) Justo é, por um esclarecido respeito ao mais nobre sentimento do povo, como pelo mais acendrado amor da pátria querida. Esta união amistosa, solícita, cooperação e permuta de sinceras atenções se tornem sempre mais dedicadas e intensivas. (Cf. MATOS, 1990, p.53).

Mesmo o Golpe de 1930 não abalaria as relações já ensaiadas de reaproximação entre Igreja e Estado. Ao contrário, tais relações seriam aprofundadas e coroadas, ao menos momentaneamente com a Constituição de 1934. Durante a década de 1930, a relação com Benedito Valadares foi um bom exemplo disso. Ao longo desta década, a intensa participação do governo do Estado em solenidades religiosas scandalizou aqueles republicanos mais

históricos. Na entrevista de Benedito Valadares, publicada em *O Diário*, em 07 de junho de 1936, Valadares faria uma síntese de sua visão sobre as colaborações entre Estado e Igreja no Estado:

... a compreensão de suas altas responsabilidades , tanto por parte dos poderes públicos como da parte dos chefes da Igreja, a identidade de seus sentimentos e de sua ação, em face de um perigo comum, não permite em Minas a frutificação de doutrinas contrárias ao regime político e à fé cristã do povo. (O DIÁRIO. Belo Horizonte, jun. 1936).

No que mais nos interessa aqui, ou seja, o posicionamento de D. Cabral frente os “inimigos da Igreja”, incluindo entre eles as “religiosidades populares”, é possível observar na trajetória de D. Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte, um esforço concentrado na tentativa de superação de uma “religião sentimental com evidentes acenos à uma supersticiosa religiosidade do povo ignorante”¹⁶ (SILVA, 1983, p.80 *apud* MATOS, 1990, p. 431). Constituída sua pretensão de consolidação de um jornal católico diário, as determinações de D. Cabral para as publicações de *O Diário* seriam repisar com frequência o problema:

(...)dessa religião sentimental, superficial, mesclada de heresias, de superstições, de extravagâncias, tão comum em nosso povo. Sentimentalismo na abundância dos devocionários com que os fiéis se entretêm no culto, alheios e sem saber o que acontece no altar.¹⁷ (Cf. MATOS, 1990, p. 431).

Em suma, três fatores serão de crucial importância no que se refere ao que mais interessa neste estudo: a posição de D. Cabral como Arcebispo frente à “religiosidade popular”, bem como a outras vertentes religiosas; o trato da imprensa católica oficial a este assunto e as estratégias de coerção simbólica aí engendradas; e por fim, o grau da cooperação entre Igreja e Estado no que se refere à liberdade de trânsito no espaço público de manifestações religiosas destoantes do catolicismo oficial. Estes três fatores serão mais à frente, neste capítulo, devidamente relacionados através da análise das fontes.

O período da “restauração católica no Brasil” foi marcado por uma atuação central da imprensa católica neste processo. Após uma fase de maior resistência ao uso do meio impresso, principalmente a partir do último quartel do século XIX a imprensa seria encarada pela Igreja Católica como a tábua de salvação, tanto na divulgação do catolicismo como no combate aos inimigos da Igreja. Ao assumir em Belo Horizonte, D. Cabral seria um fiel seguidor das orientações dadas por Leão XIII em 1899, na sua Carta aos Arcebispos e Bispos

¹⁶ Referência de Matos a SILVA, José Arioaldo da. **O Movimento Litúrgico no Brasil**: Estudo Histórico. Petrópolis: Vozes, 1983, p.80, com as respectivas referências às citações de “O Diário”.

¹⁷ Idem.

do Brasil, quando enfatizou que “em nossa época o povo quase não forma suas opiniões e não regula sua vida senão pela leitura quotidiana dos jornais” (Cf. MATOS, 1990, p.107-108). Seria também um perspicaz seguidor das orientações de Pio XI, que enfatizaria na década de 1920 o valor inestimável da imprensa na missão de “recristianização do mundo”.

A primeira fase de consolidação da imprensa católica no Brasil corresponderia mais ou menos ao período de 1870 a 1890, e se caracterizaria por um momento de ampliação, em que os jornais católicos tornam-se mais informativos, porém firmando aí uma característica que perduraria por toda a primeira metade do século XX: seu posicionamento polêmico, militante e combativo.

Numa segunda fase, definida por Matos entre o período de 1900 a 1945, a Imprensa Católica no Brasil seria marcada por um grande esforço de organização e articulação, demonstrando por parte das arquidioceses e dioceses uma maior preocupação com a infraestrutura dos jornais. As páginas da imprensa católica mineira entre 1920 e 1950 mostram uma profunda consciência da penetração da imprensa e de sua força social naquele contexto: foram recorrentes os apelos aos católicos para que se apoiasse a “boa imprensa”, assinando os jornais católicos e repassando-os.

O incentivo à difusão dos periódicos católicos vinha em contrapartida urgente à expansão da “má imprensa”, buscando portanto neutralizá-la, lançando contra ela uma “decidida ofensiva” (MATOS, 1990, p.114). Lembremos que era também através da imprensa que a Igreja recebia de todos os lados contra-ataques. O termo “má imprensa” era utilizado pelos católicos para se referirem aos jornais leigos, que muitas vezes a serviço da maçonaria ou dos grupos religiosos ou políticos contrários à Igreja empreendiam ataques afiados à Igreja. Este caráter defensivo/ofensivo e apologético foi um dos traços fundamentais da Imprensa Católica dentro da perspectiva da “restauração católica”.

3.2.2 A Cruzada da “boa imprensa”: o papel da imprensa católica no combate aos “inimigos da fé”

Mas quem mais especificamente eram estes “inimigos da fé” ou “adversários do catolicismo” a serem ferozmente combatidos com as armas fornecidas pela imprensa católica? O leque de inimigos, como vimos, era amplo: o protestantismo, o comunismo, o pensamento liberal, o espiritismo, a maçonaria (muitas vezes encarada como um reduto de todos os

anteriores), e também eventualmente, as “religiosidades populares”. O uso das estruturas editoriais da Igreja serviu também a publicação de Cartas Pastorais, circulares, programações de eventos e festas religiosas oficiais etc., impressos que tinham um importante papel na formação e informação do clero, assim como da população, através do apostolado leigo.

Em Minas Gerais, por volta de 1920, circulavam cerca de 187 periódicos católicos, e na década de 1940, não mais que 176. Apesar dos contratemplos e dificuldades na empreitada de se garantir a circulação regular dos periódicos, o estado de Minas Gerais representava o 2º lugar na imprensa periódica brasileira, sendo o terceiro maior empregador no setor no país (MATOS, 1990, p. 114-115).

D. Cabral foi considerado, como lembra Matos, por ocasião da “Semana de imprensa de 1932”, como o pioneiro e “grande promotor e defensor em terras mineiras de uma imprensa declaradamente católica” (MATOS, 1990, p. 119). Logo ao assumir a diocese de Belo Horizonte, em 1923, constituiria o “Conselho de Imprensa”, composto de membros diretamente designados pela autoridade diocesana com a missão de fundar um jornal “de feição moderna”, de periodicidade diária, se possível fosse, para informar toda a população católica da diocese.

O semanário de oito páginas, *O Horizonte (Órgão Oficial do Conselho de Imprensa de Belo Horizonte)*, começou a circular em 8 de abril de 1923, consolidando-se como um legítimo exemplar da imprensa a serviço da romanização da Igreja Católica no Brasil. Em 6 de fevereiro de 1935, seria substituído pelo jornal de publicação diária, *O Diário*, principal meio impresso do catolicismo militante mineiro, e um dos projetos centrais de D. Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte, na perspectiva da “recristianização do Brasil”. Como bem observou Matos, *O Diário* não escapou das principais tendências de toda a imprensa católica deste período: o caráter combativo e apologético, sobretudo em suas décadas iniciais. A idéia central de D. Cabral era, através de um jornal diário, conseguir levar a doutrina católica para além dos púlpitos, nos lares e oficinas operárias, alcançando aqueles grupos afastados da Igreja.

A missão da “boa imprensa” na “restauração católica” pode ser traduzida numa imagem constante nas páginas destes jornais, corporificada nos termos de um verdadeiro “saneamento”: “saneamento dos costumes e das idéias”¹⁸, “saneamento-cívico-religioso-patriótico”¹⁹ etc. De acordo com Matos:

¹⁸ Expressão retirada da edição de *O Diário*, 09 de mai.1935, p. 7.

¹⁹ Expressão retirada do artigo “Adeus, Reinado!”, publicado em *O Clarão*, Divinópolis, 1923.

O catolicismo militante décadas de 20 e 30 é particularmente sensível às forças contrárias à reconstrução católica e sua influência social. Em boa parte o caráter combativo da Igreja neste período se explica pelo posicionamento frente a seus “inimigos”. (MATOS, 1990, p.144).

Para compreender tal posicionamento é preciso ter em mente a situação crítica em que a Igreja se encontrava diante das profundas transformações sócio-políticas da segunda metade do século XIX. Tais mudanças, refletidas nas diretrizes geradas pelo Concílio Vaticano I (1869 – 1870), resumiram-se na proposta de reunião do mundo católico contra as aberrações do mundo moderno e a proliferação dos inimigos da fé católica. O contexto herdado do Concílio Vaticano I, com traços persistentes ao longo de toda a primeira metade do século XX, foi a do combate da “verdadeira fé contra as forças do mal” corporificadas “nas nefastas ideologias da época”. Os primeiros 50 anos sucessivos ao Concílio Vaticano I seriam marcados pela influência da romanização, através da afirmação da autoridade eclesial do Papa, definindo um modelo de Igreja caracterizado, sobretudo, por sua manifestação institucional e hierárquica, e pelo predomínio do poder pontifício, dentro da concepção da Igreja como “sociedade perfeita”. Por mais que na década de 1920 ocorresse na Igreja uma notável renovação eclesiológica traduzida no “despertar das almas” e na abertura da Igreja à participação do apostolado leigo, continuaria persistindo no seu discurso propagado pela imprensa católica, um tom apologético e combativo.

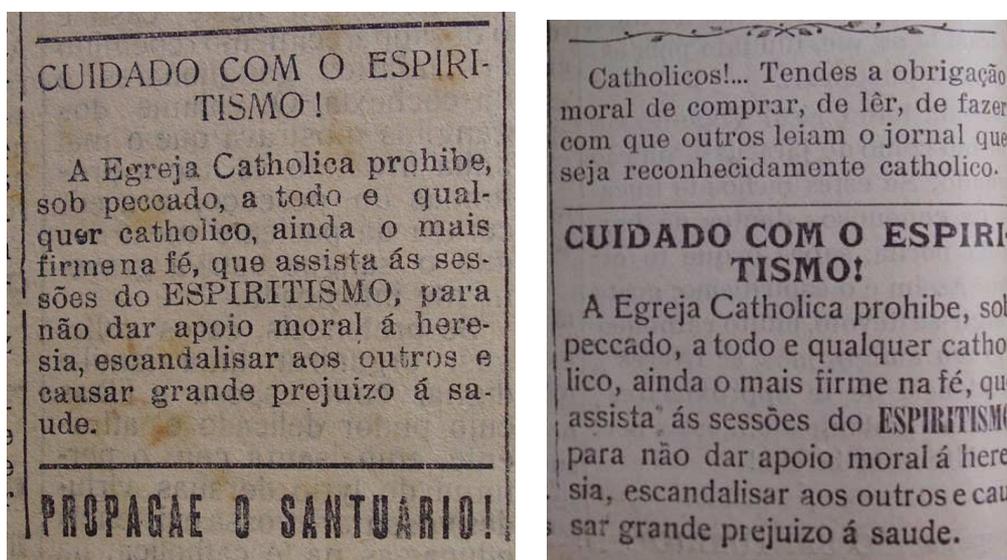
O combate insistente ao espiritismo, por exemplo, apoiava-se numa ampla gama de argumentos. Considerado como “inimigo de Cristo e da Igreja Católica”, ou como “seita diabólica” por basear-se na evocação das almas mortas, taxado de ocultismo e considerado “grande inimigo da religião e da pátria”²⁰ e “causador de grande risco à saúde”²¹. A citação que Matos faz do Arcebispo de Mariana, D. Silvério, é bastante emblemática da atitude da Igreja perante o espiritismo:

A condenação da Igreja persegue esta seita em todas suas manifestações e atos. Proíbe-se ela não só de imprimir, mas também ler, ou conservar livros, jornais, ou evocações e revistas que defendam, ou ensinem sortes, magia ou evocação de espíritos. Declara mais que não se pode de forma alguma assistir a sessões espíritas, mesmo que fosse por simples curiosidade, ainda que preceda protesto de não se querer qualquer intervenção diabólica. (...) a prática do espiritismo é um dos mais horrendos pecados, por ser verdadeira idolatria, ou antes, demonolatria. (...) Deus proíbe tudo isso sob pena de um fogo eterno. (Cf. MATOS, 1990, p.162).

²⁰ Trecho retirado do artigo “Espiritismo”, publicado em *O Santuário de Santo Antônio*, Divinópolis, 1933.

²¹ Comentário recorrente presente nos jornais católicos circulantes em Divinópolis entre 1920 e 1950, como *A Revista de Santa Cruz*, *O Santuário de Santo Antônio* e *A Semana*.

Nas edições da imprensa católica divinopolitana, de 1920 a 1940, edições diárias, semanais ou mensais traziam constantemente em suas páginas artigos ou notas com títulos como: “Cuidado com eles (sobre o pecado mortal de se consultar feiticeiros)”; “Cuidado com o Espiritismo”; “Como se entra na maçonaria...e como se sai”; “Espiritismo e maçonaria de mãos dadas”; “Como prevenir a propaganda protestante”; “As bíblias católicas e as protestantes são iguais?”; “O protestantismo é ilógico”; “A nossa religião e as outras”; “Católicos!Cuidado! Invasão dos mensageiros do erro ou ... os amigos da onça”... ; e ainda se poderia citar uma série de outros artigos com chamadas como estas. Tais artigos funcionavam como “crônicas” dos conflitos político-religiosos do município, pois estavam sempre dialogando com os acontecimentos, polêmicas e rixas de cada momento. Também sob o formato de *boxes* mais próximos da linguagem publicitária da época, é possível encontrar recorrentemente slogans como “Cuidado com o Espiritismo” repetidos exaustivamente ao longo das edições dos jornais católicos locais mais importantes, *O Santuário de Santo Antônio* e *A Semana*. Nos artigos editados em *O Santuário de Santo Antônio* em 1935 e 1936, por exemplo, era possível ler-se em tom imperativo “A Igreja Catholica proíbe sob pecado, a todo e qualquer católico, ainda o mais firme na fé, que assista às sessões de Espiritismo” (FIG. 3 e 4).



Figuras 3 e 4: “Cuidado Com O Espiritismo!”, 1935 e 1936
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

Na década de 1930, o jornal editado pelos franciscanos em Divinópolis, *O Santuário de Santo Antônio* era categórico: “Guerra, pois, ao inimigo da religião e da pátria!” (FIG. 5) exclamava o artigo intitulado “Espiritismo”, presente na edição de nº 6, de outubro de 1933.

Já na década de 1940, o jornal *A Semana* evocava a declaração da Suma Congregação do Santo Ofício de 1898, declarando ilícita qualquer “consulta as almas dos mortos” (FIG. 6):



Figura 5: “Espiritismo”, 1933
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

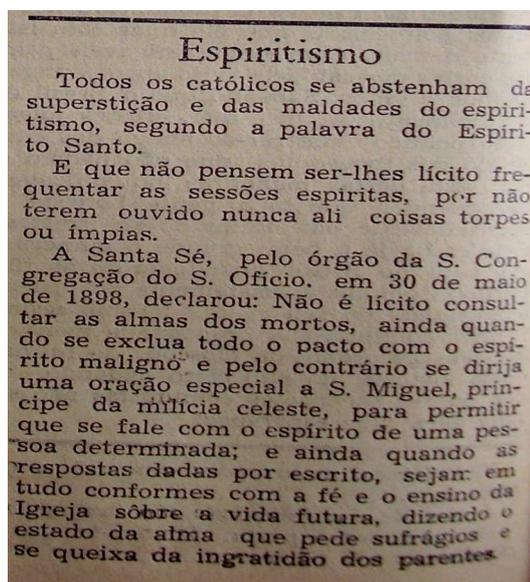


Figura 6: “Espiritismo”, 1945
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

É muito comum ver a propaganda anti-espírita atrelada ao argumento do combate aos inimigos da saúde pública. Muitas vezes a Imprensa Católica não está realmente preocupada em questionar aspectos dos cultos espíritas que ferem dogmas centrais da religião católica, como a proibição de se evocar os mortos, mas se utilizam sim de argumentos médico-científicos que denunciam o curandeirismo, os passes, simpatias, exorcismos e garrafadas, como agravantes dos problemas da saúde ou exercício ilegal da medicina.

Em janeiro de 1936, outra edição de *O Santuário de Santo Antonio*, trazia no artigo “Esperteza dos Espíritas” a denuncia do costume de dar aos centros espíritas nomes de santos católicos, como uma verdadeira artimanha do inimigo:

Por que será que os senhores espíritas exornam, muitas vezes, as fachadas dos centros com nomes de Santos?

É para engazepar os palpavos, para fazer cahir na urupuca os simples e os ignorantes. Quando um caipira do sertão vê ou ouve: Santo Antônio de Lisboa, Immaculada Conceição, Therezinha do Menino de Jesus – diz com seus botões: “Ah, isto aqui deve ser o suco da religião!” e, se não houver quem previna do fogo, zás-trás! lá se vae, iludido pela esperteza espíriteira ... (ESPERTEZA dos espíritas. *Jornal Santuário de Santo Antônio*. Divinópolis, jan. 1936).

Este discurso de guerra já se encontrava, nas folhas do jornal *São Francisco de Assis – Mensageiro Parochial*, de outubro de 1923, que afirmava categoricamente: “O Espiritismo é

o conjunto de todas as superstições da incredulidade moderna. Os espíritas devem ser tratados como verdadeiros hereges e não podem ser admitidos aos S.S. Sacramentos”. Como se pode perceber, a utilização do termo “espiritismo” servia como generalização da denominação de um culto específico, transferindo-a para toda uma ampla gama de inimigos, que compreendia o kardecismo, como também manifestações religiosas dos setores mais pobres da população, intitulados de “baixo espiritismo”. Tal generalização parecia ser mesmo resultado de uma compreensão conspiratória da realidade, fomentada pela Igreja desde o início do século. Desta forma, as demoníacas manifestações de um mundo em decadência conspiravam coligadas em nome da destruição de “um dos últimos redutos da fé e da moral”, forma como se auto denominava a Igreja Católica:

Os espíritas, os positivistas, os protestantes norte-americanos, em suas diversas seitas, como Batistas, Methodistas, Adventistas e mil outras, todos aliados à maçonaria trabalham muito e espalham muitos folhetos e jornais em toda a parte e sem licença entram também nas casas dos católicos, naturalmente com a intenção de tirar a boa fé cristã e substituí-la com alguma maluquice, que é invenção do Grande Inimigo. (CATHOLICOS, Alerta! **Jornal São Francisco de Assis – Mensageiro Parochial**. Divinópolis, 15 out. 1925).

Este verdadeiro discurso de guerra, encontrado no *Mensageiro Parochial* de 15 de outubro de 1925, é a semente de uma longa jornada empreendida pela Ação Católica, oficializada em 1935, e que terá seus resultados reconhecidos pelo Frei Rafael Zevenhoven, no *A Semana*, em sua coluna “Bombas do Raf”, intitulado “Divinópolis nos anos do passado, e do presente”. A edição de 9 de maio de 1948 traz um balanço de pouco mais de uma década de AC encabeçada pela Arquidiocese de Dom Cabral. É na verdade a celebração de anos de “combate aos inimigos da Igreja” e da imprensa como consagradora do discurso em incansável tom de guerra. Como nas palavras de Frei Rafael Zevenhoven, no jornal *A Semana*, de 1948: “Quem não está com sua Igreja (a de Jesus), está contra ela.”

O espiritismo foi de longe o culto mais perseguido pela AC, e eleito “o pior inimigo da religião”. Era sempre necessário mobilizar jornais e folhetos contra tais práticas, como se pode ler no artigo anti-espírita da *Revista de Santa Cruz* de abril de 1939:

Visto que em muitas paróquias o espiritismo é o pior inimigo da religião, aconselhamos aqueles entre nossos vigários que têm que lutar muito com esta praga, que espalhem entre o povo, em grande escala, folhas soltas com refutação dos erros do espiritismo e da explicação da verdadeira doutrina. Para tanto poderão entender-se com Frei Respício combinando com o mesmo sobre o número de exemplares. (SANTA Cruz. Divinópolis, abr. 1939).

O trabalho de Márcia Helena Batista, *A Restauração Católica no cotidiano da cidade* (BATISTA, 2002) nos mostra que o “combate aos opositores da fé”, empreendido pela imprensa católica, era literalmente uma metralhadora giratória, atacando seitas, religiões modernas ou tradicionais, crendices e organizações laicas. Os combates ao espiritismo, ao protestantismo, à maçonaria e ao comunismo estão presentes em quase todas as edições dos jornais católicos da década de 1920, 1930 e 1940 publicados na região.

Além dos ataques aos espíritas, protestantes, maçons, comunistas, o combate da Igreja estendia-se, hora ou outra à “moda indecente”, ao indiferentismo religioso, assim como a manifestações festivas e/ou religiosas associadas aos setores mais pobres da população como à macumba, o carnaval, ou as festas do Reinado. O carnaval, por exemplo, considerado “tempo oficial do pecado” era associado pela Igreja às orgias, ao tumulto, à licenciosidade e ao “triunfo da imoralidade”, considerando-se também que projetava uma imagem negativa do Brasil. Como é possível observar na “Advertência” da edição de *O Diário* de 22 de fevereiro de 1936, o preço do “pecado cometido” para o fiel era alto: “Um folião não é digno do perdão da Igreja”.

A modernização e o saneamento demandado pela romanização da Igreja e modernização de nossa sociedade, instalariam uma franca repressão aos costumes populares e tradicionais, mais explicitamente observável através da perseguição e proibição dos ritos religiosos “populares”, principalmente aqueles de maior acento afro, como as práticas dos terreiros. De acordo com Sevcenko, tal processo teria ocorrido de forma mais ampla nas cidades ao longo do Brasil, e inseriu-se dentro da agenda republicana recém fundada:

Para as autoridades, eles significavam uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade públicas. Por essa razão foram proibidos os rituais religiosos, cantorias e danças, associadas pelas manifestações rítmicas com as tradições negras e, portanto, com a feitiçaria e a imoralidade. Assim como o Marechal Deodoro da Fonseca comandou a extinção das escolas de capoeira e a perseguição sem limites a seus mestres e praticantes. (SEVCENKO, 1998, p.21)

Segundo Sevcenko, tal perseguição gerou uma efetiva “invasão do espaço sagrado dos terreiros cerimoniais de tradição africana” no Brasil, prendendo e espancando os fiéis destes cultos, confiscando e destruindo seus instrumentos e objetos religiosos. Mais uma vez a polícia entrava em cena, cumprindo a missão de “milícia religiosa”, como podemos bem observar a partir do artigo intitulado “Repressão à Macumba”, presente em *O Diário*, de 1935,

em que as práticas policiais foram descritas em detalhes aproximando-se aquelas por narradas por Sevckenko no caso do Rio de Janeiro:

A nossa polícia de costumes, de tempos a tempos dá uma batida nos centros de macumba, surpreendendo-os em pleno funcionamento, apreendendo todo o exótico material empregado nas sessões, e conduzindo à delegacia as pessoas apanhadas em flagrante.

Essas pessoas, na sua total maioria pertencentes as mais baixas camadas sociais são postas em liberdade depois de alguns conselhos, perfeitamente inúteis ante a mentalidade bronca dos “crentes”, e de algumas ameaças de prisão e processo, caso continuem o exercício da macumba. Disso resulta que a ação da polícia se anula em um círculo vicioso, de vez que os indivíduos presos nos centros de “camdoblé”, ao readquirirem a liberdade, vão novamente incorrer na mesma falta. Isto porque a crença na infalibilidade dos “passes” e de outras práticas, mergulha raízes profundas no seu espírito ... esse cancro social... (REPRESSÃO à Macumba. **O Diário**, Belo Horizonte, 16 fev. 1935).

Mais grave ainda do que a reprovação dos praticantes, associados como podemos ler no artigo, às “mais baixas camadas sociais”, eram as críticas feitas àqueles intelectuais que vinham mostrando um interesse crescente pelo estudo das manifestações religiosas associadas ao imaginário afro, como se pode ler no artigo intitulado “Macumba”, publicado em *O Diário* em 1936:

Desde que alguns literatos ociosos fizeram do negro e de suas superstições o seu único ideal literário, que acharam no samba a mais estupenda e a única sublimação artística do Brasil, estudar os ritos e mistérios da macumba, assistir às “sessões”, conhecer várias espécies de despacho (...) tornou-se uma coisa “podre de chique”, a última palavra em cultura, o “dernier cri” do exotismo e da distinção social. Só agora essa gente descobriu o negro e suas feitiçarias! E a respeito já existe farta bibliografia. Já temos alguns especialistas em negros e negrões. Mas, em vez de procurar ilustrar essa pobre gente, de instruí-la, libertando-a da grosseirice de suas crenças bárbaras, preferem esses literatos ociosos mais e mais prende-la às suas crendices e ao seu feiticismo, chegando alguns ao exagero de querer incrementar entre os africanos e seus descendentes o culto de seus deuses diabólicos mantendo-os na cegueira de sua religião cruel, falsa e demoníaca. (MACUMBA. **O Diário**, Belo Horizonte, Ano 2, n.338, 11 de maio de 1936, p.4.)

Duas coisas são notáveis neste artigo. De um lado a constatação de que em plena década de 1930, o argumento étnico-racial ainda ocupava um lugar central nos esquemas perceptivos e interpretativos de alguns setores intelectuais, principalmente no concernente às manifestações religiosas “populares”. Por outro lado o fortalecimento de uma nova vertente interpretativa do universo afro-brasileiro, que vinha ganhando força desde a década de 1920, e que na década de 1930 poderia ser exemplificado na publicação de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, e na sua proposição de uma interpretação “culturalista” do negro e do fenômeno da escravidão no Brasil, em detrimento dos modelos étnico-raciais. Estes

movimentos diametralmente opostos permeariam também a re-invenção da identidade mestiça durante a instalação do Estado Novo, de forma que a positivação e legitimação do mestiço como emblema da identidade nacional conviveriam simultaneamente com a franca ofensiva da Igreja, em cooperação com os poderes civis, às manifestações religiosas associadas ao imaginário afro, em toda a sua diversidade. A oposição ferrenha da Igreja a tudo aquilo que não se enquadrasse na “religião oficial”, criou uma situação em que a reaproximação entre Igreja e poder Republicano foi, em alguns momentos, colocada a serviço da regulação do trânsito das religiões pelo espaço público brasileiro. Situação bem colocada nas palavras de Matos:

O que predomina é a visão de Igreja como “sociedade perfeita”, que se posiciona ao lado de “outra” sociedade perfeita: o Estado, reivindicando, no entanto, frente a este, seus direitos de sociedade “mais sublime”, devido às suas “mais nobres finalidades”, exigindo – ao mesmo tempo – a colaboração deste poder temporal na sua missão “sobrenatural”. (...) Parece-nos que esta situação explica, pelo menos em parte, a tomada de posição da Igreja “oficial” no Brasil em relação ao poder civil e às novas manifestações filosóficas, políticas, ideológicas, substancialmente diferentes do modelo católico. Assim se entende também as atitudes intransigentes, pouco tolerantes, e as relações hostis a tudo que não se enquadra na sua visão de homem e de mundo. O “diferente do outro” é facilmente encarado como uma ameaça para o catolicismo e sua cosmovisão. E neste contexto não se pode esperar uma abertura ecumênica, uma valorização do outro na sua “alteridade”, numa respeitosa aproximação e reconhecimento. (MATOS, 1990, p. 168).

Neste contexto, diante de um determinado modelo de Igreja e de República, prevaleceria ainda o espírito de cruzada, apologético e combativo, em nome da “ordem cristã”. A imprensa católica será um dos principais suportes destes “discursos-ataques”. Ataques estes também dirigidos às folias religiosas de pobres, negros e mestiços como os Reinados, Congos, Congadas, entre outros.

3.2.3 Entre as normas e as práticas: estratégias de resistência e perspectivas de controle, coerção e tolerância das Festas do Reinado

Minha proposta de perscrutar os espaços existentes entre as normas e as práticas referentes às proibições das Festas do Reinado, em grande parte, se inspira no que Martha Abreu chamou de “*caminhos de tolerância em meio a perspectivas de controle*” (ABREU, 1999, p.339) em seu estudo dos conflitos e tensões que envolveram a realização das Festas do Divino no Campo de Santana no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX. No caso

de minha pesquisa a problemática é recolocada diante da cidade de Divinópolis no século XX: até que ponto as normas destinadas ao Reinado afetaram a prática das festas?; até que ponto os festeiros conseguiram lançar mão de táticas e estratégias para persistir realizando o Reinado a despeito das subscrições do arcebispos D. Cabral?

Pautado em Bourdieu, acredito que as ações não são meras execuções dos modelos (BOURDIEU, 1996). Desta forma, trato das práticas e comportamentos que a despeito de regras construídas, tentaram construir espaços de liberdade que procuro dimensionar a partir das marchas, contramarchas e resistências cotidianas de cada conjuntura. É importante lembrar que isso que não significa esvaziar o histórico de cerceamento e medidas repressivas destinadas às “religiosidades populares” no período republicano da primeira metade do século XX.

Meu estudo das proibições destinadas às Festas do Reinado em Divinópolis na passagem da primeira para segunda metade do século XX pautou-se na abordagem qualitativa de fontes como a imprensa católica, as cartas pastorais, correspondências clericais, os livros de tomo, códigos de posturas, autos policiais, artigos e livros publicados por folcloristas e memorialistas locais que me permitiram reconstituir as tensões e conflitos que cercaram (e cercam) as práticas de tais festejos religiosos em Divinópolis, MG. Como este presente trabalho não se trata de um exercício classificatório-descritivo das festas do Reinado, trata-se na verdade de tentar uma análise política dos campos de força nos quais estas manifestações encontravam-se imersas.

Para elucidar os questionamentos propostos pela abordagem das fontes, tornou-se necessário trabalhar com a perspectiva da *análise do discurso*, o que significou estar atento ao papel da linguagem e do discurso na construção, manutenção e mudança social, uma vez que tal viés analítico entende que o mundo onde vivemos é um mundo onde a fala e o texto têm efeitos.

De acordo com as relações estabelecidas por Bourdieu (1996) entre a linguagem e o poder simbólico, cabe também às palavras a construção das coisas sociais, bem como a contribuição na luta entre classificações como dimensão das lutas de classes. Para Bourdieu, todo agente social aspira, na medida de seus meios, ao poder de nomear e constituir o mundo nomeando-o a partir de mexericos, calúnias, maledicências, insultos, elogios, acusações, críticas, polêmicas, louvações, a moeda cotidiana dos atos solenes e coletivos de nomeação, celebrações ou condenações de que se incubem as autoridades universalmente reconhecidas (BOURDIEU, 1996, p. 81-82).

Em suma, de acordo com Bourdieu, compreender a ação discursiva implica em perceber que a linguagem cotidiana organiza-se em diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, empregadas na luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação e os enfrentamentos de visões e previsões da luta propriamente política,

encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. (BOURDIEU, 1996, p.82/83).

Em meio à luta para a imposição da visão legítima, os agentes institucionais detêm um poder proporcional ao seu capital simbólico, de se impor como se estivessem impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, de modo que, segundo Bourdieu, é o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum.

As obras editadas pelos memorialistas e folcloristas locais são de suma importância, pois são estes pesquisadores que fornecem o mapa de um repertório já disponível de fontes, diga-se de passagem, insuficientemente abordadas. A construção da memória/história das festas do Reinado ocupa um lugar privilegiado na construção da memória do município e da região. A presença flagrante nestas narrativas dos conflitos que rodeiam a existência/persistência das Festas do Reinado em Divinópolis traz pistas importantes a respeito das estratégias de coerção, controle e tolerância por parte da Igreja, bem como das estratégias de resistência adotadas pelos “festeiros” para seguir realizando o Reinado. Tais fontes esclarecem as situações diferenciadas decorrentes das relações desenhadas, em cada conjuntura diferente, entre a sociedade local e os festejos, marcados pela tensão entre o catolicismo institucional e as religiosidades “populares”.

Foi um trecho do suplemento sobre a história do Reinado publicado no jornal *O Diário do Oeste*, em 1985, intitulado “Um Bilhete de Dom Cabral”, que me chamou especialmente a atenção. Parte do trabalho do folclorista Vinícius Peçanha neste artigo tratava de um bilhete do Arcebispo de Belo Horizonte enviado ao chefe de polícia Dr. Carlos Prates, enumerando os Municípios do Oeste de Minas que persistiam em realizar as Festas do Reinado.

Tal bilhete significaria a existência de relações efetivas entre a instituição católica e a ação das autoridades policiais na repressão dos festejos do Reinado? Até que ponto tais autoridades teriam agido objetivamente no intuito de impedir a realização de tais festejos religiosos? A persistência das festas significou o fracasso dos mecanismos de coerção? O que

poderia ter garantido a persistência da realização de tais festejos a despeito da perseguição das autoridades? Até que ponto as exigências morais da Igreja conseguiram fazer uso dos aparelhos de repressão do Estado para fazer cumprir suas subscrições? Qual seria a medida para determinar o quanto e como tais manifestações foram capazes de prosseguir durante os momentos de mais acirrada perseguição? Quais as marcas deixadas por estes acontecimentos em uma manifestação cultural-religiosa que permanece se resignificando no presente?

Embora muitas destas questões permaneçam ainda sem resposta, é possível, a partir da abordagem de algumas fontes cruciais, elucidar ou jogar luz sobre algumas delas. Todas estas perguntas feitas diante das fontes estão, no meu ver, encaminhadas no sentido de compreender a existência de um espaço entre a norma e a prática, o que segundo Chartier (1995), significaria nunca esquecer que os bens simbólicos e as práticas culturais continuam sendo objetos de lutas político-sociais em que não só sua qualificação ou desqualificação estão em jogo, mas muitas vezes, suas condições de existência. Neste sentido, é preciso postular que existe efetivamente “um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e o sentido produzido” (CHARTIER, 1995, p.182), um espaço onde podem ser geradas reformulações, dissimulações e deturpações, onde o conflito é negociável, observando as maneiras pela quais as identidades podem se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-los.

A imprensa católica, disseminada pela gráfica anexa ao Seminário de Santo Antônio dirigido pela Congregação Franciscana holandesa, instalada no município de Divinópolis em 1924²², trabalhou principalmente na tentativa de fazer frente a uma vertiginosa proliferação de cultos não-católicos, no contexto da primeira metade do século XX. A reação da instituição católica frente a tal contexto é evidenciada pelo seu discurso publicamente veiculado na imprensa, marcado por alarde, animosidade e apropriação de valores modernos e cientificizantes, característicos da Igreja Católica Romana intelectualizada.

Diante da premissa da Ação Católica de que “um jornal católico pode ser mais eficiente que um púlpito e uma tribuna” (O HORIZONTE, 1932 *apud* BATISTA, 2002, p. 158) surgiram, graças à mobilização desprendida do processo de romanização da Igreja Católica no Brasil, inúmeros jornais comprometidos com um conteúdo doutrinário, combatendo os inimigos políticos da instituição católica que praticavam um “jornalismo sem Deus”, bem como todas as manifestações religiosas que não se enquadrassem na estreita orla da Igreja brasileira reformada e europeizada.

²² Mesmo ano em que Belo Horizonte foi alçada à condição de arquidiocese, sob o comando de D. Cabral, elevado a arcebispo.

Muitos destes artigos combatiam as “crendices populares”, que muitas vezes poderiam ser chamadas de “cultozinhos em barracões por elementos ignorantes, carolas e beatas”²³ ou pela alcunha generalizante de “benzedeiros e benzedoiras”²⁴, definições estas que poderiam ser estendidas também às festas semelhantes ao Congado/Reinado.

O combate ao espiritismo, ao protestantismo, à maçonaria e ao comunismo foi de longe mais presente nestes jornais católicos divinopolitanos, do que quaisquer menções aos cultos populares, festas religiosas, benzedeiros e macumbarias. As referências tanto ao Reinado como ao Congado são esparsas e não se pode a partir destes poucos artigos encontrados traçar nenhum padrão, nem dentro dos próprios jornais, nem muito menos na cidade como um todo. Por outro lado, os poucos artigos localizados podem oferecer a chance de vislumbrar um campo de relações possíveis da instituição católica com as Festas do Reinado. Três artigos presentes em edições distintas do ano de 1923 do jornal *O Clarão, Órgão Oficial da União de Moços Catholicos*, podem dar o tom das relações do então Bispo de Belo Horizonte, Dom Cabral (às vésperas de sua nomeação a Arcebispo em 1924), com as festas do Reinado. O artigo intitulado “Festas” (FIG. 7), diz o seguinte:



Figura 7: “Festas”, 27 nov. 1923.
Fonte: MHD. Divinópolis, M.G.

²³ Expressão retirada do artigo publicado em *A Semana*, Divinópolis, 26 jan. 1947.

²⁴ Expressão retirada do artigo publicado em *A Semana*, Divinópolis, 10 ago. 1947.

A clara reprovação das festas como “exteriorização vazia da fé e expressão da ignorância do povo apenas levando-o para a perversão e maldade”, não estava presente somente nas paróquias de Divinópolis. As folias de santos, apesar de menos presentes nos ataques religiosos da imprensa católica local, se comparadas às outras formas de expressões religiosas constantemente referenciadas de forma negativa, eram consideradas pela Igreja Católica como reminiscências da atuação das irmandades e do ethos festivo do barroco. Não foram encaradas, no entanto, como um inimigo menor. A inadequação e inconveniência destas formas de religiosidade “popular” aos preceitos da Igreja católica romanizada, que zelava pelo recato, moderação e individualização da fé, adotando um espírito elitista característico do aburguesamento e europeização do catolicismo da década de 1920, engendraram políticas de repressão que aos revezes, dialogavam ativamente com as conjunturas de cada momento específico.

Também durante década de 1920, em conferência realizada na cidade mineira de Montes Claros, o Arcebispo de Diamantina determinava:

Continuem os sacerdotes no trabalho de supressão do maldito passatempo das folias, a pretexto muitas vezes de honrar os santos, aos quais injuriam os falsos devotos com os muitos escândalos dados nessas ocasiões. (AZZI *apud* MONTES, 1998, p.98).

Ainda em 1923 *O Clarão* publicaria o artigo “Adeus, Reinado!” (FIG. 8). Seu autor, que assinava apenas as iniciais *M.T.*, iniciava o artigo promovendo uma discussão em que procurava atestar o caráter efêmero das coisas profanas, entre as quais se encontrava o Reinado. As festas do Reinado pareciam trair uma tênue zona limítrofe entre o sagrado e o profano, o cristão e o pagão, o institucional e o leigo, o público e o privado, de modo que contrariavam profundamente um catolicismo que, desde a segunda metade do século XIX, procurava se reconfigurar a partir dos moldes baseados em uma fé intimista, professada em um âmbito privado e familiar. Como observou Maria Lúcia Montes (1998), tamanha repulsa explicava-se não só pela ininteligibilidade dos significados de tais festejos para uma elite religiosa branca e europeizada, mas também pela inegável ligação com um universo simbólico atrelado a presença do negro.

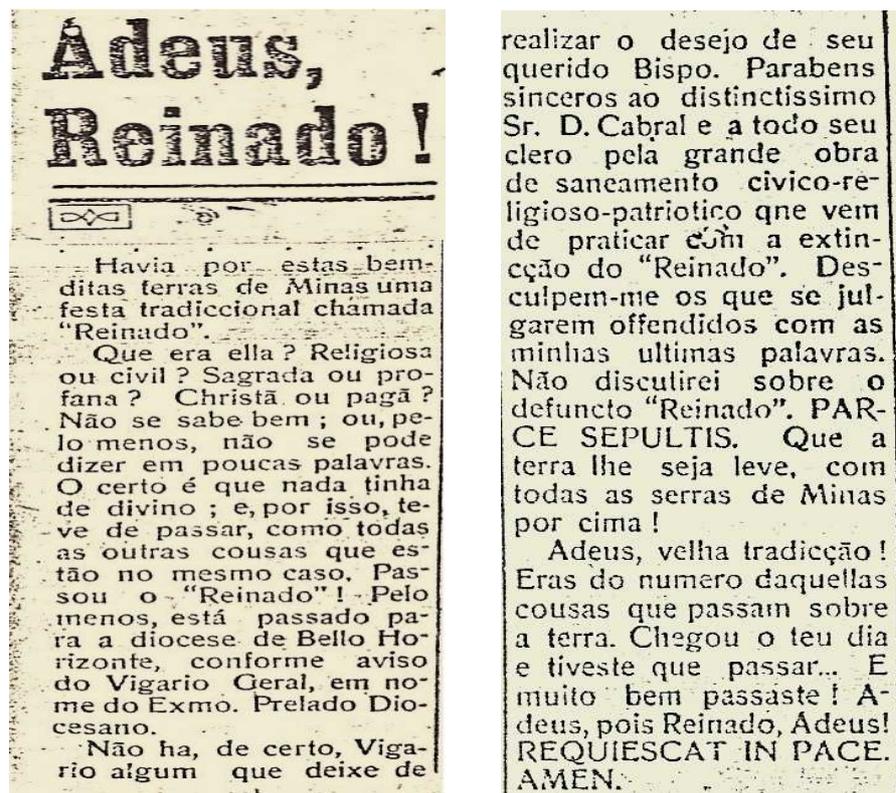


Figura 8: "Adeus, Reinado!", aprox. jul. 1923
Fonte: MHD. Divinópolis, M.G.

A exterioridade das festas, tida como ignorância religiosa e manifestação irracional, supersticiosa e superficial, contrastavam com uma nova orientação católica que atentava para a introversão da fé. O ethos barroco, repleto de contradições, congregou nas folias de santos, simultaneamente, a fé e a sensualidade, a teatralização, a música, a devoção e a intimidade com os santos. Entrelaçando as idéias de lazer e fé, os sujeitos imprimem na festa uma dualidade que permeia as relações das autoridades com os festejos populares. A prática da festa "popular" no Brasil foi historicamente considerada, de forma ambígua, uma das "molas da máquina governativa" (ABREU, 1999, p. 285) e da reprodução da ordem, e de forma diametralmente oposta um risco oferecido à mesma ordem, assim como à moral, à saúde e à pátria.

Certamente não é mera coincidência que no artigo "Adeus, Reinado", à idéia de saneamento moral²⁵ integram-se os termos "cívico-religioso-patriótico". O discurso articulado pelo autor do artigo atribuiu à pretensa "extinção do Reinado" o caráter de "grande obra de saneamento cívico-religioso-patriótico" pretendida pela Arquidiocese de Dom Cabral.

²⁵ Idéia característica das primeiras décadas do século XX, como metáfora de uma mentalidade higienista e eugenista, integrante do processo civilizador.

Tratava-se de um projeto de identidade nacional brasileira e católica que com certeza excluía tais formas de expressão popular da fé ²⁶.

A certeza expressa no artigo publicado em *O Clarão* de que não poderia haver “vigário algum que deixe de realizar o desejo de seu querido Bispo”, pode ser em certa medida colocada em dúvida frente ao conteúdo das cartas enviadas pessoalmente pelo Arcebispo D. Cabral aos freis franciscanos do Santuário de Santo Antônio de Divinópolis no final da década de 1920.

Nas correspondências de Dom Cabral, enviadas respectivamente ao Frei Rodrigo e ao Frei Hilário, é possível perceber a irritação de D. Cabral diante da continuidade dos festejos a despeito de suas proibições e diante de uma possível tolerância dos clérigos locais em relação à realização dos festejos no mês do Rosário. O descontentamento em relação à “desarmonia com a orientação” do Arcebispo, explícita na carta, é seguida da ênfase dada por D. Cabral à necessidade de se coibir a qualquer custo tais manifestações, se necessário mobilizando as autoridades policiais.

A carta do Arcebispo Dom Cabral ao Frei Rodrigo, datada de 21 de agosto de 1927, encontrada nos arquivos do Santuário de Santo Antônio em Divinópolis, nos mostra o Arcebispo cobrando explicações e providências aos franciscanos diante do que ele intitulou como um possível “desprezo” à sua autoridade, mostrando que os caminhos de tolerância para com os festejos poderiam estar abertos inclusive entre aqueles que, ao menos teoricamente, deveriam por ordem do Arcebispo atuar na repressão a eles:

Pelo correio, sem saber a procedência, recebi o programma incluso no que se dão pormenorizadamente todos os detalhes da Festa do Rosário em Divinópolis! Este programma está em flagrante e provocante desrespeito às determinações dos Srs. Arcebispos desta província eclesiástica embora ali se façam menção de confissões e (comemorações?) “aos chamados Reis, Rainhas, príncipes e princezas do Rosário”, as festas religiosas de permeio com as festas de rua, tudo isso não passa de um desfarce com que ahi se desrespeita acintosamente as determinações da autoridade eclesiástica!

Rogo a V. Rcia uma explicação se é possível encontra-la para semelhante desprezo da autoridade nesta parochia confiada ao zelo dos queridos Padres Franciscanos.

(...) tenho tentado até ao sacrifício para separar (?) o culto religioso destas extravagâncias que se não poderão mais justificar no seio de uma população culta e sinceramente religiosa. Desta a attitude não me afastarei jamais. Espero encontrar nos nossos caros vigários os dedicados cooperadores da minha acção e não os fermentadores de festas como esta em inteira desarmonia com a orientação seu humilde Prelado.

Haveremos de combinar do conjuncto de medidas para que tais abusos se não repitam e para que os nossos caros Padres Provincianos sejam apresentados como

²⁶ O terceiro artigo da década de 1920 pode ser encontrado no jornal *O Clarão*, intitulado “Aviso nº1”, de 10 de agosto de 1923. Trata-se da publicação do apontamento intitulado “Proibição à festa chamada ‘Reinado’”, encontrado no livro de “Avisos e Mandamentos” de Belo Horizonte, e que comentarei logo adiante.

modelo de acatamento e submissão ao seu obscuro arcebispo. (ACSA. Divinópolis. Carta de D. Antônio do Santos Cabral a Frei Rodrigo. 21 de agosto de 1927).

Em outra correspondência, cerca de um mês depois (23 de setembro de 1927), também encontrada no mesmo arquivo, o Arcebispo escreveu a Frei Hilário, membro da mesma congregação, a respeito da continuidade do descumprimento de suas determinações em relação à ocorrência dos festejos:

Meu caro Frei Hilário, saudações e bênção paternal. Tenho em mãos sua carta de 10 que só agora respondo.

O mês do Rosário deverá ser celebrado na matriz consoante as determinações em vigor. Ali também na Matriz deverá ser realizada a festa do Rosário. Não poderei permitir que se realize festa do Rosário na Igreja do Rosário enquanto nossa autoridade não for acatada e obedecida pelos caros filhos dahi que continuam a promover a festa do reinado!

Todos sabem os atos e devidos intuitos que nos levaram a proibir tais festas. Assim, fixo não poderemos a(?) que se promova qualquer solenidade no Rosário enquanto permanecer esta atitude desrespeitosa à nossa autoridade. Outra sim, muito (lamento?) V. Rcia. não me tenha participado o desacato às nossas determinações e haja tolerado o tal reinado.

Neste particular onero a sua consciência afim de que cesse de vez tal abusiva praxe e comunique qualquer tentativa de renovação da tal festa afim de tomar as providências junto a autoridade policial aqui. (...)

(ACSA. Divinópolis. Carta de D. Antônio do Santos Cabral a Frei Hilário. 23 de outubro de 1927).

Na primeira carta, pode-se perceber que o motivo alegado por D. Cabral partiu do fato de ter recebido em Belo Horizonte uma carta anônima com panfletos de divulgação da programação dos festejos em Divinópolis, denunciando o então “flagrante e provocante desrespeito às determinações das proibições” do Arcebispo à realização dos festejos do Reinado. É possível perceber que D. Cabral cobrava explicações sobre o que parece ter julgado ser uma espécie de “desprezo à sua autoridade” na tolerância perante tais festejos exercida na “paróquia confiada ao zelo dos queridos Padres Franciscanos.”.

É possível a partir daí conjecturar que, um dos fatores que pode naquele momento ter permitido a persistência das práticas do Reinado a despeito das proibições, encontra-se justamente na “desarmonia” dos párocos locais com as determinações hierárquicas de seu prelado. Não é à toa que D. Cabral, na carta em questão, cobrava dos párocos, que apresentassem “modelo de acatamento e submissão” ao seu entristecido arcebispo.

Já na carta escrita a Frei Hilário no mês seguinte, pode-se notar que a realização dos festejos persistia, de modo que o Arcebispo recomendava que as autoridades policiais fossem informadas e cooptadas no processo de coibição das práticas do Reinado se necessário. As determinações em vigor, ratificadas pelo Arcebispo na correspondência ao frei franciscano em

Divinópolis, estavam de acordo com as anotações do início da década de 1920 do Livro de Avisos e Mandamentos da Diocese de Belo Horizonte. A primeira delas, de 1923, é o “Aviso de nº5”, intitulado “Proibição da festa chamada ‘Reinado’”, publicado também no jornal *O Clarão* no mesmo ano, em que o Padre João Rodrigues de Oliveira, Vigário Geral, observava as determinações do então Bispo D. Cabral a respeito das práticas do Reinado e determinava os formatos desejados das celebrações do mês do Rosário:

Aos Revmos. Srs. Vigários, lembro de ordem do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de supprimir-se a festa conhecida pelo nome de reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão àquellas que o exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou por ocasião do retiro espiritual. Daquellas considerações, feitas então, resulta esta afirmação: é pensamento e desejo da autoridade Diocesana que desapareça o reinado; e que os fiéis sejam bem instruídos sobre as vantagens da utilíssima devoção do rosário.

S. Excia. Espera, pois, que os Revmos Srs. Vigários promovam aquella devoção entre os fiéis os quaes devem ser convidados uma e mais vezes para a celebração do mez do S.S. rosário. Claro é si deve dar máximo esplendor essa festividade. Convém sejam levadas em conta aquellas instruções sobre o mez de outubro as quais se encontram na Pastoral Coletiva. (AABH. Livro Avisos e Mandamentos: Aviso nº 5, “Proibição da festa chamada Reinado”. Belo Horizonte, 10 de agosto de 1923).

Outro apontamento encontrado no mesmo livro, feito pelo Secretário do Arcebispo Pe. José Medeiros Leite, em 1926, confirma que a despeito das proibições do Arcebispo, as folias e danças representadas pela persistência das práticas do Reinado continuavam sendo um grande incômodo para os rumos modernizantes aspirados por Dom Cabral frente à Arquidiocese de Belo Horizonte:

De ordem do Exmo. Vigário Geral. Mons. João Rodrigues de Oliveira, presente lembrar o aviso nº 4, editado pelo “O Horizonte” de 11 de Agosto de 1923, em que o Sr. Arcebispo Metropolitano suprimiu a festas de danças, conhecida pelo nome de reinado.

Para comprovar o acerto das autoridades espiritual eliminando taes danças, consideradas com prejuízo e erro unidas ao atos litúrgicos, basta aqui lembrar-se o conteúdo do nº 903, Tit. IV da Past. Cl. (?) dos Srs. Bispos da Prov. Merid. Do Brasil.

“Procurem os Revds. Parochos das às festividades religiosas o seu próprio caráter, eliminando os abusos, como sejam as folias, danças, etc; e impeçam o desvio das esmolas recolhidas, a título de festas, para profanidades, ou qualquer emprego alheio ao seu próprio destino”.

Renovando, portanto, o aviso, deseja o exmo. Vigário geral que os fiéis sejam bem instruídos sobre as vantagens da útil e piedosíssima devoção do santo Rosário de Maria SSma.. Isto é que se deve pregar, e não pode separar-se mais da família brasileira tradicional de solenizar-se o mez do Rosários e os dias do anno, rezando-se na Igreja ou em casa collectivamente o terço de Maria Santíssima. (AABH. Livro

Avisos e Mandamentos: Aviso nº 51 “As festas do Reinado”. Belo Horizonte, 9 de outubro de 1926).

Como se pode perceber no apontamento do Secretário do Arcebispo, outro nuance que se adiciona à problemática das restrições ao Reinado é a questão do “desvio das esmolas recolhidas”. Tal fator não deve ser subestimado, pois diante do grande desfalque econômico alegado pela Igreja nesta época a necessidade de angariar continuamente fundos para a instituição fazia das esmolas e auxílios captados através das irmandades, festas, quermesses, leilões, loterias etc. algo de suma importância. Tal preocupação é notável na Circular nº 1, de 1922, intitulada “Tributo Sagrado – apello ao clero e ao povo de Belo Horizonte”:

Determinamos, ainda, que dos auxílios angariados pelo Revmos. Vigários, comissões, Irmandades, ou associações religiosas, para construções de igrejas, capellas e outras obras pias dentro dos limites da Diocese, por meio de subscrições, kermesses, leilões, barraquinhas, ou por qualquer iniciativa, sejam reservados 10% das importâncias recebidas para obras diocesanas. Oneramos neste particular a consciência dos Revdmos. Parochos e dirigentes, a quem incumbe velar pela fiel observância do que aqui prescrevemos. (...)

Organizando de tudo uma escripta à parte, publicaremos pela imprensa, um minucioso relatório semestral. O dia 15 de agosto, festividades de Assumpção gloriosamente da Virgem Santíssima, padroeira da Diocese...

Obrigam-se-ão os Revmos. Vigários a promover annualmente, neste dia, festas, kermesses, leilões, tómbolas, etc., por meio das quaes todos possam suavemente concorrer em prol dos penosos empreendimentos do Bispado.

(AABH. Circular nº1 – “Tributo Sagrado” – apello ao clero e ao povo de Bello Horizonte. Belo Horizonte, 1922).

Como é possível perceber, a missão de “repressão ao maldito passatempo das folias” convivía paralelamente à importância das festas e quermesses, muitas vezes promovidas pelas irmandades ou pelo próprio clero oficial, no sentido de captar recursos para a Igreja. Tal debate pode se inserir no que Silvia Hunold Lara chamou de “significados cruzados das festas” (LARA, 2002). Ou seja, não se pode ignorar quem preside em cada conjuntura a organização e a realização dos festejos, o que no caso da angariação de recursos, como discuto aqui, é fundamental para a determinação de quem lucrava com as esmolas e recursos captados pelas práticas das festas. É possível que, no que se refere à realização do Reinado em Divinópolis, como sugere a carta do Arcebispo a Frei Hilário, que as esmolas destinadas ao mês do Rosário fossem canalizadas para e pelo esplendor das festas religiosas que ocorriam fora das fronteiras da Igreja, e por isso a menção ao impedimento do “desvio das esmolas recolhidas” e o interesse à coibição às danças do Reinado e aos ritos atrelados a tais práticas.

A persistência na realização dos festejos, que tanto incomodava D. Cabral pode também ser percebida não só através das correspondências pessoais remetidas aos párocos,

mas também na Carta Pastoral impressa como resultado da promulgação das determinações das Conferências Episcopais da Província Eclesiástica de Belo Horizonte, realizadas em abril de 1927, no trecho destinado aos “Reinados”:

(...)39. Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados “Reinados” ou “Congados” que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas.

40. São particularmente dignos de reprovação, quando taes reinados intervêm nas procissões ou nas funções da igreja, pretendendo até distinções litúrgicas.

41. Ainda mesmo que não se verifiquem taes abusos essas danças são indesejáveis, por que se prolongam, por tempo excessivo obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as conseqüências de costume.

(AABH. Carta Pastoral do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte. Belo Horizonte, abril de 1927).

Com base na Carta Pastoral do final da década de 1920, é possível perceber que outro fator recorrente alegado para a coibição do Reinado é a compreensão do Reinado como reduto da bebedeira e dos excessos. Tal questão foi pioneiramente abordada no livro de Élsie da Costa Girardelli, “Ternos de Congos: Atibaia” (GIRARDELLI, 1981), ao mencionar os problemas da bebida, da competição e dos conflitos entre os ternos/guardas.

Em Divinópolis, a questão da bebedeira parecia ser tão usual durante os festejos que tornou-se preocupação das próprias irmandades. O livro de tombo da Irmandade do Rosário do Bairro do Porto Velho, datado 1959, nos mostra exatamente isso. Trata-se da primeira irmandade do Rosário fundada em Divinópolis após a demolição da Igreja do Rosário no centro da cidade. O documento nos mostra que um dos deveres do Capitão-mor era justamente de observar o consumo de álcool durante os festejos religiosos “ficando obrigado a fiscalizar todas as guardas para não beber e não se embriagar”. (FIG. 9). A “questão da bebedeira” no Reinado foi evidenciada também nos relatos recolhidos pela pesquisa de Patrícia Araújo Brandão Couto junto aos reinadeiros de Bom Despacho, cidade localizada na região oeste de Minas Gerais, demonstrando que tais festejos foram sistematicamente acusados pelo catolicismo institucional de “reduto da bebedeira, da feitiçaria e práticas diabólicas” (COUTO, 2001, p.41).

Em grande parte das entrevistas de história oral realizadas na minha pesquisa, há uma condenação tácita dos “reinadeiros” ao consumo de álcool durante os festejos, justamente porque tal aspecto da prática da festa foi associado aos motivos elencados em meio àqueles que no passado teriam motivado às proibições e a má fama de tais práticas religiosas. Mesmo assim, não é incomum hoje o consumo de álcool durante os festejos pelos “festeiros”, mas trata-se de assunto muito delicado. Para alguns capitães que passam o dia inteiro entoando

cantigas com suas guardas, torna-se inevitável “queimar a garganta”, como eles mesmos dizem, para agüentar a toada das festas, cantorias, passos de dança, performances musicais e longas caminhadas nas visitas aos “festeiros”.

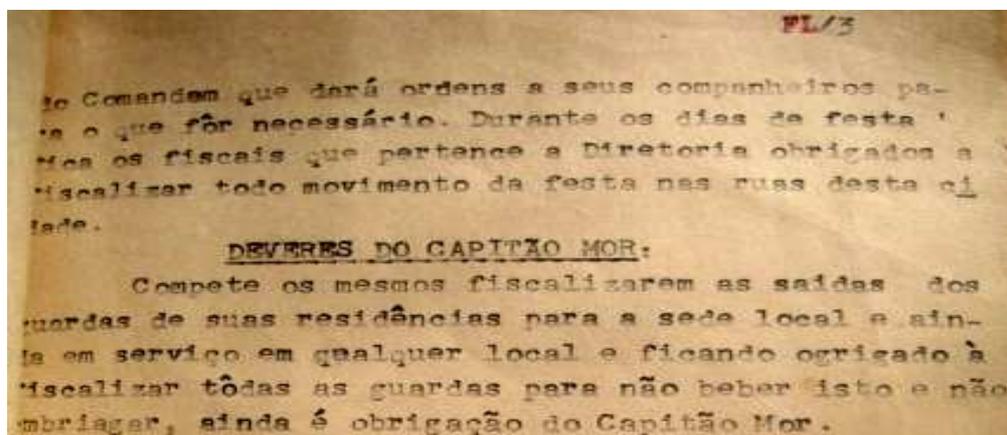


Figura 9: Apontamento sobre o consumo de álcool no Livro de Tombo da Irmandade do bairro Porto Velho (1959), fl. 03

Fonte: Acervo particular da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Porto Velho

Para o catolicismo institucional, muitas vezes não eram as dimensões religiosas dos festejos que mais pesavam na questão das proibições, mas as dimensões profanas das festas, como a bebedeira, a jogatina e até os auto-falantes, que por volta de 1941 já entravam em cena, época em que a Circular “Festas” de 1941 chamava atenção aos párocos sobre as práticas dos festejos “religiosos” de qualquer natureza:

Afim de que as festas religiosas não degenerem em pretextos para diversões perigosas, recomendamos vivamente e aos Revmos. Párocos e demais sacerdotes se esforcem por extirpar os abusos que se tem introduzido. Anedotas duvidosas, palavras chulas, chocarrões inconvenientes, etc. pelos auto-falantes; bebidas em excesso nos “bars” em derredor da igreja; enfim tudo que dispõe do espírito da Igreja deve ser abolido.

Ficam proibidas as festas religiosas com jogos a dinheiro nas praças ou em quaisquer lugares públicos ou franqueados ao povo. Recorram nessas ocasiões, os Revmos. Párocos às autoridades e, no caso de nada conseguirem, suspendam imediatamente os atos de culto, seja na sede da Paróquia, seja nas capelas.

(AABH. Circular “Festas”. Belo Horizonte, 1941).

Como tais festas religiosas promoviam frequentemente uma enorme confusão entre práticas sagradas e profanas em suas comemorações externas foram desde o período colonial fruto da preocupação de autoridades civis e religiosas preocupadas com o não-cumprimento das determinações oficiais para a realização dos festejos. Paralelamente à programação religiosa, era comum que se desenrolasse toda uma série de atrações alternativas anunciadas em programações (às vezes impressas e divulgadas) como danças, coretos, jogos, fogos de

artifício, leilões, barracas de jogos, de atrações, de comidas e de bebidas, além da também freqüente presença das músicas, danças e batuques de negros (FIG. 10 e 11). Tais movimentações promoviam uma verdadeira mistura entre o religioso e o lúdico no espaço público. Este aspecto multidimensional das festas dificultava sua compreensão, e, portanto, sua permissão, fiscalização e controle, colocando as autoridades muitas vezes em dúvida quanto a que postura adotar diante delas. Era comum que a ocorrência das festas religiosas e de seus empreendimentos (realizados pelas irmandades ou não) fossem previamente autorizadas definindo a ocupação do espaço da cidade, eventuais percursos, duração e prestação de contas.

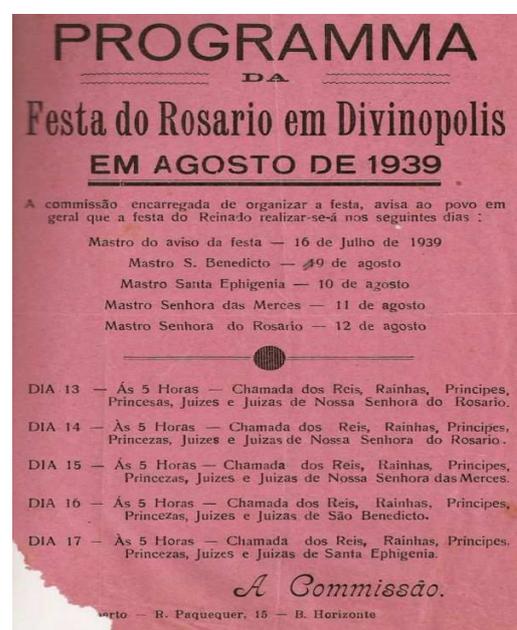


Figura 10 e 11: Programa das Festas do Rosário em Divinópolis durante a vigência da proibição do arcebispo D. Cabral (1937 e 1939)
 Fonte: ACSA. Divinópolis, M.G.

Em relação às primeiras determinações oficiais de proibição do Reinado expedidas por D. Cabral, se avançarmos cronologicamente na análise das fontes rumo às décadas de 1930 e 1940 alguns nuances podem ser adicionados ao debate em torno das estratégias de resistência e perspectivas de coerção, controle e tolerância. Os Livros de Tombo da paróquia pioneira da cidade, a paróquia do Divino Espírito, são fundamentais para se ter notícias a respeito da irmandade do Rosário e dos festejos do Reinado na cidade durante a primeira metade do século XX, uma vez que, como já foi dito, o Livro de Atas da Irmandade do Rosário de Divinópolis desapareceu após a demolição da Igreja do Rosário em 1957.

Naqueles livros foi possível verificar como as determinações do Arcebispo em relação ao Reinado eram observadas e registradas nos livros das paróquias. Tais registros são importantes, pois podem esclarecer o posicionamento pessoal dos párocos diante das determinações do Arcebispo e de como a questão das festas, da igreja e do cemitério do Rosário foram tratados oficialmente pelos párocos ao longo das décadas.

Nas anotações de 1945 no livro de Tombo II da Paróquia Divino Espírito Santo de Divinópolis, Frei Metelo contabilizava as posses da paróquia: “Pertencem à Paróquia do Divino Espírito Santo as seguintes capelas: na zona urbana a capela do Senhor Bom Jesus, a capela do Rosário, praticamente fora de uso”. No mesmo ano, após sua posse, o novo vigário, Frei Carlos Schep, continuaria nos dando notícias da Igreja do Rosário, do seu estado e da ocorrência das festas:

A capela do santo Rosário: existe ainda na cidade a capela de N. Senhora do Rosário, em estado deplorável, como também o cemitério da mesma. A capela esta sob os cuidados do Sr. José Aristides de...

Há muita coisa obscura. Faz-se ainda contra a vontade do Arcebispo o reinado: delas não sei. O tempo nos ensinará a verdade.

(ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo TII, 1945, p.22).

A observação de que duas décadas após as primeiras proibições oficiais de tais festejos ainda se fazia “contra a vontade do Arcebispo” o Reinado, pode nos dar a noção do campo aberto de possibilidades que podem ter permitido aos reinadeiros a negociação dos conflitos com a instituição católica e com as entidades civis no sentido de persistir realizando suas práticas religiosas. Ou até mesmo as possibilidades existentes no sentido burlar, ignorar, descumprir ou até se utilizar dos mecanismos legais disponíveis para seguir com o Reinado.

Os outros dois artigos da imprensa católica da primeira metade do século XX referentes ao Reinado, respectivamente das décadas de 1930 e 1940, dão a noção de como o discurso da Igreja Católica pode ter se alterado ao longo das décadas ou como a pluralidade de opiniões a respeito da realização de tais festejos poderia também ser uma realidade possível. Bem diferente dos artigos das edições de 1923 de *O Clarão*, é o tratamento dado às festas pelo artigo de 1936, localizado na *Revista de Santa Cruz* (FIG.12) em sua edição de número cinco, impressa e editada pela gráfica dos franciscanos, anexa ao Santuário de Santo Antônio. Surpreendente o artigo relata um encontro clerical anual ocorrido em Divinópolis:

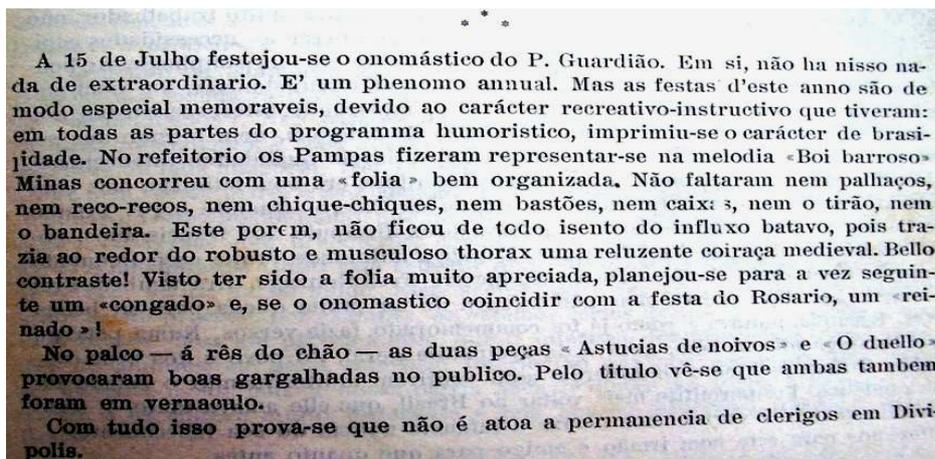


Figura 12: *Revista de Santa Cruz*. Divinópolis, ago. 1936
Fonte: BPF.Divinópolis, M.G.

Como explicar que durante a vigência das proibições dos festejos do Reinado por parte da arquidiocese de Dom Cabral, membros da diocese de Divinópolis cogitassem publicamente, para o próximo ano, a realização de um “congado” ou um “reinado”? Os recos-recos, chiques-chiques, bastões, caixas, tirão e bandeira, presentes nos números apresentados no já ocorrido encontro clerical de 1936 relatado pelo artigo são todos instrumentos e itens presentes com a mesma denominação em festas como o próprio Reinado e Congado.

Se nos artigos da década de 1920 do jornal católico *O Clarão*, o Reinado se aproximava mais de um parasita cívico-religioso e, portanto, inimigo da pátria e da Igreja, na *Revista de Santa Cruz* da segunda metade da década de 1930, tais manifestações festivas da religiosidade e cultura popular parecem ganhar uma significação positiva: ao contrário de colocar em jogo a consolidação da nacionalidade, reafirmam agora o “caráter de brasilidade” e de singularidade que a festa de cada região teria para mostrar, como os “pampas” que em visita a Divinópolis, representaram-se “na melodia do ‘Boi Barroso’”.

Na edição de número sete da mesma revista, do mês de julho de 1939, o artigo intitulado “‘Festa na Paróquia’ - Mês de Maria” continuaria levantando a sempre presente questão suscitada em torno dos limites indefinidos entre o sagrado e o profano, que caracterizavam os festejos “populares” “[...] procissão da bandeira, levantamento de mastro, foguetes, castelos de fogos de artifício. Seria difícil dizer, onde acaba a festa religiosa para virar festa simplesmente cívica”.

Para se ter uma idéia de como esta questão afligia a hierarquia católica em outras regiões do país, na mesma década de 1930, D. Antônio Mazzaroto, Bispo de Ponta Grossa (PR) criticava, em Carta Pastoral, o apelo à exterioridade e à profanação das festas que o povo intitulava “religiosas”:

De mais a mais é necessário que se compreenda que a religião não consiste em passeatas, que chamam de procissões, acompanhadas de ruidoso foguetório e de luzes artificiais. É preciso que se saiba que é uma acerba ironia e uma sacrílega irrisão querer coroar uma festa religiosa com baile e outros divertimentos profanos e perigosos, onde o homenageado é sempre o demônio (...) Uma religião que apenas se reduz a exterioridade e aparências, que só alimentam os sentidos sem penetrar a alma, não é senão farisaísmo redivivo, verberado tão severamente por Jesus, nosso Rei. (AZZI apud MONTES, 1998, p.113).

A última referência encontrada às festas do Reinado, ao menos até o fim da década de 1940, na imprensa católica divinopolitana, está no jornal *A Semana* de distribuição interna. O artigo intitulado “A pedido”, de 1943 (FIG.13) procurava esclarecer publicamente as relações existentes entre a instituição católica e as tais festas do Reinado:

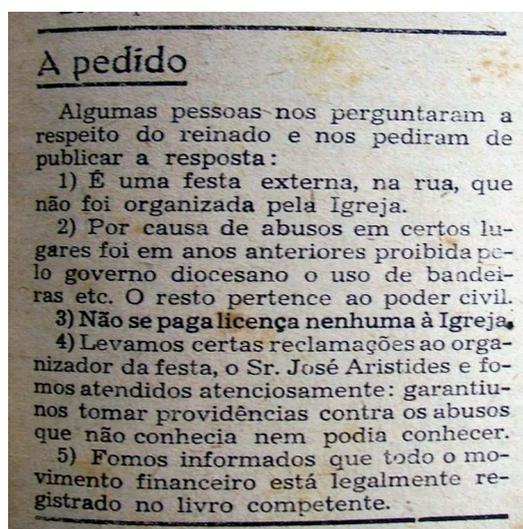


Figura 13: “A Pedido”. *Jornal Interno A Semana*. Divinópolis, 22 a 29 ago. 1943
Fonte: BPF. Divinópolis, M.G.

O jornal editado pela gráfica anexa do Santuário de Santo Antônio em Divinópolis atestava com todas as letras a inexistência de qualquer vínculo da instituição católica com as festas do Reinado. Na necessidade de expurgar manifestações religiosas populares, geralmente ligadas ao universo simbólico afro-brasileiro ou simplesmente popular, a instituição católica ia contra sua própria história: negava sua íntima participação na consolidação de festas, que como o Reinado, através das irmandades religiosas, criaram condições imprescindíveis para a reprodução e enraizamento profundo de um sistema de assimilação dos negros e mestiços na sociedade brasileira operado, sobretudo, através da vivência da religiosidade católica, resignificada sob seus próprios signos culturais.

A esta altura, a proibição que já durava quase duas décadas não se estendia, segundo alegava o próprio artigo, mais à festa em si mas apenas à utilização da iconografia católica de

Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Mercês, Santa Ifigênia e São Benedito, tradicionalmente utilizadas nos mastros do Reinado. Dissimulava-se assim a dimensão do conflito, parecendo usar um tom de “boa vizinhança” que, porém, negava qualquer relação histórica da Igreja Católica com a festa.

Duas décadas antes, *O Clarão* (1923) dizia exatamente o contrário: as festas eram atacadas em todas as suas dimensões: a comilança, a música, a jogatina, as barracas, os esmoleiros, a sensualidade etc. Um bicho de várias cabeças que se pretendia extinguir de um só golpe, sob a responsabilidade da ação direta da Igreja Católica: seja através da ação político-simbólica da imprensa católica e dos párocos, seja através da coerção direta desempenhada pela cooperação das autoridades policiais civis. Parecendo constatar talvez que duas décadas de proibição e perseguição não foram suficientes para suprimir a existência dos festejos do Reinado, o jornal *A Semana* divulgou a posição oficial do clero divinopolitano frente à polêmica das festas: restava apenas à Igreja lavar suas mãos, entregando a resolução do problema dos festejos populares ao poder civil.

Parece-me significativo a capacidade de festas religiosas populares como o Reinado, de continuarem se perpetuando a despeito da ofensiva lançada pelo catolicismo romanizado. Apesar de renegados pela instituição, isto não significava que a multiplicidade de cultos e festas que transitavam fora dos limites redefinidos pela Igreja romanizada deixasse de professar uma vivência católica de suas práticas: com certeza, muitos deles diziam-se católicos ou identificavam-se com os símbolos desta antiga tradição” (ABREU, 1999, p.325). Este argumento pode também se aplicar ao presente. Abreu nos lembra da devida atenção que deve ser dada às permanências e rupturas que envolvem tais manifestações. Se por um lado promovem a continuidade da utilização de velhos símbolos cristãos por séculos, não se pode deixar de lado os múltiplos significados que podem surgir de sua ocorrência em contextos sociais tão variados.

A pluralidade de sujeitos envolvidos na realização e desfrute das festas sempre fez delas um campo de engendramento de significados diversos e, muitas vezes, díspares, o que inclusive resultaria em posturas diversas das autoridades diante de tais eventos. Nos revezes que marcaram as relações entre autoridades e festejos religiosos, ao longo da história do Brasil, é preciso perceber que a alternância entre tolerância e repressão, legalidade e ilegalidade, está permeada por rupturas e continuidades, e assim por novos e diversos significados. Abreu também indica, como foi discutido anteriormente, que os folcloristas tiveram dificuldades de lidar com esta pluralidade de significados, protagonistas, formas e contextos, apontando para uma verdadeira tendência à generalização.

Mais do que aos folcloristas, o caráter polimorfo da festa sempre confundiu aqueles responsáveis pelo seu controle. Ao longo de nossa história muitas autoridades consideraram os festejos religiosos de acento afro e popular como um verdadeiro obstáculo à europeização de costumes. Principalmente a partir do século XIX, setores das elites engajaram-se em combater até o extermínio o que consideravam um “bárbaro costume”. Como a festa sempre foi um fenômeno plural, suas diversas manifestações também provocaram reações diferentes, dependendo de onde, como e quando acontecia, e principalmente do que nela se fazia e quem dela participava.

As pistas fundamentais que podem nos fornecer as peças-chaves para a compreensão dos fatores que para além da fé e da persistência de seus praticantes permitiram a continuidade da existência dos festejos do Reinado, mesmo diante do período de mais acirrada perseguição, estão no processo policial de 1932, desenrolado a partir do tal bilhete do Dom Cabral encaminhado ao delegado Carlos Prates (mencionado anteriormente como pontapé inicial de tal pesquisa). No tal bilhete (ANEXO A), o Arcebispo de Belo Horizonte enumerava as cidades que a despeito de suas proibições seguiam realizando o Reinado, às custas da tolerância das autoridades policiais (dentre elas Divinópolis).

O Processo da Secretaria de Interior do Estado de Minas Gerais (ANEXO B) encontrado no acervo do Arquivo Público Mineiro traz o despacho do Secretário Carlos Prates sobre a requisição do arcebispo, que diz essencialmente o seguinte:

(...)... o Sr. Arcebispo de Belo Horizonte deseja a intervenção da polícia para a proibição dos tradicionais festejos denominados “Reinado” que ainda se realizam em alguns municípios do Estado.

Entro em dúvida sobre a competência da polícia para intervir neste caso, proibindo a realização de taes festejos. Desde que dependa de prévia licença da autoridade policial e não venha perturbar a ordem e os socego público, pode ser negada essa licença?

Creio não existir, na legislação penal, dispositivo que proíba a realização de festas desta natureza e neste caso pode a autoridade exercer essa proibição? (...) (APM. Parecer da Secretaria do Interior de Minas Gerais sobre o pedido do Arcebispo Dom Cabral de proibição às Festas do Reinado. Operações policiais, Belo Horizonte, 1932).

Em seguida, Prates remeteu a questão ao parecer do chefe da Delegacia de Costumes e Jogos de Belo Horizonte, que se pôs de acordo com o seu parecer:

De pleno acordo com o auto parecer da Secção.

Em se tratando de diversão ou divertimento público, como o denominado “reinado”, festa tradicional no Brasil, à polícia incumbe exclusivamente examinar si a mesma é atentatória à moral, aos bons costumes, à ordem pública ou ofensiva o

credo, a nações amigas etc – dada a negativa, não é lícito proibir, compete-lhe antes policiar!

(...) ...trata-se de festividade de cunho mixto cívico-religiosos, promovida em via de regra, pelas primeiras pessoas do lugar e patrocinada pelas principais famílias locais. Não vejo motivo que fundamente o excesso de zelo do Sr. Arcebispo, que aliás não expressou motivos ou razões que fundamentem o seu desejo de proibição da festa em questão. (APM. Belo Horizonte. Parecer da Secretaria do Interior de Minas Gerais sobre o pedido do Arcebispo Dom Cabral de proibição às Festas do Reinado. Operações policiais, Belo Horizonte, 1932).

O parecer final de Carlos Prates acerca do pedido do Arcebispo foi o seguinte:

A vista do parecer supra, não se pode proibir a realização dos festejos determinados “Reinado” nas localidades indicadas na nota de fls;

Resolverão a diretoria e o sr. chefe de polícia sobre a conveniência de se comunicar ao Sr. Arcebispo em Carta. (APM. Belo Horizonte. Parecer da Secretaria do Interior de Minas Gerais sobre o pedido do Arcebispo Dom Cabral de proibição às Festas do Reinado. Operações policiais, Belo Horizonte, 1932).

Tal documento é de fundamental importância para o esclarecimento do grau de envolvimento das autoridades policiais no trabalho de repressão ao festejo religioso em questão. Muitos memorialistas e folcloristas chegaram a exagerar o alcance das determinações da Igreja Católica e o grau de envolvimento das forças policiais, alegando que as festas teriam cessado por anos.

Fato é que pouco sabemos. Mas com base no processo em questão, pode-se perceber que, mesmo durante um período muito mais favorável para as relações entre Igreja Católica e autoridades civis, é possível observar a recusa das autoridades em atuar no sentido da coerção dos festejos, como clamava o pedido do Arcebispo. Observamos também que de acordo com os argumentos das autoridades policiais, a recusa baseava-se tanto na falta de parâmetros legais que amparassem a requisição do Arcebispo, como na alegação de que se tratavam de festas “tradicionais do Brasil” de “cunho misto cívico-religioso” e ainda “patrocinadas pelas primeiras pessoas do lugar e pelas principais famílias locais”, demonstrando o conhecimento das autoridades acerca da natureza e da história de tais práticas.

Tais aspectos do parecer destas autoridades podem indicar mudanças nos significados atrelados aos festejos, como aquelas verificadas nos artigos da imprensa católica da década de 1930 e 1940 mencionados anteriormente, e indicam que tais manifestações consistiram (ou converteram-se) numa questão não de coerção, mas sim de controle, isto é: desde que autorizada por “prévia licença da autoridade policial” e não viesse a “perturbar a ordem e o sossego público”, era lícito que os reinadeiros saíssem com seus ternos/guardas às ruas.

Como as práticas das festas permitiam a grupos alijados a apropriação do tempo e do espaço nas cidades, era necessário a todo tempo negociar concessões ou desafiar os detentores do poder para persistir com sua realização. João José Reis notou, nos seus estudos sobre os temores acerca das festas negras na Bahia do século XIX, que sempre foi mais fácil saber o que se passava na cabeça dos que detinham o poder de denunciar, reprimir ou permitir (REIS, 2002, p. 102). Como nos lembra Reis, é mais comum vermos a história das festas negras (e de seu controle) chegar até nós pela pena dos que toleravam, criticavam ou perseguiram (policiais, religiosos, jornalistas, governantes etc.), do que através daqueles atores sociais detentores de tais práticas. Muitos acreditavam que a prática da festa era uma verdadeira ante-sala para a revoltas, outros acreditavam que serviam para diminuir as tensões sociais.

Desta forma, em sentidos opostos é preciso compreender tanto a atitude das autoridades perante tais práticas quanto como tais práticas se estruturaram diante da necessidade incessante de negociação de sua existência. Como nos lembra Reis nos seus estudos, as festas de caráter afro e/ou popular sempre dividiram aqueles que tinham poder para reprimi-las, que muitas vezes não sabiam o que fazer delas, uma vez que desconheciam como interpreta-las. O estudo das restrições ao Reinado, mesmo num contexto distinto daquele estudado por Reis (no meu caso, Minas Gerais na primeira metade do século XX), mostra continuidades notáveis em relação às posturas destinadas às festas. Apesar dos revezes que demonstram ora tolerância, ora hostilidade às práticas das festas, no geral nunca houve muito consenso a respeito de como agir diante de tais manifestações, e este padrão se repetiu em Divinópolis na primeira metade do século XX.

Outro fator indica também um outro aspecto de permanência: o direito às festas sempre foi resultado da pressão dos grupos envolvidos nas práticas delas através da negociação ou do conflito. Não raro era possível também contar com o beneplácito de algumas autoridades, civis ou religiosas, ou com o apoio de famílias e grupos sociais simpatizantes ou de alguma forma favoráveis à ocorrência de tais festejos. Analisando a questão da ocorrência das festas religiosas populares sob o viés da negociação e do conflito, a dimensão política deste objeto apresenta-se sob diversos ângulos possíveis. Nestes incontáveis revezes entre permitir ou reprimir, modelos de como lidar com as festas foram sendo desenhados pelas autoridades. Algumas autoridades mostravam-se mais dispostas a negociar, outras mostravam-se mais intransigentes.

Em contraponto, novas estratégias e táticas foram sendo estruturadas também pelos praticantes das festas para seguir com seus costumes e divertimentos: era a “arte de negociar o direito à festa” (REIS, 2002, p.133). Dentro do terreno legal os debates em torno da

ocorrência das festas religiosas populares, principalmente das de acento afro, não se limitaram à simples proibição: na verdade tolerar ou reprimir era mais uma questão de onde, quando e como as festas se realizariam. No caso dos estudos de Reis, na Bahia do século XIX, a dimensão política era ainda mais aguda, pois as posturas das autoridades perante as festas negras demonstravam na verdade formas de governar diferenciadas diante de uma sociedade escravocrata. Mesmo guardadas as devidas reservas em relação às práticas festivo-religiosas no século XX, é preciso entender que desde muito cedo na história do Brasil a existência de tais práticas esteve entrelaçada nas políticas de controle destinadas aos setores mais populares (não só negros), no pós-abolição da escravatura e período republicano adentro. Os editais de polícia, os códigos de posturas, as cartas pastorais etc. trataram em cada contexto de regulamentar os horários, os locais, os períodos, os trajetos e as prestações de conta. Para a sorte dos “festeiros”, o universo legal sempre se configurou como uma arena de luta e negociação onde também eles poderiam vencer (REIS, 2002, p.142)

Mais do que a preponderância de uma postura mais tolerante ou intolerante diante de tais práticas, os estudos de Abreu e Reis em regiões e épocas distintas mostram, em consonância com o presente estudo, que nunca se tratou de uma situação fixa e destituída de ambigüidade, mas da constatação de que nunca existiu uma unidade harmoniosa no que se refere à postura diante das práticas religioso-festivas de maior ou menor acento afro, mesmo durante um período mais avançado da República: colocando a análise dentro deste período mais estendido (partindo do século XIX) é possível perceber, em temporalidades e contextos diferentes, a notável falta de unanimidade entre aqueles que deveriam regular ou proibir tais festas.

Não era incomum a denúncia de autoridades policiais que pareciam fazer “vista grossa” diante de tais práticas (como mencionado no bilhete de D. Cabral à Secretaria de Interior do Estado de Minas Gerais). Também não era incomum a tolerância de autoridades eclesiásticas que desacreditavam da necessidade de proibir ou reprimir tais práticas (como o caso apurado na correspondência clerical de D. Cabral aos frades franciscanos em Divinópolis). Por isso, tais festas eram às vezes promovidas, outras vezes toleradas, ou ainda reprimidas, de acordo com as circunstâncias e com a política de controle social adotada pelas autoridades da época ou do local (REIS, 2002, p.132).

Comparando também os argumentos que motivaram discursos proibitivos nestes contextos distintos, pode-se perceber fatores notáveis em comum: a festa trazia a desordem à cidade, associando-se à bebedeira, às brigas, ao crime, à perturbação da paz, à licenciosidade, ferindo a moralidade das famílias mais respeitáveis do lugar e a possibilidade de europeização

dos costumes no Brasil. Era comum que as autoridades ou representantes dos grupos letrados expressassem seu posicionamento diante de tais festas, como mencionam Abreu e Reis em suas pesquisas. Como vimos, no caso do presente estudo, a imprensa católica ou leiga foi fundamental para o esclarecimento do posicionamento da Igreja Católica e da sociedade local diante da ocorrência das festas e religiosidades associadas aos negros e aos setores populares da população. Estes e outros indícios nos permitem notar que a história das festas religiosas populares adentraria o século XX revelando a continuidade daquela tensão inerente à continuidade da existência de tais práticas situada entre a tolerância e a repressão.

Até este momento privilegiou-se a produção de significados e memórias em torno dos conflitos envolvendo as práticas das festas do Reinado sob as perspectivas de outros atores sociais, que não aqueles diretamente envolvidos na produção direta delas, concentrando a abordagem na análise de fontes documentais escritas, produzidas sob uma perspectiva, digamos de forma bem grosseira, “oficial”. Tais fontes são sem dúvida fundamentais para o entendimento dos motivos que levaram as autoridades civis ou religiosas a reprimir, controlar ou até mesmo tolerar tais festejos religiosos.

O próximo passo essencial é dar voz aos próprios atores sociais envolvidos nas festas, percebendo e problematizando suas significações e representações dos festejos, incluindo a construção de suas memórias e identidades e a percepção dos conflitos existentes em torno da realização do Reinado. Para tal empreitada é fundamental o uso dos referenciais teórico-metodológicos da *História Oral*.

3.3 “Dá licença Seu Vigário, que agora eu vou cantar”²⁷: Os reinadeiros contam a própria história

A História Oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a história em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas e conceituais. Neste sentido, os procedimentos da História Oral na abordagem da memória e da narrativa são importantes, pois trazem em si um duplo ensinamento – sobre a época enfocada pelo tema do trabalho e pelo depoimento, e sobre a época na qual o

²⁷ Menção ao trecho de canção entoada nas festas do Reinado em Divinópolis, M.G.

depoimento foi produzido – entrecruzando diversas temporalidades. A relação entre múltiplas temporalidades se configuraria num dos principais desafios da História Oral, uma vez que nos relatos coletados pelas entrevistas “fala-se em um tempo sobre outro tempo” Nesta perspectiva fazer a História Oral é ter a consciência de que se empreende uma reconstrução do passado a partir de uma representação do presente. As memórias dos entrevistados trazidas à tona ultrapassam o tempo da vida individual, encontrando-se com o tempo da História e, portanto, da coletividade (dos grupos sociais em questão, da sociedade onde tais indivíduos se inserem, assim como do país) (DELGADO, 2006, p18).

Estruturada sobre o *método qualitativo*, a História Oral está, sobretudo, pautada na singularidade dos eventos e fenômenos analisados e na não-compatibilidade com as generalizações. Sua utilização, como lembra Delgado, situa-se no terreno da contra-generalização, contribuindo para relativizar os conceitos e pressupostos que tendem a universalizar e generalizar as experiências humanas. Na perspectiva da História Oral a memória é a base para a construção de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas, trabalhando na atualização contínua do tempo passado e atribuindo a ele significados diversos. A memória na perspectiva do esforço voluntário de *rememoração* constitui-se em fundamento de processos identitários individuais e coletivos, verificáveis através do afloramento de lembranças, elaboração de representações e afirmação de identidades. Desta forma, a metodologia da História Oral tem por pressuposto a relação íntima existente entre história, memória e identidade.

Por fim, é imprescindível observar que há quase sempre um entrelaçamento entre o espaço (e a produção do espaço) e a memória. O tempo e o espaço são suportes do ser humano no mundo, fundamentais na composição da identidade dos indivíduos e dos grupos. Sendo assim, história, memória, identidade e espaço caminham juntos, muitas vezes, sob uma relação tensa de busca de apropriação e reconstrução da memória pela história (DELGADO, 2006, p.31). A memória tem no tempo e no espaço seus “antídotos anti-esquecimento”: no processo de construção das memórias, identidades e reconhecimentos, indivíduos e grupos sociais criam marcos temporais e espaciais que se constituem em referências objetivas para as lembranças. A criação de representações associadas a momentos e espaços constrói “lugares da memória”, que segundo Nora, são a materialização dos esforços das coletividades para não se perderem no esquecimento nem no eterno presente (NORA *apud* DELGADO, 2006, P.40).

Desta forma, se acreditarmos como Simmel (1987) que juntamente ao fenômeno de urbanização do mundo novas formas de sociabilidade vão sendo engendradas, e que a vida nas cidades produz verdadeiras transformações na subjetividade dos indivíduos (ou seja, na

sua “vida mental”), então é preciso considerar que daí surgem novas relações entre memória, história, identidade e espaço, motivadas por novas formas de sociabilidade engendradas no contexto urbano.

A abordagem e análise de tais fontes deram-se dentro das perspectivas, métodos e objetivos da *análise do discurso*. A metodologia da *análise do discurso* compreende que a linguagem e as representações ocupam um lugar crucial no processo de construção das realidades sociais e das relações de poder implicadas nelas.

Segundo Iñiguez, a análise crítica do discurso presume que o discurso não só está determinado pelas instituições e estruturas sociais, mas que também é parte constitutiva delas, de modo que “o discurso constrói o social”. A *análise crítica do discurso* é de fundamental importância, pois dá ênfase ao estudo daquelas ações sociais postas em prática pela ação substantiva do discurso, como o abuso de poder, a dominação, o controle social, as desigualdades sociais ou a marginalização e a exclusão social (IÑIGUEZ, 2005, p.119). Nesta perspectiva o discurso é acima de tudo concebido como *prática social*, e não como mera “representação” ou reflexo dos processos sociais.

Em suma, de acordo com Bourdieu, compreender a ação discursiva implica em perceber que a linguagem cotidiana organiza-se em diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, empregadas na luta simbólica de todos os dias. Assim como os grandes rituais coletivos de nomeação e os enfrentamentos de visões e previsões da luta propriamente política, “encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social”(BOURDIEU, 1996, p.82-83). Em meio à luta para a imposição da visão legítima, os agentes institucionais detêm um poder proporcional ao seu capital simbólico, de se impor como se estivessem impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, de modo que, segundo Bourdieu, é o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum. Verificar a eficácia (ou o fracasso) destas práticas discursivas sobre as realidades nas quais pretendem incidir implica, de acordo com Bourdieu, em compreender que o efeito suscitado ou o poder dos discursos residem efetivamente nas condições institucionais de sua produção e sua recepção.

Desta forma, é necessário destacar na pesquisa, tanto documental como de História Oral, os aspectos da perseguição simbólica: como e por quais meios operam e surtem efeitos, a quais repertórios simbólicos fazem menção e como se apropriam deles resignificando-os. O objetivo, portanto, é mostrar como a ação simbólica é efetiva, entendendo como o discurso de desqualificação da “religiosidade popular” se transmutou em intervenções diretas sobre os

festejos, ou de que forma encontraram ressonância dentre o clero institucional, entre os agentes leigos responsáveis pela realização dos festejos e dentre a população da localidade. Por este meio é possível entender como se dava a atuação direta da Arquidiocese ou do poder civil junto aos grupos responsáveis pela realização do Reinado, notando a relação entre a ação e o discurso: conformidades, contradições, espaços possíveis entre as normas e as práticas etc. Trata-se de, partir da concretude do discurso, entender a ação simbólica como algo real, efetivada através da repetição exaustiva em cultos, nos jornais, nas cartas pastorais, em festividades oficiais etc., mas passível de contradições.

De modo geral as entrevistas demonstraram e ofereceram detalhes sobre o histórico conflituoso que envolveu a realização do Reinado no município, desde a primeira metade do século XX até os dias de hoje. Por meio delas foi possível perceber através de que meios tentou-se desencorajar a realização dos festejos e de como foi possível também traçar estratégias e táticas que proporcionaram aos festeiros a possibilidade de permanecer realizando os festejos, através de meios legais e de espaços de liberdade construídos, ou burlando as normas em jogo. Além de memórias sobre este período mais recuado de realização dos festejos, as entrevistas foram também de suma importância para a compreensão da reaproximação entre a Igreja Católica e a realização dos festejos do Reinado e da nova relação que se desenha entre as instituições políticas e a sociedade local em relação à ocorrência anual dos festejos nas últimas quatro décadas.

Na pesquisa de *História Oral Temática* ouvi uma série de anciões ainda envolvidos nas práticas dos festejos na cidade quanto ao hábito de se procurar as autoridades policiais para que se tirasse a devida licença para sair com os ternos/guardas à rua. Consoante ao parecer da Secretaria de Interior do Estado de Minas Gerais, o relato dos “reinadeiros” confirmou que tal hábito parece ser quase ou tão antigo quanto as primeiras menções às proibições do Arcebispo Dom Cabral. Tal informação abre todo um outro campo de possibilidades de estratégias dos festeiros no sentido de seguir realizando o Reinado utilizando-se do apadrinhamento de autoridades políticas, policiais, simpatizantes das elites letradas, advogados etc.

Antigamente padre não fazia parte dessa festa, festa do Reinado. Agora de uns tempo pra cá é que entrou padre, entrou vereador, entrou tudo quanto é... Porque a festa antiga, do meu tempo de mais nova, eles até falava que era festa dos negro, né? Quase que era só gente preto que mexia com Reinado. Então era uma coisa meia... Não tinha missa, não tinha nada em festa de Reinado. (...) Eles tratava que nós reinadeiro era feiticeiro. Então que era macumbeiro. Reinadeiro era macumbeiro. Antigamente, inclusive, tinha mesmo certas coisas, que aqui mesmo tinha, né? Mas agora hoje não. Agora o povo tudo é novo, não sabe nada disso, isso era os véio antigo que sabia, né?

Os novo hoje brinca é por ver os outro brincar. Mas aqui era tão perigoso nesse Divinópolis, que se uma guarda chegasse numa mesa pra tomar um café capitão de outra guarda viesse pra mesa, o capitão daquela guarda já levantava da mesa, já ficava cismado. ... Intriga! De um capitão com outro. (Dona Tereza Maria de Jesus, entrevista realizada em 12/05/2008).

Como pode-se perceber novas problemáticas cercam a existência e as práticas do Reinado em Divinópolis: tendo tornado-se símbolo da cultura da região e do município, consagrado como patrimônio cultural desde a popularização do movimento folclórico a partir da década de 1970, o Reinado é permeado hoje, volta e meia, pela subvenção política e, porque não dizer, até mesmo, eleitoreira. É o que se pode perceber no relato acima de Dona Tereza, 72 anos, Capitã de Moçambique do Bairro Itai, assim como numa série de outros relatos colhidos. Além disso, outro argumento recorrente nas falas dos “reinadeiros” como justificativa para “má fama” dos festejos é a centralidade da questão racial e da aproximação simbólica atribuída ao Reinado (mesmo que sumamente católico) em relação aos cultos “ocultos” como a macumba, o candomblé e a umbanda. A questão antes mencionada dos conflitos e da competitividade entre os ternos/guardas, associado à bebedeira, também se fez presente nos relatos de Dona Tereza e de outros festeiros. Tais aspectos são encontrados nas fontes oficiais do período mais recuado da pesquisa (1920) compondo aqueles argumentos que justificavam, dentre as autoridades, as medidas necessárias de coerção e controle.

As questões da captação de esmolas, da requisição de autorizações e das estratégias adotadas para se sair às ruas estão presentes na fala de diversos “festeiros”, como a de Dona Lourdes Teixeira, 56 anos, Capitã de Moçambique da Irmandade do Bairro Niterói:

(...) ... fazer gira de esmola antes, na época, tinha que ter, tinha que levar aquele papel, porque se a polícia te parasse você tinha que mostrar que você tava autorizado. Então era lei, né? É uma coisa que você tava procurando saber, né? Então pra gente passar, eu lembro assim que quando a gente vinha do Porto Velho, ou do centro, então aqui a Igreja do Bom Jesus a gente não passava na frente dela não. A gente passava atrás da Igreja e parava de bater as caixas dois quarteirões antes. Você não poderia passar de espécie alguma. Agora se eu bater caixa, se quiser ir batendo caixa até no fim do mundo eu vou. Mas antigamente não. Meu pai já chegava dois quarteirão antes ele já avisava pra todo mundo: “não pode passar perto da Igreja”. Então tinha de parar as caixas, depois que passasse a Igreja mais dois quarteirões que começaria de novo. (Dona Maria de Lourdes Teixeira da Silva, entrevista realizada em 30/04/2008).

A prática de se parar o batido dos tambores ao passar na frente das Igrejas, ou até de passar pelo quarteirão de trás, é estratégia recorrente nas narrativas dos entrevistados, e mais do que uma tática para a evitação do conflito, toma muitas vezes a conotação de uma atitude de respeito e de reconhecimento dos próprios “reinadeiros” das condições impostas pelos

párocos locais para realização das festas. Passagem semelhante pode ser observada no relato do Capitão de Moçambique do Bairro Vila Romana, Seu Vicente Ferreira:

Há 30 anos pra cá, eu avalio que melhorou tanto, porque eu lembro bem quando nós passava perto de uma igreja, precisava de parar os instrumento se a igreja mesmo tivesse fechada, parava porque o reinadeiro não tinha o direito de entrar dentro da igreja, porque ele não era aceito, né?, era rejeitado mesmo. Então quantas das vezes, e isso eu tô dizendo pra você quando eu tinha lá meus 10 ano, 11 ano, ou muito mais do que isso, mas eu tô dizendo é lá por onde a gente passou, lá por Bom Despacho e outras cidades, então a gente passava, a igreja tava fechada, meu pai mesmo que era o capitão falava... as vezes se tivesse fechada, se tivesse aberta aí que era mais ainda, né? : “Ó, respeito.” A gente passava caladinho, não podia nem fazer rugido nenhum: passava. Porque não aceitava, né? E assim veio por muito tempo. Aqui dentro de Divinópolis mesmo, a gente aqui, quantas das vezes que a gente não tinha o direito de passar perto da igreja do Senhor Bom Jesus. Então, pra passar meu tio falava, que era o Seu Vicente, né? : “Ó, quietinho!”. (...)E o pessoal, eu acho que eles levava a festa de Nossa Senhora do Rosário pro outro lado, pro lado de uma maldade. Fazia muitas maldade: aquela macumbaria, aquelas coisa que... né? Que eles fazia...(Seu Vicente Ferreira, entrevistas realizada em 16/05/2008).

Em muitas entrevistas foram recorrentes as menções sobre este entrecruzamento do Reinado com outras práticas religiosas associadas à magia, à feitiçaria ou ao “negro”, como o candomblé, a macumba ou a umbanda. O relato da Rainha de Congo da Irmandade do Bairro Espírito Santo, Dona Rute Eufrásio, 79 anos, também não destoou muito quanto aos relatos já citados, que mencionaram a fama de “feitiçaria” atribuída ao Reinado como um dos principais fatores que justificava a perseguição a tais ritos:

Que o Reinadeiro é macumbeiro. Reinadeiro faz feitiçaria. Antigamente a gente ouvia contar os caso mesmo, que os capitão sabia com amarrar um terno, pra ele não sair do lugar, pra ele não dançar. Quando a polícia dava em cima, brigavam. Aquele mais sabido virava uma moita de mato, a polícia não achava. Isso é coisa de outras épocas, outros séculos. A gente via sempre os antigo da gente contando essas história. Mas o povo antigamente acreditava nisso sim! Não sei se era por ignorância, atraso, mentalidade fraca, sei lá. Os antigos acreditava nisso. Por exemplo, ali mesmo em Cajuru, não tem tanto tempo assim não: Tinha uma festa, uma guarda lá ia atravessando aquela ponte pra ir lá pro alto perto do cemitério, e eles tava na frente atravessando a ponte, e outra mais atrás; que a de trás fez um trabalho no meio da rua que deu uma chuva de marimbondo, rs... Eu acho que com estes boatos, a Igreja Católica ripava, mas ripava pesado! Não aceitava reinadeiro de jeito nenhum. O que eles acusavam era isso: era beberreira, era feitiçaria, o que eles acusavam era isso. E, a Igreja Católica pelo fato de acusarem de feitiçaria, os padres não aceitava. (...) Mas só pra você ver que fazia festa do Rosário, mas só nos canto, nos recanto. Lá no centro não atravessava. Não precisava pensar que ia lá na delegacia que ia pedir o delegado lá um... uma liberação pra andar na rua fazendo festa, não dava não. Não conseguia mesmo, de jeito nenhum. (...) Além dessa exigência que a sociedade fazia, de condenar o Reinado, era mesmo aquela mania de que era “festa de negro”, era “festa de cachaceiro”, “festa de pobre”. Tanto que as vezes gente até por brincadeira, sem intenção de magoar: “Não, Reinado é coisa de negro”. Por cause de que? Por causa dos escravos, né? A lenda veio, do Reinado, partiu deles. Dos escravos, né? (Dona Rute Eufrásio da Silva, entrevista realizada em 26/07/2008).

De acordo com o que foi relatado nas diversas entrevistas, muitas vezes o que estava em jogo na obtenção da licença para as festas era a utilização do espaço do centro da cidade, fosse para a instalação de barraquinhas, fosse para o trânsito das guardas. Mesmo que não autorizadas, uma estratégia recorrente foi a realização das festas sem autorização nos respectivos bairros das irmandades e guardas, contando com a colaboração dos vizinhos, devido à intensa “zuada” dos tambores. O barulho dos tambores sempre esteve entre as principais queixas que motivaram (e motivam) as reclamações acerca do Reinado. Mesmo que sem autorização e transitando pelas “beiradas” da cidade, era impossível não ouvir de longe o ressoar dos tambores, de forma que a possibilidade dos festejos passarem despercebidos, mesmo quando realizado nas periferias, era quase nula:

O barulho. O barulho, que ia até tarde, que ali podia junta muita bagunça, muita cachaçada, que festa de Reinado era só cachaça, tinha mesmo um complô com os Reinadeiro e que melhorou muito. E o reinadeiro faz festa com feitiçaria e cachaçada. Quando acabava a festa morria um, dois, três ... Aí ele não falava que era de doença material não. Que era feitiço de outras guarda, que outros capitão jogou em cima do outro e a cachaçada que beberam na festa. Então Reinado não passava ali no centro da cidade não. Saía daqui, por exemplo, ia pro Niterói. Saía do Niterói vinha pra lado de cá. Campo da Mina, sabe... (Dona Rute Eufrásio da Silva, entrevista realizada em 26/07/2008).

No caso da Irmandade do Rosário de Divinópolis, talvez a atuação do Capitão de Moçambique e presidente da Irmandade desde o início dos anos 1930, José Aristides Salles, justificasse sua fama de feiticeiro temido. O Sr. Vicente Rodrigues, 83 anos, que trabalhou como escrivão da irmandade durante a década de 1950, apesar de desconhecer se José Aristides fazia algum tipo de “atendimento” aberto ao público na antiga Casa do Rosário, relatou que acabou indo trabalhar como escrivão da irmandade e na guarda de moçambique de José Aristides como pagamento de um favor de cura com “compressa de ervas” de um problema que teve no pé

Eu arrumei um negócio no pé, fiz uma cirurgia o negócio não fechou não, ficou apodrecendo assim, e ele me curou com emplastro de couve: banho de couve e emplastro de couve. Curou que ficou limpo. Então eu era muito amigado com ele... (...). Inclusive ele dançava de vez em quando. E eu fiz parte ... então eu prometi pra Nossa senhora do Rosário que se curasse aquele negócio no meu pé eu fazia parte do Reinado durante 3 anos.(Seu Vicente Rodrigues, entrevista realizada em 12/06/2008).

Além de respeitado por sua fama de feiticeiro, o presidente da antiga Irmandade do Rosário, José Aristides parecia ser também uma pessoa muito bem relacionada politicamente. Ao longo de algumas das entrevistas realizadas, como a de Seu Vicente Rodrigues, surgiu a

história do tal “documento timbrado do Palácio da Liberdade”, presente nos trabalhos de alguns folcloristas e memorialistas locais. Segundo conta a história, José Aristides Salles teria crescido como agregado da família Valadares, e fez valer de suas relações com o interventor do Estado de Minas Gerais durante o governo Vargas, Benedito Valadares, para conseguir um documento que o permitiria, sobre quaisquer circunstâncias, prosseguir com as festas caso fosse abordado pelas autoridades eclesiais e policiais. Como já foi mencionado anteriormente, não existe prova da existência de fato de tal documento. Mas Seu Vicente Rodrigues afirma tê-lo visto, alegando sua real existência:

O D. Antônio dos Santos Cabral perseguiu a religião. Até a polícia prendia se ele mandasse. Então o Zé Aristides conseguiu com o Benedito Valadares que era o interventor de Belo Horizonte na ditadura Vargas, né, uma carta de autorização. Cheguei a ver....“Se a polícia molestar ocês cê apresenta a carta do governador”, porque o Zé Aristides era muito amigo do governador, do Benedito Valadares. (Seu Vicente Rodrigues, entrevista realizada em 12/06/2008).

Em seus relatos, o antigo escrivão da Irmandade do Rosário, Seu Vicente Rodrigues, mencionou que mesmo que o clero local (representado pelos franciscanos) não se dispusesse a participar diretamente dos festejos ou a abrir as portas das Igrejas para eles, seguindo as subscrições do arcebispo, muitos deles eram simpáticos ao Reinado. Tal informação é consoante com as cartas analisadas anteriormente, onde D. Cabral “ralhava” com os freis franciscanos devido a suposta tolerância ao Reinado praticada por eles. Segundo Seu Vicente Rodrigues:

Então passava lá, olhava, depois seguia, ia embora. Eu vi diversas vezes, sabe? O Frei Rodrigo, o Frei Hilário, o Frei Rafael, era novo e gostava: passava, olhava e ficava rindo. (...) Porque os franciscanos não intervinha, não falava nada, não pronunciava nada: nem bem, nem mal. E os ternos desfilava a cidade inteirinha, com fogos. No dia 15 de agosto tinha banda de música, tinha procissão. (Seu Vicente Rodrigues, entrevista realizada em 12/06/2008).

Embora alguns relatos afirmem categoricamente que o trânsito das guardas/ternos do Reinado pelo centro da cidade era expressamente proibido, a passagem da entrevista de Seu Vicente Rodrigues que afirma que durante alguns períodos os festeiros transitavam pela cidade sem restrições, mesmo durante a vigência das proibições de D. Cabral, não parece ser mera invenção. Tal afirmação pode ser, em parte, confirmada pelas fotografias tiradas pelo comerciante e fotógrafo libanês radicado em Divinópolis, Halim Souki. Souki foi um dos poucos membros da elite local da época a se interessar pelo registro fotográfico das festas do Reinado, durante finais da década de 1920 e início de 1930, quando tais festejos religiosos

ainda eram considerados como mera crendice de pobres e negros. Através das fotografias deixadas por Souki (FIG. 14-22), é possível ter provas concretas que mesmo durante a vigência das proibições de D. Cabral, as guardas/ternos do Reinado conseguiram transitar pelo centro da cidade.



Figura 14: Guarda/Terno do Reinado atravessando a ponte que une o bairro Niterói ao centro, Divinópolis, M.G. (1929)

Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figura 15: Guarda/ Terno do Reinado, esquina da Av. 1º de junho com R. Goiás, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)

Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figura 16: Guarda/Terno de Marinheiros, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figura 17: Guarda/ Terno de Congo, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.

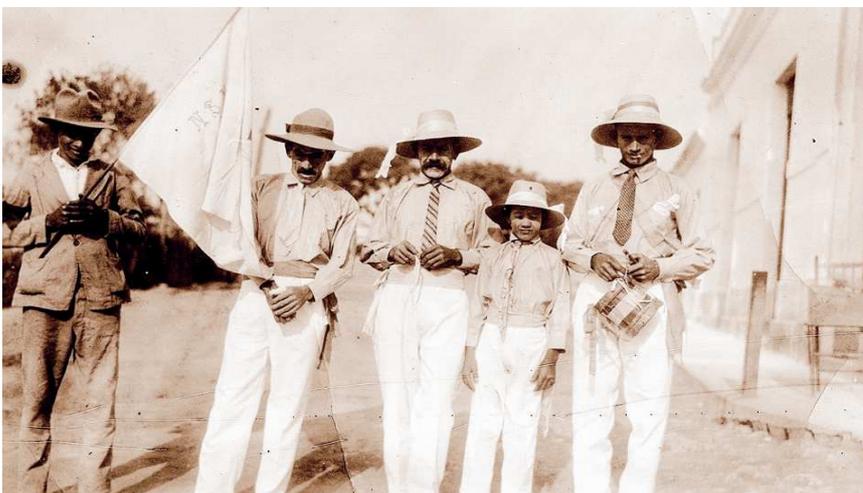


Figura 18: Reinadeiros, Divinópolis (aprox. 1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figura 19: Guarda/ Terno de Congo, Divinópolis, M.G. (aprox.1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figuras 20 e 21: Cortejos de guardas/ternos do Reinado circulando pela cidade, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.



Figura 22: Cortejo do Reinado com várias guardas/ternos, Divinópolis, M.G. (aprox. 1929)
Fonte: MHD, Acervo “Halim Souki – 100 anos”. Divinópolis, M.G.

Na entrevista feita por Erivelta Duarte e Frei Leonardo Lucas Pereira com Dona Maria Altina, 93 anos, que trabalhou como empregada na Casa do Rosário, onde José Aristides e as guardas de fora ficavam hospedadas no período das festas, também foi possível constatar, como em outros relatos, que José Aristides fazia atendimentos, realizando benzeduras e praticando ritos, associados por alguns entrevistados à macumba, ao candomblé ou à umbanda. Segundo Dona Maria Altina, além da influência política ²⁸, Zé Aristides era respeitado e até temido por sua fama de “feiticeiro”:

Eu tinha um medo dele! Não, que isso! (...) Ele tinha força de todo jeito. Se ele tinha raiva de você, ele oiava bem assim, a pessoa caía. Eu tinha um medo dele! Não, que isso! (...)Benzia. Tinha uma oração forte.(...) Ele era muito perigoso viu!?! (Dona Maria Altina, entrevista realizada em 01/05/2008).

É importante observar que muitos reinadeiros fizeram questão de salientar que se realmente o entrecruzamento entre o Reinado e a “feitiçaria” ocorria devido às práticas dos antigos capitães e festeiros, hoje em dia tal confusão é reprovada, como que se afastando das práticas “ocultas”, o Reinado ganhasse prestígio junto ao catolicismo, mesmo que daquele classificado como “popular”. O recolhimento no seio da Igreja sob o formato das Missas Congas mostrou exatamente este movimento, presente também nas falas dos reinadeiros. É importante ressaltar que também é um forte denominador comum nas entrevistas o argumento de que as eventuais “proibições” estavam intimamente ligadas à reprovação das práticas de feitiçaria, realizadas por alguns festeiros dentro dos festejos do Reinado.

O único relato colhido do qual consta a ocorrência de uma abordagem policial na saída de uma guarda à rua foi narrado pelo Capitão de Congo do Bairro Alto São Vicente, Seu Antônio Marçal Júnior, mais conhecido como “Capitão Barroso”:

Quando eu dançava ali na Casa do Rosário, lá ia no Catalão buscar um reino de coroa. Ia passar na porta do Santuário, aqui no centro, chegava uns 100 metro, 50 metro, parava: ‘Não bate não’. Nós passou na porta, quando chegou na Igreja, mais meio quarteirão, começou de novo. Passamo um cadinho, chegou um jipe. Aqui tinha um jipe, a condução da polícia da época aqui era um jipe de capota rasgada (...) Parou, e acenou pra mim parar, pra nós parar. Eu Parei. Parei, ele chegou perto de mim: ‘Polícia mandou, lá da Igreja...’. ‘Fala quem foi?...’. (...) ‘Onde que ocês vão?’. ‘Nós vamos buscar um reino lá no Catalão’. ‘Ah, mas cêis num pode sair pra rua assim’. Falei: ‘Pode, podemos sair...’. (...) De dia, depois do almoço. Aí ele: ‘Cêis não tem orde de sair pra rua’. ‘Nós tem, nós tem sim senhor. De quem é que ocê quer a orde?’. Falei com ele: ‘De quem é que ocê quer a orde?’. De quem é que ocê quer a orde?’. Falei com ele foi assim: ‘De quem é? ... a orde?. Exige de mim que eu vou vê se eu tenho pra te dar’. Ele falou pra

²⁸ É recorrente na fala de muitos entrevistados e nas obras dos memorialistas de que parte do prestígio de José Aristides Salles vinha de suas relação como “agregado” de Benedito Valadares.

mim assim: 'Do delegado'. Falei assim: 'Ha ha, ó, táqui, lê aí, enxerga bem aí, ocê tá mentindo, ocê é um covarde, ninguém mandou ocês aqui não'.

(...) No dia que começava a levantar o Reinado, as bandeiras, chamava nós lá, a dirigência das guarda, pegava licença pra mim. Ia na delegacia e tirava. Desde o começo. (Capitão Antônio Marçal Júnior, entrevistas realizada em 08/05/2008).

Pode-se perceber na abordagem policial narrada pelo Capitão Barroso, que a intenção policial de impedimento de saída guarda de Reinado mostrou-se frustrada diante da posse da licença. O que concorre com o parecer do Secretario de Interior de Minas Gerais e do Delegado de Jogos e Costumes (Anexo B) no processo desencadeado pelo pedido do Arcebispo D. Cabral de repressão ao Reinado, quando se alegou que nada se poderia fazer desde que os festeiros portassem documento-comprovante da prévia autorização concedida pelas autoridades policiais locais. Capitão Barroso, hoje com 82 anos e mais de 60 anos frente à liderança de sua Guarda de Congo, a “Verde e Amarelo”, confirmou que o hábito de tirar a licença para se sair com as festas à rua já era um procedimento comum desempenhado desde as primeiras décadas do século XX.

Tal relato é recorrente também nas entrevistas com outros reinadeiros e talvez indique que os conflitos em torno das práticas do Reinado envolveram mais do que a simples coerção, mas inclusive o controle e a negociação, exemplificados na internalização do próprio hábito de buscar as autoridades policiais no intuito de legitimar e normalizar a saída dos festejos às ruas da cidade, minimizando a chance de tumultos, problemas com o trânsito, barulho fora de hora, batuques, bebedeiras, brigas etc.

Tais fatores multidimensionais que, de acordo com os relatos, compunham a série de justificativas às proibições ao Reinado, procedem quanto àquelas relatadas anteriormente nas fontes escritas. A busca da autorização para a realização dos festejos, garantia que as festas transitassem (ao menos teoricamente) dentro dos contornos delineados pelas autoridades. No entanto, mesmo que importantes, tais respostas não dão conta de outros fatores inerentes às práticas do Reinado, também levantados como cruciais para a perseguição aos festejos de Nossa Senhora do Rosário: suas dimensões místicas, comunitárias, devocionais e negras.

3.4 Das proibições de D. Cabral à Missa Conga – “Um golpe de morte às danças do Reinado”²⁹?

As relações entre catolicismo institucional, poder republicano e “religiosidades populares” se desenharam e se transformaram ao longo da primeira metade do século XX, e é necessário buscar compreender melhor de que forma o panorama atual de ocorrência dos Reinados e seus novos significados guardam relações com os conflitos que cercaram a história da realização de tais festas em Divinópolis até o seu re-acolhimento no seio do esforço ecumênico da Igreja Católica, representado através da *Missa Conga*, nos fins da década de 1970. Tal histórico deixou marcas profundas nas formas como as festas se apropriaram do espaço da cidade e nos diversos formatos, memórias e significados tecidos em torno do panorama contemporâneo de realização dos Reinados no município.

Desde meados do século XIX e durante boa parte do XX, a Igreja Católica e o Regime Republicano no Brasil continuaram tendo que administrar um velho dilema que se referia à tolerância às religiosidades e festas “populares”. No caso da instituição católica uma reprovação radical e completa de tais manifestações concorreria para um enfraquecimento do catolicismo como um todo, na segunda metade do século XX. Como bem coloca Martha Abreu, não foi um dilema fácil de se equacionar este destinado à Igreja Católica no Brasil, que “seguindo as diretrizes de uma autoridade estrangeira, procurava legitimar-se nacionalmente, fundindo o catolicismo com a própria identidade brasileira.”(ABREU, 1999, p.314).

Segundo Martha Abreu, que estudou as Festas do Divino no Rio de Janeiro a partir de 1830, procurando vislumbrar a dinâmica e os limites do controle político-religioso sobre tais festejos, é preciso atentar às possibilidades de barganha da continuidade e recriação de costumes. Ao estudar o crescimento de uma política de controle das festas e manifestações populares, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, exercida pelas autoridades municipais do Rio de Janeiro, Abreu verificou que esta polícia nunca teria se tornado ampla, geral, irrestrita e definitiva, de forma que em meio às perspectivas de controle abriam-se caminhos de tolerância e defesa de certas “tradições”. Além disso, a pesquisadora nos lembra, ainda em boa hora, que “tolerar ou reprimir” para algumas autoridades dependia, sobretudo, do contexto. O “estilo pessoal” de cada uma das autoridades era, com certeza,

²⁹ Referência ao trecho do artigo “Festas”, publicado no *Jornal O Clarão*, Divinópolis, 27 nov. 1923.

decisivo. Mas para além das autoridades, seria ainda preciso vislumbrar uma cadeia frágil, mas operante, de acordos pessoais que, cooptando senhores, proprietários de terrenos, vizinhos, autoridades, criariam condições objetivas para a realização das festas, em ambientes públicos e/ou particulares.

Muitas destas conclusões assemelham-se àquelas retiradas da investigação das proibições ao Reinado no caso de Divinópolis. Apoiado nisso, é possível pensar que as políticas de ordenamento das festas não se limitaram apenas às perseguições e confrontamentos diretos com estes grupos, - seria mais pertinente pensá-las dentro de uma vivência cotidiana que, se não extinguiu, procurava ao menos evitar o conflito, garantindo a ilusão consensual da ordem. Em Divinópolis, por exemplo, tornou-se praxe que os ternos/guardas que integravam as festas do Reinado se dirigissem às autoridades policiais locais em busca de autorizações para a saída da festa às ruas, e que apresentassem tal autorização se abordados por qualquer autoridade.

Além disso, as festas poderiam ocorrer fora das orlas da Igreja Católica, em terrenos distantes do centro da cidade, sem contar com a participação de membros da hierarquia eclesial. Segundo relatos orais, as missas nem sempre estiveram incorporadas à estrutura dos festejos, de forma que estes poderiam ocorrer sem a realização delas. Nestes casos, muitas vezes era preciso adotar a estratégia mais imediata para continuar com os festejos: deslocá-los de lugar realizando-os fora do alcance do olhar do clero e das autoridades locais. Para isso era preciso, por outro lado contar com a colaboração de vizinhos, dispostos a aturar a “zuada” dos tambores até mais tarde e a não acionar as autoridades em decorrência dos festejos.

Através dos depoimentos colhidos pelo trabalho de Brandão Couto, dentre os festeiros da cidade de Bom Despacho (situada, como Divinópolis, no Oeste do Estado de Minas Gerais), a autora consegue nos dar também uma noção das estratégias pelas quais os organizadores de tais festejos lançavam mão para burlar as autoridades naquela localidade. De acordo com alguns relatos colhidos pela pesquisadora, o que podemos perceber é que as próprias instituições e autoridades poderiam abrir brechas para a realização de interesses pessoais que corroboraram para a ineficácia de suas próprias subscrições, o que fica claro pelo relato de Seu Zé Sinval, recolhido na pesquisa de Brandão Couto: “Nós íamos lá, levávamos um porco ou uma galinha pro povo da polícia e dávamos o nosso jeito (...); muitos deles tinham dançador na família”. (Seu Sinval, 1999 *apud* COUTO, 2001, p.41).

Neste sentido, fica também explícito diante dos documentos que abordei anteriormente, como nas cartas D. Cabral aos freis franciscanos instalados em Divinópolis, que pode ter ocorrido uma possível convivência (ou até mesmo interesse e curiosidade) por

parte daqueles responsáveis (ao menos teoricamente) pelo desencorajamento dos festejos do Reinado.

O bilhete de Dom Cabral de 1932, anexado ao processo da Secretaria de Interior do Estado de Minas Gerais (Anexo A), mencionado anteriormente, nos dá também uma pista fundamental neste sentido. Nele D. Cabral escreveu: “Os municípios em que as autoridades policiaes tem ainda permitido o tal reinado são: Divinópolis, (...)”. Mais do que a constatação de que os festeiros permaneciam realizando os festejos a despeito das proibições, pode-se deduzir que D. Cabral pretendia no sucinto bilhete referir-se a um outro problema: a continuidade dos festejos era atribuída à possível tolerância ou inoperância das autoridades em coibi-los.

A negativa da Secretaria do Interior do Estado de Minas Gerais e da Delegacia de Jogos e Costumes em atender ao pedido de D. Cabral quanto à repressão dos festejos foi pautada em um discurso das autoridades que reconheciam tais festejos como “tradicionais”, “festas tradicionais no Brasil”, “festividades cívico-religiosas”, além de reconhecer nelas a “participação das principais famílias locais”. Tais elementos do discurso das autoridades poderiam indicar, como verificamos nos jornais da década de 1930 e 1940, que o olhar e as formas de interpretação acerca de tais manifestações “populares” foram se alterando à medida que persistiam rumo à segunda metade do século XX, passando a ser encaradas como manifestações tradicionais ou simplesmente “folclóricas”.

Somente após o Concílio Vaticano II, em 1962, a Igreja Católica mundialmente daria uma guinada definitiva que a levaria ao encontro do povo. Isto vem a ocorrer diante de um panorama de grande diminuição do número de fiéis católicos, principalmente nos países da América Latina. Após as conferências latino-americanas, a Igreja Católica no Brasil tomaria efetivamente as novas diretrizes. É a partir da década de 1960 que a Igreja Católica, através de outro grande esforço de reformulação e modernização, abraçaria a “opção preferencial pelos pobres”, se posicionando mais efetivamente nas causas sociais e no retorno ao apelo popular. Junto a tal processo, o movimento ecumênico guiaria a reaproximação da Igreja com as formas populares de devoção, inclusive as de natureza festiva, como é o caso do Reinado.

Isso ocorreu ao mesmo tempo em que se tornariam objeto de curiosidade e de estudos para folcloristas, memorialistas e pesquisadores acadêmicos. Tudo isso contribuiu para uma “positivação” de tais manifestações, de forma que elas passam a ser resignificadas como manifestações “típicas” de identidades locais, sendo apropriadas diante de novos contextos, como os das autoridades municipais e de candidatos políticos locais, que hoje se utilizam

delas como uma espécie “curral eleitoral”, colocando-as em meio a novos interesses e tensões: novos significados, velhos conflitos.

Tais formas de cultos seriam reapropriadas e resignificadas ao longo de anos de resistência, reformulação, diálogo e subversão. Os resultados do reatamento do diálogo entre as formas institucionalizadas de culto da Igreja Católica e a prática religiosa “popular” da festa, resultariam no caso do Reinado, em novos significados atribuídos aos festejos e a novas relações com a sociedade local, ainda cercadas de muitas tensões. É possível, portanto, perceber que os festeiros procuraram trilhar caminhos diversos para persistir realizando o Reinado, cooptando as perspectivas de tolerância que se abriam justamente em meio às instituições ou autoridades que deveriam, ao menos teoricamente, atuar na repressão ou controle de tais festejos. Assim, os reinadeiros parecem ter, em alguns momentos, se utilizado “inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-los” (CHARTIER, 1995, p181) para seguir realizando suas práticas festivo-religiosas.

4. AS FESTAS DO REINADO ONTEM E HOJE: VELHOS CONFLITOS, NOVOS SIGNIFICADOS; NOVOS CONFLITOS, VELHOS SIGNIFICADOS

4.1 “Cultura popular” e os usos e apropriações do espaço nas cidades

As décadas de 1970 e 1980 foram marcadas por abordagens do urbano a partir de modelos teóricos marxistas e estruturalistas, privilegiando uma abordagem macro-estrutural e totalizante, que colocava o processo de urbanização univocamente atrelado às contradições do capitalismo. Muitas destas abordagens partiram da interlocução com o marxismo estruturalista francês (Castells, Lojkine), e sua perspectiva das “espoliações urbanas”, que atribuía ao Estado e aos investimentos públicos um papel profundo de determinar os usos e demandas do espaço urbano. Desta forma, segundo tal concepção, o Estado seria o principal responsável pela distribuição desigual dos equipamentos urbanos e pela segregação sócio-espaçial ocorridas nas cidades.

Tal abordagem tornou-se problemática ao basear sua perspectiva analítica na obsessão de que o processo de urbanização, de forma geral, era mero reflexo das contradições sociais e dos conflitos inerentes à dinâmica de acumulação do capital e de desenvolvimento do capitalismo (BONDULKI *apud* ROSA, 2005, p.5). A abordagem da *periferia*, nesta perspectiva, encarava-a apenas como “territórios da espoliação, construídos e reconstruídos pelo Estado e sua dinâmica de acumulação do capital”. As limitações deste tipo de abordagem começaram a despertar toda uma reflexão crítica de tais modelos de análise, uma vez que sua compreensão dos movimentos sociais urbanos tornou-se extremamente limitada diante da paralisia analítica dos determinismos macro-estruturais (MARQUES & BICHIR *apud* ROSA, 2005, p.5), em que o conflito de alguma forma vinha à tona, mas a ação dos atores sociais não era colocada em cena.

Diante desta e de outras limitações, empreendeu-se uma profunda revisão e desconstrução das análises macro-estruturais. Passou-se a enfatizar a cidade e a construção de seus espaços como uma construção histórica, empreendida por atores sociais reais. Na proposta destas abordagens histórico-conjunturais, a dinâmica do capital, da exploração do trabalho e da espoliação urbana não foram acriticamente descartadas, mas cooptadas como variáveis explicativas dentre tantas outras. A partir destas novas perspectivas de abordagem da dinâmica urbana, as *periferias* e suas populações passariam a ser abordadas “pelo viés das

práticas cotidianas, representações e modos de vida que lhes seriam próprios, em busca dos sujeitos do cotidiano e da experiência que estaria na base das ações coletivas, disputas e mobilizações que entram em cena” (ROSA, 2005, p.5) em determinado contexto, permitindo a percepção de outros elementos que compunham o processo de produção do espaço urbano. Em suma, a grande mudança analítica empreendida poderia ser condensada no seguinte questionamento: “como se produzem experiências coletivas a partir de vivências destas formas de exclusão social, econômica ou política?” (MARQUES & BICHIR *apud* ROSA, 2005, p.5).

Dos aspectos macro-estruturais totalizantes, o olhar dos estudos urbanos voltou seus interesses para os estudos dos fenômenos micro-sociais e de uma série de aspectos antes relegados pelas análises estruturalistas-marxistas, fundando uma nova abordagem: a da *periferia* como um lugar de pesquisa, onde se busca compreender as relações de parentesco e vizinhança, os modos de vida dos atores sociais, suas estratégias de sobrevivência, formas de utilização do tempo livre, formas de sociabilidades e de criação de representações político-simbólicas com ênfase na dimensão cotidiana da produção e das trocas simbólicas.

Segundo Eunice Durham (DURHAM, 1988), foi um momento de revisão crítica e profunda dos pressupostos teóricos e metodológicos das abordagens da cidade, chamando atenção à necessidade de construí-los em contato, e a partir, dos atores sociais e da especificidade do “objeto” estudado, e não mais “de fora” numa perspectiva apriorística e uniformizadora. Tal avanço analítico foi decorrente de novas e mais aprofundadas parcerias entre *Sociologia*, *Ciência Política* (diante da emergência dos movimentos sociais urbanos e de novos atores políticos), *Linguística* (na abordagem dos significados das representações) e da *Antropologia* que, como vimos, ganhou lugar destacado no contexto de renovação analítica das questões urbanas e da periferia, muito em conta da abordagem etnográfica.

O saldo das contribuições desta nova perspectiva, e da busca de mediações entre os extremos analíticos, foi uma nova e mais coerente forma de encarar a *periferia* como um local de práticas e de formas peculiares de sociabilidade, modos de consumos e lazer, de articulações políticas e de usos e apropriações do espaço. Mais além: tal perspectiva permitiria a compreensão da diversidade das manifestações sociais, culturais e espaciais das periferias nos seus processos de formação, compreendendo a heterogeneidade deste fenômeno, “bem como sua complexidade e irreducibilidade a um mero reflexo ou resultado de determinações estruturais, ainda que tais condicionamentos devam ser considerados como parte do processo histórico de construção das cidades como um todo” (ROSA, 2005, p. 7).

Porém, muitos estudos permaneceram ainda encarando a *periferia* e a *cidade* sob uma ótica totalizante, concentrando-se apenas nos grandes centros urbanos e encarando-as somente sob uma perspectiva de “ausência da cidadania e da mobilização social”, resultando numa anulação política dos atores sociais, e entregando o assunto da gestão político-espacial de tais espaços e de suas necessidades ao Estado. A partir deste viés, reforçar-se-ia o caráter de “não-cidade” da periferia, fortalecendo a problemática dualidade exposta por Rosa em sua análise entre “cidade formal” e “cidade informal”.

A compreensão da cidade através deste par dicotômico traria uma compreensão tacanha das periferias encarando-as como ocupações “sub-normais” associadas à ilegalidade, ao narcotráfico, à violência, à anomia, à desordem, ao caos, à ocupação predatória (ROSA, 2005, p. 11), enfim, qualificando-as pela negação, ou seja, por aquilo que a periferia não tem, ou não é. A dicotomia “cidade formal” vs. “informal”, segundo Rosa, reforçaria apenas o uso já desgastado de oposições clássicas como “cultura hegemônica” vs. “cultura popular”, “trabalhadores” vs. “burguesia”, “civilização” vs. “barbárie” etc. Sob este ponto de vista, a dualidade “formal” vs “informal” seria apenas uma transposição para a análise do espaço destas falsas oposições. Dicotomizações reducionistas como estas permitiram a percepção de importantes contrastes, mas incorreriam em abordagens problemáticas da realidade, propondo uma delimitação teórica demasiadamente rígida, que deixaria escapar relações extremamente dinâmicas e móveis que caracterizariam o intercâmbio entre estas falsas fronteiras.

Através de uma reflexão mais cuidadosa a partir do método etnográfico, é possível construir um olhar “*de perto e de dentro*” (MAGNANI, 2002) em oposição às visões da cidade dentro de uma perspectiva “*de fora e de longe*”. As abordagens “*de fora e de longe*” incorreriam de forma geral em uma série de problemas analíticos nas formas de se pensar a cidade: a cidade entendida à parte de seus atores sociais; a cidade pensada exclusivamente como resultado de fatores “macro” como forças econômicas transnacionais, poder das elites locais e de lobbies políticos, variáveis demográficas, interesses imobiliários etc.; a cidade como um cenário desprovido de ações coletivas, atividades, pontos de encontro e redes de sociabilidade. A partir de tal viés analítico, de forma geral, as mudanças na paisagem urbana seriam encaradas essencialmente como frutos da interferência do Estado e como meras adaptações às fases do capitalismo mundial – fatores alçados à dimensão explicativa total e última dos fenômenos urbanos.

Sendo assim, de acordo com Magnani, na perspectiva “de fora e de longe” criticada por ele, os “moradores propriamente ditos, que em múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos, conflitos etc., que constituem o elemento que dá vida às

idades e metrópoles, não aparecem, e quando o fazem, é na qualidade passiva (os “excluídos”, os “espoliados”) de todo um processo urbano” (MAGNANI, 2002, p.15). Desta forma, mesmo que não se possa ignorar muitos destes fatores em um contexto mais amplo, a perspectiva de perda de contato e vínculos mais personalizados não esgota o leque das relações sociais nas cidades contemporâneas, e despreza categoricamente a possibilidades de sondar a criação de novos padrões de relações sociais e de usos do espaço.

4.2 “Cultura Popular”, Cidade e Periferia: conflitos e negociações nos usos e apropriações do espaço urbano

Neste ponto, torna-se importante ressaltar que tais formas de encarar a *cidade* e a *periferia* estão profundamente atreladas às abordagens dedicadas a conceitos importantes como o de “*popular*” e de “*cultura popular*”. Retomarei aqui abordagens da “*cultura popular*”, revendo algumas propostas de definição conceitual e problematizando-as, de forma paralela à discussão empreendida sobre a *cidade* e a *periferia*.

Como vimos, a partir da década de 1980, principalmente, ocorreu o que Magnani definiu como “a descoberta da periferia” (MAGNANI, 1984, p. 16), de forma que as “massas marginais” passaram a ser tratadas pela alcunha de “classes populares”. Neste contexto, uma nova “ida ao povo” tornou-se obrigatória diante da ascensão dos movimentos sociais urbanos e de novos atores políticos a partir do processo de redemocratização da sociedade brasileira, a elaboração de uma nova abordagem do “popular” que desse conta da revalorização da vida associativa, de novas formas de reivindicação e organização coletivas em modalidades específicas.

Uma primeira abordagem do “*popular*”, que já foi colocada aqui, é aquela desempenhada pelo viés *folclorista*. Este, apesar de ter jogado os holofotes em fenômenos culturais não identificados com as classes hegemônicas, tratou a “*cultura popular*” através de uma visão estática e museológica, congelando-a e encarando tal cultura, de acordo com as palavras de Magnani, como “um acervo de produtos acabados, cristalizados, alheios às mudanças das condições de vida de seus portadores” (MAGNANI, 1984, p.18), a exemplo da crítica de Hunold Lara, mencionada anteriormente. Sob esta perspectiva *folclorista*, as mudanças culturais são vistas como diluições progressivas das tradições populares, de modo

que “qualquer mudança é vista como deturpação de uma forma já fixada em sua pureza original e considerada elemento de desagregação” (MAGNANI, 1984, p.18).

Outras abordagens da “*cultura popular*”, mencionadas por Magnani, são aquelas dos estudos da Sociologia da Comunicação, que por sua vez conseguiram conceber os processos de transformações a que estão sujeitos as tradições culturais populares, porém responsabilizando a indústria cultural pela dissolução das “autênticas expressões da cultura popular”. Sob esta perspectiva, as culturas tradicionais seriam submetidas a padrões de comportamento massificantes, pela ação da mídia, que agiria como instrumento de ação e desestruturação a serviço da ideologia dominante. Apesar de problemática, tal abordagem estaria um passo adiante da *folclorista*, pois colocaria dois aspectos que aquela não foi capaz de conceber: a questão da mudança e o aspecto da dominação. Porém, o problema com tal abordagem estaria na influência atribuída aos meios de comunicação de massa, que teriam um impacto totalizante, onde nada escaparia à contaminação da “ideologia dominante”.

De forma geral, a ascensão do conceito de “*cultura popular*” (profundamente atrelado ao conceito de *periferia*) teria correspondido ao fato que as populações dos bairros periféricos passaram a ganhar destaque à medida que se organizavam em associações, protagonizavam movimentos sociais de reivindicação e tornavam-se um filão cada vez mais potencial para o mercado de consumo. Porém, práticas importantes através das quais enfrentavam seu cotidiano não eram levadas em conta, ou eram encaradas como obstáculos à percepção de seus próprios interesses, sendo concebidos como fatores ideológicos/alienantes (como suas concepções de família, de lazer, sua religiosidade, suas tradições etc.). Assim, retornamos a mesma concepção do “*povo*”, de “*periferia*” e da “*cultura popular*” onde os atores sociais são pensados à margem de um ordenamento político onde não ocupam posições decisórias, tratando tais populações apenas como “espoliados do sistema”, “incapazes” ou “alienados”.

De acordo com Magnani, para alguns estudos da área de Sociologia da Comunicação, a indústria cultural de massa atuaria num sentido em que desarticulava os sistemas tradicionais de valores, substituindo-os por mensagens que veiculariam a “ideologia dominante”:

Dentro desta perspectiva, para alguns a cultura popular é intrinsecamente conservadora, pois expressa uma visão de mundo que reflete as condições de dominação a que estão sujeitos seus produtores e consumidores, nos planos político, econômico, social e cultural: sob a influência principalmente do *mass media*, as manifestações culturais populares não fazem senão reproduzir valores e padrões sociais dominantes. Outros, ao contrário, apanam-se em descobrir, nessas mesmas manifestações, indícios embrionários ou explícitos de resistência à estrutura de poder

vigente – uma palavra, um gesto, uma atitude – triunfalmente exibidos como sinais de contestação. (MAGNANI, 1984, p. 26)

Para Magnani, como para Canclini, é preciso enxergar com desconfiança qualquer definição da “*cultura popular*” que a classifique em função de critérios que as dividem entre “conservadoras” ou “formas de resistência”. Magnani supera esta falsa dualidade atestando a necessidade de estar atento à multiplicidade de significados que tais usos e práticas sociais podem estar investidos, antes de concluir pelo caráter contestatório ou conservador das manifestações das culturas e das práticas “populares”. A abordagem de Canclini sobre os festejos religiosos também desconstrói esta falsa dualidade, chamando a atenção para a multiplicidade de significados e práticas que podem estar guardados no fato social. Práticas que podem ser contraditórias e ambivalentes, salientando que devemos analisar em cada caso particular os seus significados, tanto para os protagonistas como para os espectadores, de acordo com o contexto ou com a conjuntura (CANCLINI, 1983, p.130).

De acordo com Canclini, o fato de que em uma expressão da “*cultura popular*” como a festa religiosa prevaleça a resignação ou a emergência do desejo, dependerá das relações entre as forças repressivas e expressivas de cada sociedade (CANCLINI, 1983, p.131). Em ambas as análises, os aspectos lúdicos e simbólicos da cultura nem possuem um sentido unívoco predeterminado, nem tampouco estão desprovidos de sentido e interesse, pois estão ligados a situações concretas da vida de seus portadores, produtores ou receptores, sendo necessário perguntar sobre os possíveis significados gerados em todos estes níveis: os efeitos sociais que provocam, o contexto em que ocorrem e os usos e apropriações do espaço que promovem.

Seria algo que a abordagem “*de perto de dentro*” de Magnani também ajudaria a atestar: a incorporação dos atores sociais e de suas práticas permite introduzir outros pontos de vista sobre as dinâmicas da *cidade*, e isto inclui uma compreensão mais clara da “*cultura popular*”, da “*periferia*” e dos *usos e apropriações* do espaço urbano. Ao invés de apregoar o óbito das formas culturais “tradicionais”, os aspectos alienantes das formas populares de cultura, ou a retração do espaço público, seria preciso antes se perguntar se o exercício da cidadania, das práticas coletivas e dos rituais da vida pública não teriam outros cenários e outras formas.

É preciso vislumbrar os atores sociais não como elementos dispersos e submetidos a uma inevitável massificação, mas como sujeitos em seus múltiplos, diferentes e criativos arranjos e suas apropriações e usos do espaço, chamando especial atenção para o fato de que seus comportamentos não são erráticos, mas apresentam padrões. O olhar sobre a cidade “*de*

perto e de dentro” de Magnani, evita a dicotomização que opõe os indivíduos às mega-estruturas urbanas, questionando o mote de algumas abordagens acadêmicas perpetuadas no senso comum como: a despersonalização, a massificação e a solidão crescentes nas cidades. O olhar “*de perto e de dentro*” reconhece a existência de grupos, redes sistemas de trocas, pontos de encontro, instituições, arranjos simbólicos, trajetos e “muitas outras mediações por meio das quais aquela entidade abstrata do indivíduo participa efetivamente, em seu cotidiano da cidade.” (MAGNANI, 2002, p.17).

Desta forma, abre-se a possibilidade de encarar tais *usos e apropriações populares* do espaço urbano - entendidos enquanto práticas (estratégias e táticas) socioculturais de sujeitos destituídos formalmente de poder e de direitos. Pode-se também concebê-las como “formas de disputa frente à ordem e à homogeneização impostas pelos modelos culturais dominantes seja através de intervenções urbanísticas autoritárias, ou de outras formas de manifestação no espaço urbano.” (ROSA, 2005, p. 19).

A noção das *práticas* enquanto *táticas*, de Michel de Certeau, salienta os conceitos de *usos* e *estratégias* como chaves para pensar as *práticas culturais* (CERTAU, 1994). Certeau chamou a atenção não só para os estudos das representações, comportamentos sociais, sistemas e disciplinas, mas, sobretudo, para os *usos* que deles são feitos através das operações dos usuários, suposta e enganosamente entregues à passividade e à disciplina. Tais *usos*, por sua vez, devem ser procurados na produção e fabricação (invenção, criação) do cotidiano e das memórias, que criam representações de realidade, passíveis de serem encontradas nas relações, manipulações, operações e detalhes das “maneiras de se fazer” exigidas pelas práticas cotidianas. Para Certeau, ações cotidianas seriam mais orientadas por *ações táticas*, isto é, não articuladas sobre a razão, podendo imprimir deslocamentos sob a ordem imposta.

A mesma atenção às práticas cotidianas está nas reflexões de Chartier, com a ênfase nas relações entre culturas, focalizando as disputas, negociações e intercâmbios entre elas. Chartier (1990) elaborou uma forma de encarar a “*cultura popular*” e suas práticas culturais como sendo objeto de lutas sociais onde estão em jogo sua classificação, hierarquização, consagração e desqualificação. Desta forma, só seria possível desvendá-las se compreendidas como amplamente permeadas por transformações, resignificações, subversões, resistências, negociações e conflitos.

De forma muito semelhante, Canclini (1983) propôs uma abordagem da “*cultura popular*” a partir do “fazer”, compreendendo os constrangimentos, as distinções, as negociações, as interpretações, as disputas, as invenções, ou seja, as relações presentes nos processos de produção das culturas - dinâmicos e diversos.

Em suma, a questão central aqui está em empreender a compreensão do próprio conceito de “*cultura popular*” como algo historicamente construído, problematizando sua polissemia, assim como as abordagens que tratam o “*popular*” como inerente a determinadas representações culturais ou objetos, além do conceito de “*povo*” que está no cerne da construção do conceito de “*cultura popular*”. Toda esta empreitada é necessária, se desejamos ter uma visão mais clara dos processos históricos de *construção do espaço urbano*, considerando os diversos grupos sociais envolvidos, e conseqüentemente as diversas práticas e significados que constituem os seus *usos e apropriações*.

É sabido que durante muito tempo o quadro de estudos dos *usos e apropriações* do espaço urbano e da questão das *periferias* e da *periferização* foi baseado nas pesquisas em grandes cidades ou metrópoles. Há em minha opinião a carência de pesquisas que tomem como ponto de partida de tais discussões as cidades de médio porte (e até mesmo as de pequeno porte). Ao entender o urbanismo mais como um “modo de vida” (WIRTH, 1967) do que como uma dinâmica social exclusiva dos grandes centros urbanos, é necessário compreender que as mudanças observadas no cenário urbano das pequenas e médias cidades são igualmente importantes e estão em movimento. Desta forma, as negociações e conflitos que envolvem os *usos e apropriações* do espaço estiveram e estão lá, tão presentes quanto nos grandes centros urbanos.

Para isso, é preciso ir além para investigar as relações entre cultura e espaço urbano. É preciso propor uma revisão dos paradigmas destinados à análise da formação histórico-social das cidades brasileiras e de sua relação com o processo de modernidade, destacando “a organização da cidade e a constituição da rede urbana como um elemento central na estruturação do perfil da sociedade brasileira.” (PEREZ, 1998, 110). A crítica de Léa Freitas Perez é destinada principalmente às análises que reduzem a complexidade da urbanização a um mero “movimento acumulativo de recursos técnicos e materiais de uma sociedade” esquecendo-se muitas vezes que a *cidade* como espaço, “não é só uma ordem empírica, isto é, materialmente qualificado, mas que, acima de tudo, é vivido, sendo, portanto, uma ordem qualificante.”(PEREZ, 1998, 110).

Perez questiona, portanto, o mito da sociedade brasileira como essencialmente agrícola reforçado pela historiografia e sociologia clássicas. Apesar dos fortes traços rurais, a ligação com o urbano nunca pôde ser desprezada como dado histórico. Desta forma, Perez propõe uma análise que conceba a profunda ligação existente entre *cidade* e campo no Brasil, criando uma ordem mista, um processo *rurbano*. E isso, segundo Perez, não aconteceu apenas nos contextos macro políticos ou macro econômicos, mas poderia localmente ser detectado nas

formas como “as festas religiosas, a municipalidade e o mercado local operavam ligações constantes entre a cidade e a zona rural”:

No que diz respeito à cidade, é preciso considerar que em nenhum momento a cidade pode ser dissociada da sociedade que a produz, e buscar as relações entre a cidade e a sociedade, a força da cidade na organização das relações sociais, numa escala simultaneamente espacial e existencial. (PEREZ, 1998, p.116).

Orientado por essa leitura da cidade e do processo urbano, minha pesquisa procura dimensionar dinâmicas ocorridas no território simbólico da *cidade* de Divinópolis, principalmente no que se refere a um quadro histórico de intolerância com as “religiosidades populares” (dentre elas, especialmente o Reinado). A *cidade* não é só um ambiente agregador de pessoas e de mercados, mas lugar de acentuado controle e polícia, além de centro animador da região e articulador da vida: daí a importância dos estudos das *normas* e *controle* destinados à religião e à religiosidade festiva.

Léa Freitas Perez enfatizou a necessidade de recuperar parte da crítica de Weber às análises da *cidade* que promoviam nada mais que um reducionismo do fenômeno urbano à esfera econômica. Weber atentou para a importância do nível político-administrativo, ressaltando a questão da organização política das relações sociais. Desta forma, traçou mediações possíveis entre instâncias objetivas e institucionalizadas, e questões mais “subjetivas” referentes à dinâmica urbana. Ao associar noções de comunidade e fraternização à sua concepção de *cidade*, Weber atentou também para a questão da produção de símbolos que poderiam promover identificação e identidades. Neste ponto a religião ganharia importante destaque para a análise da *cidade* e de suas dinâmicas. Segundo Pérez, “Weber nos dá uma excelente pista para pensar o lugar religioso no desenvolvimento urbano, dimensões essas geralmente deixadas de lado ou desvalorizadas por uma hipostasia do enfoque puramente econômico” (PEREZ, 1994, p.624-625). Ao destacar a importância das imigrações para a formação das cidades ocidentais, Weber destacaria dois fatores que serviriam como aglutinadores de grupos sociais e comunidades, e como constituintes de uma noção de cidadania (“integração à cidade”): o fator étnico e o religioso.

Ao ressaltar outras concepções da *cidade* que transcendam sua existência material, e mais, que estabeleçam conexões possíveis entre sua materialidade e sua subjetividade, Perez recuperou a análise de Robert Ezra Park que definiu a *cidade* como, sobretudo, uma “ordem moral”: muito mais que um aglomerado de indivíduos ou de equipamentos coletivos, a cidade seria um “estado de espírito, um conjunto de costumes, de tradições, um sistema psico-físico

através do qual os interesses privados e políticos encontram uma expressão não somente coletiva, mas organizada.” (PEREZ, 1994, p.630).

A autora menciona também a perspectiva de Louis Wirth que se alinhou à crítica fundada por Weber às definições meramente econômicas e quantitativas da *cidade*. Segundo Perez, a concepção de cidade na obra de Wirth, “estatisticamente falando, é sempre um conceito administrativo, isto é, fronteiras jurídicas têm um papel decisivo na delimitação da zona urbana” (PEREZ, 1994, 631). A partir desta concepção Wirth propôs uma teoria do fenômeno urbano e novas bases para sua pesquisa: dentro das categorias construídas por ele, além das estruturas materiais e econômicas, constituiriam também estruturas das cidades o conjunto de atitudes e idéias dos conjuntos de pessoas envolvidas em formas típicas de comportamento coletivo e submetidos a mecanismos de controle social.

Tais aportes teóricos são importantes para minha pesquisa porque preciso conceber uma abordagem que seja capaz de traçar mediações específicas entre a sociedade e o espaço, entre a cultura e a construção da ordem espacial das cidades. Para Robert Ezra Park, tal relação estaria no fato de que todas as relações sociais são inevitavelmente e frequentemente ligadas às relações espaciais e de que cada mudança social implicaria em uma mudança de posição no espaço. Já para Roderick Mackenzie as transformações nas relações espaciais implicariam transformações na base material das relações sociais, podendo suscitar problemas de ordem política e social.

Desta forma é possível desvendar a *cidade* não só como lugar/espaço, mas também como uma mentalidade e uma sociabilidade específicas. Tal missão tem se tornado possível graças à combinação de perspectivas históricas, sociológicas e antropológicas, que vêm buscando tratar o urbano em sua “dupla dimensão” – “simultaneamente concreção (nível de morfologia social) e como ideário (nível das construções de pensamento), enfim, como cultura objetivada.” (PEREZ, 1994, 637).

Neste sentido, de acordo com Bourdieu (1999) o lugar pode ser definido como um ponto do espaço físico onde um agente ou uma coisa encontra-se situada, ou como uma localização no campo social determinada em relação aos outros agentes que constituem o campo. Os agentes sociais são constituídos *em* e *pela* relação que ocupam em um espaço social (ou um campo), e assim, também as coisas na medida em que são apropriadas pelos diferentes agentes sociais. A situação dos agentes sociais num lugar do espaço social pode ser caracterizada por sua posição relativa em relação a outros lugares (abaixo, acima, entre, ao lado de etc.) e pela distância social que os separa, mesmo quando próximos. Assim o espaço físico é definido pela exclusão mútua, criada pela distinção das posições nas relações sociais

(nem sempre claramente exteriorizadas, e muitas vezes naturalizadas), permeadas por forças de poder.

Desta forma, a estrutura do espaço social manifesta-se em diferentes contextos, sob a forma de oposições espaciais (BOURDIEU, 1999, p. 161). Assim, o espaço ocupado, habitado ou apropriado funcionaria como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social. Diante da premissa de Bourdieu de que não existe espaço na sociedade que não seja hierarquizado, deve-se considerar, no entanto, que a representação e objetivação das hierarquias e das distâncias sociais expressam-se sob formas mais ou menos deformadas e dissimuladas pelos próprios efeitos de sua materialização social. Isso ocorre, pois segundo Bourdieu, a inscrição durável das sociabilidades no mundo natural resulta em diferenças produzidas por uma lógica histórica, que reveste a realidade social de uma aparente “natureza das coisas”. Portanto o lugar está permeado por projeções espaciais das diferenças sociais, e pelo processo de naturalização delas. Assim, o espaço social não se traduz especularmente no espaço físico, mas sempre de maneira mais ou menos arbitrária.

O poder sobre o uso e apropriação do espaço, e sua manifestação no espaço físico é proporcionado por combinações diferenciadas dos diversos capitais (econômico, simbólico, social, cultural etc.). A posse do capital, sob suas diferentes espécies, objetiva-se no espaço físico através da estrutura espacial da distribuição dos agentes em uma determinada sociedade. A posição de um agente no espaço social se exprime no lugar do espaço físico em que está situado assim como pela posição relativa de suas localizações temporárias e, sobretudo, permanentes, ocupadas em relação às localizações de outros agentes (BOURDIEU, p.161, 1999). Além disso, tal posição exprime-se também nos lugares ocupados no espaço através de suas propriedades. Desta forma, o aspecto durável das estruturas do espaço social resulta do fato de estarem inscritas no espaço físico (reificação do espaço social), assim como em práticas sociais rotinizadas: assim o espaço social estaria inscrito simultaneamente nas estruturas mentais e nas estruturas espaciais.

Neste fluxo dialético entre cultura subjetiva e cultura objetiva (e vice-versa), as oposições sociais reificadas no espaço físico tendem a se reproduzir nos espíritos e na linguagem, através de princípios de percepção e apreciação que constituem princípios de visão e divisão da realidade apreendida (“estruturas mentais”). Assim, as distâncias sociais são sentidas, e ao mesmo tempo afirmadas e confirmadas pelas distâncias espaciais. Neste fluxo dialógico, estruturas sociais convertem-se em estruturas espaciais e vice-versa. Deste processo permeado pelas relações de poder, resulta a qualificação social do espaço, ou seja, a hierarquização prática das regiões do espaço. A incorporação pelos agentes sociais destas

estruturas hierarquizadas do espaço em suas práticas cotidianas é uma das formas sob as quais se exerce e se afirma, muitas vezes de forma sutil e naturalizada, “a violência simbólica como violência desapercibida.” (BOURDIEU, 1999, p. 163).

O espaço, desta forma, é composto por tensões e conflitos resultantes das lutas pela localização *intra* e *entre* diferentes campos. Os ganhos de localização social podem converter-se em ganhos do espaço e vice-versa. A constituição e composição dos diferentes capitais exercem grande influência sobre as diferentes formas que as relações sociais hierarquizadas ganham no espaço. A posse de um espaço físico, ou a capacidade de apropriar-se material e simbolicamente dele, constitui geralmente um posicionamento no campo de onde a capacidade de negociação dos agentes constitui uma determinada força. A constituição de um “capital espacial” permite que localização no espaço físico e social produza efeitos de potencialização na aquisição de capitais diversos, inclusive de relações sociais. Por outro lado, aqueles que não detêm a posse dos bens físicos ou simbólicos mais demandados e escassos são mantidos à distância. Desta forma, as disputas para os usos e apropriações do espaço dependem do maior ou menor sucesso na acumulação e combinação de capitais.

Este *habitat*, constituído *por* e *para* os agentes e grupos sociais, no interior do campo e entre os campos, corresponde à constituição de um *habitus* coerente àquela localização. Tais práticas e regras rotinizadas, nem sempre explícitas, constituem os agentes sociais quando estes penetram um espaço, fazendo com que eles cumpram tacitamente as condições exigidas para a presença de seus ocupantes, por isso exigem deles não só capital econômico, mas também capital simbólico. Assim o “intruso” estaria fadado ao próprio sentimento de (auto)exclusão pressionando-o para que coopere com sua própria distância ou sua não-pertença. Esta correspondência entre *habitats* e *habitus* produziria o que Bourdieu chamaria de um “efeito clube” (BOURDIEU, 1999, p.165), que seria baseado na exclusão ativa de pessoas indesejáveis ao passo que consagraria aqueles agentes e grupos sociais autorizados a participar daquele capital acumulado. Desta forma, o reconhecimento das negociações e conflitos tramados nestas disputas pelo espaço social e físico, de acordo com o esquema teórico proposto por Bourdieu, nos permite enxergar as relações dialéticas entre espaço social e espaço físico como um processo de “construção política do espaço”.

4.3 Da demolição da Igreja do Rosário à Missa Conga: a reconfiguração do espaço do sagrado do Reinado na cidade de Divinópolis

Antes de avançar para o panorama atual de ocorrência dos festejos do Reinado e de seus usos e apropriações do espaço na cidade Divinópolis, quero retornar às condições objetivas de desalojamento da Irmandade do centro da cidade, e do conseqüente desalojamento e desestruturação (temporários) do festejos/cultos do Reinado do centro da cidade de Divinópolis.

O artigo de 1982 do jornal *Nossa Gente*, que como vimos anteriormente publicou os resultados da pesquisa do memorialista Bueno de Paiva, nos chama atenção para dois aspectos da cronologia baseada no antigo Livro de Tombo da Igreja do Rosário. Primeiramente o período de 1930 a 1948, em que o artigo afirma que a Igreja do Rosário (FIG. 23 e 24) teria sido “controlada exclusivamente pela Irmandade”, ou seja, uma ruptura de 18 anos do controle da Paróquia do Divino Espírito Santo sobre a Irmandade e o templo do Rosário. Em segundo lugar a importância da estratégia da Igreja, que no ano de 1948, dava “os primeiros passos a fim de que a igreja voltasse à administração da Paróquia”, procurando entender-se com José Aristides Salles, presidente da irmandade, quanto ao destino da Igreja e da Casa do Rosário, sobre a qual havia maior discordância.

Em 1945, no livro de Tombo II da Igreja do Divino Espírito Santo, o frei Metelo contabilizou as posses da paróquia - “Pertencem à Paróquia do Divino Espírito Santo as seguintes capelas: na zona urbana a capela do Senhor Bom Jesus, a capela do Rosário, praticamente fora de uso”. No mesmo ano, após sua posse, o novo vigário, Frei Carlos Schep, continuou registrando anotações sobre Igreja do Rosário, oferecendo-nos notícias de seu estado e do cemitério adjacente assim como da ocorrência das festas:

A capela do santo Rosário: existe ainda na cidade a capela de N. Senhora do Rosário, em estado deplorável, como também o cemitério da mesma. A capela esta sob os cuidados do Sr. José Aristides de...

Há muita coisa obscura. Faz-se ainda contra a vontade do Arcebispo o reinado: delas não sei. O tempo nos ensinará a verdade.

O cemitério é uma vergonha. Sepulturas demolidas, o mármore rachado. Capim em quantidade, sem muros, etc etc. Punir não pode quem tirou o muro? De quem é o cemitério? Quem dá autorização para deshumar os corpos?

Quando deshumaram uns 5 corpos, protestei junto ao prefeito. Resultado nihil. Frei Braz e Frei Metelo pelejaram para tirar o cemitério. Encontraram porém, oposição de certas famílias que possuem jazigos perfeitos. (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo, T II, 1945, p.22).

Já em 1946, antes de deixar a paróquia, era ainda o mesmo Frei Carlos Schep que continuava a denunciar no mesmo Livro de Tombo o descuido e abandono da Igreja e cemitério do Rosário: “Sem licença renovaram o telhado e fizeram alguns concertos. O cemitério está em estado deplorável.” (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo, TII, 1946, p. 25).

A ruptura radical entre a Irmandade do Rosário e a direção da paróquia, mencionada nos trabalhos dos folcloristas, parece ter mesmo ocorrido. Sinais claros disso são os questionamentos do pároco responsável pela matriz do Divino espírito Santo de 1945 a 1947 sobre a exumação dos corpos no cemitério do Rosário, interditado desde 1927 pela Lei Municipal 142: “De quem é o cemitério? Quem dá autorização para deshumar os corpos?” ou até mesmo a constatação de que continuavam as festas do Reinado a despeito das subscrições do arcebispo Dom Cabral. Os párocos nem mesmo eram consultados em casos de obras e reparos, como pudemos constatar. A evidência definitiva que confirma as afirmações de Bueno de Paiva e de Vinícius Peçanha acerca da ruptura de quase duas décadas entre a administração do templo do Rosário e a Paróquia, está nas anotações de Padre Hilton Gonçalves de Souza, que assumiu como Vigário Econômico da Paróquia do Divino Espírito Santo em fevereiro de 1947:

Foram dados os primeiros passos, afim de a Igreja do Rosário voltar à administração da Paróquia. Houve uma solenidade especial em honra de Nossa Senhora do Rosário, Missa na Igreja, com licença do Exmo. Sr. Arcebispo e a Irmandade do Rosário se prontificou a entregar as chaves ao Revmo. Vigário. Restam alguns entendimentos com o Sr. José Aristides, sobre a administração da Casa do Rosário (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo, TII, 1948, p.35).

Novas informações a respeito deste processo de reaproximação entre Paróquia e Irmandade do Rosário só apareceriam novamente neste mesmo Livro de Tombo, quase uma década depois, mostrando os resultados de uma articulação de bastidores vitoriosa, que entregava os destinos da Igreja do Rosário e seu cemitério à Paróquia do Divino Espírito Santo. Tal processo resultou, por fim, na negociação do terreno entre Igreja e prefeitura e na demolição da Igreja e do Cemitério do Rosário, ambos do século XIX. Segundo as anotações do Padre Hilton Gonçalves no livro de tombo da Paróquia do Divino:

A prefeitura Municipal de Divinópolis pediu à paróquia a cessão das áreas da igreja do Rosário e do antigo cemitério paroquial, para a construção dum novo mercado, A Municipalidade propôs entregar a paróquia, dez (10) lotes, nas proximidades do quartel da Polícia, e o então mercado, à avenida 1º de junho, no valor total de 276.0200,00; enquanto a paróquia cederia as referidas áreas, avaliadas em 237.800,00; e pagaria a diferença (38.120,00). Tendo o Exmo. e Revmo. Sr. Dom Geraldo Maria de Moraes Penido aprovado a permuta, foi passada a escritura, em 2 de outubro de 1957 no cartório do 3º. Este documento foi apresentado ao Registro de Imóveis aos 12 do mesmo mês, recebendo o nº14.789 (...) Continua constituindo um problema a propriedade conhecida por “Casa do Rosário”, à praça do Rosário, indebitamente ocupada pelo Sr. Ademar Coimbra. O vigário não conseguiu chegar a um acordo com este homem e o Exmo. Sr. Bispo Auxiliar não julgou prudente uma demanda judicial. Aguarda-se a presença dum bispo diocesano em Divinópolis para a solução desta questão. (ACDD. Livro de Tombo da Igreja do Divino Espírito Santo, TII, p.75, 1957).

Por fim a permuta de bens entre a municipalidade e a paróquia foi consumada, de acordo com a Lei nº412 de 11 de julho de 1957, sem ônus para os cofres públicos. Pouco na verdade se conhece a respeito das negociações que levaram a tal permuta de bens. Durante o hiato de 9 anos entre os comentários do Padre Hilton Gonçalves no Livro de Tombo II da Igreja do Divino Espírito em fevereiro de 1947, e o encerramento das negociações entre a Igreja e a prefeitura quanto ao destino do Largo do Rosário, temos somente as duas pontas das negociações: um primeiro momento, em que se negociava o retorno do templo do Rosário à tutela da paróquia; e um segundo e já derradeiro momento, em que a paróquia, já de posse retomada do terreno, executava a permuta com os poderes municipais sob a prefeitura de Luis Fernandes de Souza. De acordo com a Lei nº412/57, segundo o *Artigo 1º*, ficava “o Sr. Prefeito Municipal autorizado a firmar contrato com a empresa ‘Mercados Minas Gerais Ltda’ para a construção de um mercado, à Praça do Rosário”. Daí em diante a Irmandade seria destituída de seu templo, e a Igreja do Rosário e o cemitério seriam demolidos (FIG. 25 e 26) para a construção do hoje, já antiquado, Mercado Municipal.

O tempo e o espaço religiosos do centro da cidade passaram por uma profunda reconfiguração: o calendário das festas do Reinado, preenchido de significados, sofreu um golpe que deixaria profundas marcas na realização destas formas de cultos e festejos. A associação deste calendário ao Largo do Rosário permitiu a criação de “uma conexão com o passado” (STEIL, 2001, p.12) e teria uma função pedagógica, estabelecendo uma percepção de continuidade entre as gerações sucessivas que brincaram o Reinado como forma de devoção a Nossa Senhora do Rosário em Divinópolis. A demolição da Igreja foi a supressão parcial destes referenciais que articulavam a realização do festejos/cultos a um lugar privilegiado da cidade. Como nos lembra Soares (2002), nesta geografia do sagrado, edificações, igrejas, terreiros, casas de festeiros, sempre foram pontos definitivos do recorte

urbano e marcos nas fronteiras físicas e simbólicas no espaço das cidades, ajudando a definir usos e apropriações do espaço.

A campanha iniciada pela Igreja Católica, na segunda metade do século XIX, de substituição dos agentes leigos por agentes altamente especializados, pertencentes geralmente às congregações católicas européias, foi apenas uma das diretrizes de um projeto de modernização do catolicismo, que pretendia tomar uma conotação altamente clerical. Esta opção por uma dimensão exclusivamente clerical levou a uma ruptura determinante dentro do sistema católico brasileiro do século XX como um todo: de um lado ficaria o catolicismo moderno, centrado nos sacramentos e na mediação de um clero especializado; do outro, um “catolicismo popular” expurgado pela igreja, - altamente diverso, mas em linhas gerais centrado na fervorosa devoção e intimidade do culto aos santos, na dimensão penitencial e, sobretudo, festeira da religião.

Se nos referenciarmos ao panorama mais geral de conflitos entre catolicismo institucional e catolicismo “popular” desenhado por Steil, o que acontecera à Irmandade e à Igreja do Rosário em Divinópolis nos fins da década de 1950 teria sido um processo comum e verificável ao longo de todo o Brasil durante o século XX. As Irmandades que durante muito tempo gozaram da direção e propriedade dos santuários urbanos do Brasil, responsáveis pela manutenção do culto, do templo e da festa em devoção de seus santos, foram progressivamente expropriadas e substituídas pelas congregações religiosas européias, “através de uma luta de conquista, onde podemos registrar conflitos marcados tanto por violência simbólica quanto policial.” (STEIL, 2001, p.19).

É possível nos referenciarmos ao quadro mais geral de reformas urbanas ocorridas em algumas cidades no início do século XX (Rio de Janeiro, Recife etc.) que seguiram a tendência de se proliferar ao longo de todo o país toda a primeira metade daquele século, gerando a produção de uma nova imagem da cidade, moderna. As reformas urbanas foram executadas por projetos de inspiração haussmaniana³⁰: seguindo princípios higienistas e eugenistas do ideário modernizante dos séculos XIX e XX, tendo como principais objetivos a pulverização de manifestações públicas, a higienização das cidades, o apagamento dos traços arcaicos deixados pelo império e pelo passado colonial português.

³⁰ Referência ao Barão de Haussmann, responsável pelas reformas urbanas em Paris no século XIX durante o governo de Napoleão III.



Figuras 23 e 24: A antiga Igreja de N. Sra. do Rosário, datada da segunda metade do século XIX
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida. s/d. Divinópolis, M.G



Figuras 25 e 26: Demolição do Cemitério e Igreja do Rosário, 1957
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida, 1958. Divinópolis, M.G

No caso de Divinópolis, é fundamental mencionar que a antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário localizava-se dentro da região mais antiga de fundação do arraial, mais especificamente próxima à região antigamente denominada de “zona boêmia” (ou simplesmente “zona”), onde se localizavam bares e prostíbulos da cidade. Tem que se considerar que a demolição da Igreja e do cemitério do Rosário, na segunda metade do século XX, integraram um contexto mais amplo de reformas urbanas esparsas em Divinópolis, ocorridas a partir da gestão do prefeito Luiz Fernandes de Souza (Lei 329/54), que buscaram modernizá-la e definir novos usos e apropriações do espaço. A região do Largo do Rosário e da zona boêmia, ao lado do largo da Igreja do Divino Espírito Santo, compunham as localidades de mais antigo povoamento da cidade. Com o passar das décadas foram ganhando

novo status dentro do mercado imobiliário da cidade e tornando-se alvo privilegiado das ações de diversas gestões da prefeitura municipal no sentido de melhor adaptá-la ao “progresso” de Divinópolis.

Obviamente que a situação calamitosa da Irmandade, do templo e do cemitério, denunciada nas páginas dos livros de Tombo da Catedral do Divino Espírito Santo, também contribuiu para os motivos que levaram à demolição do templo. A ameaça sanitária que representava o Cemitério do Rosário, numa área central da cidade, foi causa de muitos artigos na imprensa local, que cobravam medidas das autoridades. Mas o que estava também em jogo, com certeza, eram as relações das autoridades, sobretudo religiosas, com as formas de práticas e expressões do sagrado que escapavam aos estreitos limites redefinidos pelo processo de romanização católica. A destruição das condições objetivas de realização dos cultos e das festas destinadas à Nossa Senhora do Rosário, foi resultado deste processo civilizador empreendido também pela Igreja: a separação da religião católica de qualquer tipo de manifestação “profana”.

A partir deste momento, as irmandades seriam recriadas nos bairros de Divinópolis e na periferia da cidade, voltando legalmente à cena a partir dos anos 1960 e 1970, com seus estatutos devidamente reconhecidos em cartório. Logo após a finalização das obras de demolição da Igreja e da exumação dos corpos enterrados no cemitério em 1957, alguns dos membros da extinta Irmandade do Rosário começaram a se mobilizar nos seus bairros de residência, ou em regiões próximas, geralmente na periferia da cidade, para reconstruir seus espaços-do-sagrado. No final da década de 1950 e ao longo da década de 1960, surgiram as duas primeiras irmandades no contexto da pós-demolição da Igreja do Rosário: respectivamente a do Bairro Porto Velho e a do Bairro Espírito Santo (prolongamento do bairro Niterói).

Segundo os dados levantados na pesquisa de história oral, a Irmandade do Porto Velho, que teve seu estatuto registrado já em 1959, teria agregado primeiramente os membros remanescentes da Irmandade do antigo Largo do Rosário, acrescidos de reinadeiros de outras regiões que imigravam para Divinópolis e de outros devotos interessados em participar da festa. Devido a desentendimentos internos a esta Irmandade, já nos primeiros anos membros dissidentes decidiram fundar a Irmandade no bairro Niterói, iniciando então a construção do seu próprio templo na região de extensão daquele bairro (chamada hoje de Espírito Santo), que seria concluído em 1972:

Antes dele conseguir aquele Reino nosso lá no Espírito Santo, a gente ajudava aqui, que era o pessoal do Bêjo. Aqui nessa igrejinha que tem na minha rua mesmo. Ali eu saí mais Vicente em duas festa. Depois desentendemo ali porque a Rainha maior da festa daqui não quis vir acompanhando aqui o estado de coroa, andando a pé, né, porque o ritual é este. Então Vicente falou com o presidente deles aqui – “Olha, a Senhora do Rosário não deixou este conhecimento, este ensinamento para Rei nem Rainha, reinadeiro nenhum vir vestida de Rainha com a coroa na mão ou na cabeça de carro não. A princesa Isabel, todos fizeram o trecho a pé, acompanhando os negro”. Então eu não gostei... Foi o motivo do desentendimento. (...) Então ele falou: “Tá bom, cês fica aí então fazendo as festa do jeito que ocês gosta, do jeito que a Rainha docês autoriza. Quem tá comigo sai comigo se quiserem. Quem não quiser sair, ficar aí. Já tô indo”. Aí não freqüentei mais, não ajudamo mais nesta festa aqui. Foi aonde nos fomo quebrar a cabeça para construir lá. (...) Aí nesta época era eu mais o Vicente Teixeira, Dona Olinda Madeira mãe daquele João Madeira. Ajudou muito. Seu Sebastião Batatinha. (...) (Dona Rute Eufrásio da Silva, entrevista realizada em 26/07/2008).

Tanto na entrevista realizada com Seu Bêjo ³¹, um dos fundadores da irmandade do Porto Velho, quanto na entrevista de Dona Rute Eufrásio, dissidente daquela irmandade e uma das fundadoras da Irmandade do bairro Niterói (Espírito Santo), o sistema adotado para a construção dos templos foi muito semelhante, utilizando-se o regime de mutirão e contando com a colaboração de simpatizantes das festas de status social e financeiro mais elevados, vizinhos e devotos, como relatou Dona Rute no caso da construção da Igreja no Bairro Espírito Santo:

Todo mundo naquela firmeza, naquela boa vontade. Não medimos sacrifício. Quando foi construir aquela igreja que tá lá, nós buscamos água lá com lata d'água na cabeça numa cisterna vizinha, pedimo água pra mulher que lá não tinha água também, naquele bairro lá em cima. Bardeava água na cabeça de cisterna pra fazer massa pra eles trabalhar, assentar tijolo, tal. E assim fizemo ... pedimos uns donativos, uma sacola básica um, outra coisa outro. Aquele pessoal da leiteria do tempo mais antigo, presidente, diretor da leiteria também ajudou. Fomo fazer almoço, trabalhava no domingo na construção que era tudo de doação, mutirão. Então eu ia com a minha filha, mais outros de Reino também fazia almoço para o pessoal tudo que tava trabalhando. Uns carregando lata d'água, outras no fogão fazendo comida. Fogão de lenha. Então precisava de uma água pra eles tomarem tinha um senhor, que já faleceu também, saía com o carro dele, ia lá pro centro da cidade afora. Buscava barra de gelo, enchia lata d'água na cisterna ... (...) (Dona Rute Eufrásio da Silva, entrevista 26/07/2008)

O próprio terreno da Irmandade Espírito Santo foi adquirido contando com a colaboração da própria proprietária do lote, em pagamento de favor aos serviços de seu Vicente Teixeira, primeiro presidente e capitão nesta irmandade, também conhecido com Vicente “benzedor”, concordando em parcelar a venda do terreno. Segundo Lourdes, filha de Seu Vicente Teixeira, Capitã de Moçambique:

³¹ Dados da entrevista realizada em 21/04/2003.

Aí ele procurou a Corália Valinhos. (...) Aí ele falou: “Eu não tenho condições de pagar no dinheiro. Eu tenho que pagar essa promessa, mas eu tenho, eu vou vender dois barracões, e dou a senhora o dinheiro...”. Era dois barracões que ele tinha de aluguel, tá aqui em baixo ainda ... “E vou fazer a entrada, a Sra. me dá tantos dias no outro”. Ela falou: “Eu devo o Sr. umas obrigação...”, porque houve uma época, uma filha dela que tava muito ruim de parto, e até tirou ela lá do hospital pra benzer, porque o médico falou: “Vamo salvar a criança ou a mãe”. Então ele fez a oração, na mesma hora ela começou a chorar, tal... Então a gente voltou no hospital, ganhou neném, correu tudo bem, hoje o moço é um moção, sabe?, só tem ele de filho. E a Corália era a Vó, né? Ela falou: “Devo o Sr. uma obrigação muito grande, e tudo, então eu vou fazer pro Sr. nessa forma”. Então ele vendeu o barracão, deu a entrada e, pôs esse marinho com o moçambique a trabalhar nesta função. (Dona Maria de Lourdes Teixeira da Silva, entrevista realizada no dia 30/04/2008).

Como se pode ver é também o capital de relações sociais dos reinadeiros que tornava em parte possível que a reconstrução dos seus espaços-do-sagrado ocorresse. A condição de benzedores de alguns presidentes de irmandades, como no caso do presidente da antiga Irmandade do Largo do Rosário, José Aristides Salles, ou de Seu Vicente Teixeira, fazia desses homens pessoas respeitadas, temidas e ligadas a círculos sociais mais amplos, devido à natureza dos seus serviços prestados como benzedores. Além disso, o relato de Lourdes Teixeira mostra que mesmo com o auxílio de membros da elite ou das autoridades, a compra de terrenos e as construções dos templos deram-se à custa das próprias irmandades. É isso que Lourdes quis dizer quando mencionou que seu pai “pôs o moçambique pra trabalhar nesta função”. Isso quer dizer que a guarda saía para a rua com a tarefa de angariar esmolas para custear as despesas da construção. É interessante notar que no relato de Lourdes, surge justamente ao mencionar “a gira de esmolas”, a necessidade da concessão da autorização das autoridades policiais para tais atividades:

Que comprou o terreno, isso depois de uns 4 anos que começou a construção.⁷² que tava pronto ... e concluíram, com muita dificuldade, mas foi muito difícil. Não tem como, porque bater caixa nesta época... (...) Aí, que que acontece, ele tinha que tirar licença ... Aí pra você fazer um gira de esmola não é igual hoje que você pode pegar, formar uma cumbica, ou uma guarda e sair pedindo esmola não. Cê tinha que pegar licença na delegacia, e tinha que ter o carimbo do padre da paróquia, não é como é hoje...

Então tinha que tirar licença na delegacia: o delegado tinha de autorizar o papel, e trazer, primeiro passava na Igreja, porque se tivesse o carimbo do padre, a polícia, o delegado ia assinar. (Dona Maria de Lourdes Teixeira da Silva, entrevista realizada no dia 30/04/2008).

Como vimos no capítulo anterior, o hábito de procurar as autoridades (civis ou religiosas) para a liberação das festas não era incomum, e pôde ser observado através da documentação arquivística a partir da década de 1920 no contexto de Divinópolis. Pela

bibliografia pôde-se também concluir que a petição da autorização já era um procedimento formal no período colonial em diferentes contextos ao longo da história do Brasil. A busca do auxílio de membros das elites letradas (geralmente do direito) na mediação de negociações ou mesmo de cooptação das autoridades para a obtenção da tão desejada autorização, também é algo recorrente através dos diferentes relatos colhidos nas entrevistas. Tornou-se também comum buscar a ajuda das autoridades políticas para o auxílio na construção destes espaços-do-sagrado próprios nos bairros de residência dos festeiros, assim como da própria rede de relações sociais tecidas dentro e fora do bairro de residência. A ajuda da prefeitura, em alguns casos, veio com a doação do terreno, e a construção permaneceu a cargo das irmandades, que utilizaram seu capital de relações sociais para garantir tal intuito. Algumas igrejas, mesmo que de proporções muito modestas como a do Bairro Vila Romana, podem levar anos para serem concluídas³² e são geralmente construídas no já citado regime de mutirão: doa-se trabalho à irmandade. Observe o relato de Seu Vicente Ferreira:

Seis anos. Que nós começamos a fazer a festa naquela cruz ali, e tal, por uns 5 anos, né?, e há 6 anos pra cá nós tamo construindo aquela igreja. Através de evento. Da própria festa, barraquinha e sempre assim uns jantar, umas feijoada, umas coisa assim, certo? É por aí que nós conseguimos. (...) O terreno é da irmandade, a prefeitura doou pra nós o terreno, pra irmandade. Tudo documentado, registrado, tá tudo arrumado. É, ela é registrada. Tudo arrumadinho, nosso estatuto, né? Tá tudo pronto. Então o negócio aqui é o seguinte: tem muita facilidade de trabalhar em festa do Reinado, nós temo facilidade. Até mesmo pela construção também, né?, um vai tendo, e cada um muito esforçado, tudo que a gente precisa eles ajuda. É só falar, sempre chega. Não, isso aí é ... são muitos, né? São muitos voluntários. Um vêm, trabalha um dia, outro vem e trabalha outro. São pessoas que não são membros da irmandade, mas é o que eu tô te dizendo, são os de fora, mas são considerados, né?. O sonho da comunidade inteira é ver aquela igreja levantada, coberta e arrumada. Então tudo o que a gente precisa... Se eu preciso de um saco de cimento agora, qualquer um que passa aqui, se eu falar: “Eu preciso um saco de cimento pra colocar ali”; “Ah vai ali no depósito e busca, eu pago”, sabe? O negócio é assim. Tava precisando de um caminhão de areia, você viu um montão de areia lá, né? Essa semana chega o caminhão de areia e despejou lá. (Seu Vicente Ferreira, entrevista realizada no dia 16/05/2008).

O panorama atual de ocorrência das festas no município é complexo. Os levantamentos realizados pelo “Setor de Apoio a Cultura Popular” de diferentes gestões da Prefeitura de Divinópolis mostram números díspares quanto às irmandades existentes na última década dentro do Município. Esta dificuldade de mensurar o número de irmandades pode ser indicativa de muitos aspectos que cercam a existência das relações do poder municipal com as festas: a dificuldade de se conceituar “irmandade”, a efemeridade da

³² No ano da entrevista com Seu Vicente Ferreira, 2008, a Igreja do Rosário do Bairro Vila Romana ainda estava sendo construída, faltando parte considerável de sua estrutura para a conclusão da obra.

existência de algumas delas etc.. Nos dados cedidos pelo mencionado setor da Secretaria Municipal de Cultura, no ano de 2000 o número de irmandades variava entre 21³³ e 15³⁴, totalizando mais de 900 dançadores. Os dados mais precisos e recentes, levantados pela atual gestão no “Setor de apoio à Cultura Popular”, mostram a existência de 17 irmandades³⁵ envolvidas com as práticas do Reinado em Divinópolis, totalizando aproximadamente 35 guardas, mas sem apresentar um levantamento aproximado do número de “dançadores” que as comporiam. O grande número de irmandades espalhadas pelos bairros e pela periferia faz o panorama das práticas do Reinado em Divinópolis extremamente atípico. Este cenário de profusão de irmandades e formas da festa não se repete nas outras cidades da região. Além do mais, tais dados surpreenderam muitas vezes outros pesquisadores do Reinado/Congado em outras regiões com quem tive a oportunidade de trocar experiências.

Não se sabe ao certo porque, mas nos últimos 50 anos que separaram a demolição do templo do Rosário no centro da cidade do panorama atual de ocorrência das festas, observou-se a notável multiplicação de Irmandades do Rosário, de São Benedito etc. envolvidas na realização anual dos festejos do Reinado ao longo de toda a periferia da cidade. Como se pôde observar nos relatos de reinadeiros anteriormente citados, a criação da primeira irmandade (do Bairro Porto Velho) logo após o desalojamento da irmandade originária do antigo Largo do Rosário, foi logo sucedida da criação em poucos anos de outra (a do Bairro Niterói – Espírito Santo) ocasionada por uma dissidência interna ocorrida na do Bairro Porto Velho. Este “padrão” parece ter se sucedido ao longo das últimas décadas. Nos relatos colhidos entre os reinadeiros este foi o argumento comumente encontrado para justificar a criação de novas irmandades ao longo das últimas 5 décadas, como no caso de Dona Tereza, da Irmandade do Bairro Itai:

Aí só com a guarda aqui a gente já lá vai pra mais de 20 anos. Então ela era registrada no Porto Velho também. Mas depois houve um descombinado, um desentendimento meu com o presidente novo que entrou lá. (...) Aí nós dois desentendeu. Eu era vice-presidente dele e tocava o moçambique lá. Aí a gente separou. Então eu fundei uma festa aqui, então a gente tá tocando aqui. Aqui, porque eu fundei a festa, né? Aqui é Itai. Então tem a até a capelinha ali ó, aquela casinha ali é um cruzeiro que nós levantamo ali, mas os menino tava estragando, nós pegamo e fizemo a capelinha por cima. Não é registrada em cartório, é registrada em federação. Nós temo os papel tudo, tem estatuto, tá tudo arrumadinho. A irmandade é daqui. A gente ajuda pra todo

³³ SEMC.Divinópolis. Irmandades do Congado de Divinópolis. s/d. (Documento cedido por Waldo Martinho, responsável pelo SACP durante a gestão 2000-2004)

³⁴ SEMC. Divinópolis. Irmandades do Congado (Reinado) de Divinópolis/2000. 2000.

³⁵ SEMC. Divinópolis. Endereço das Irmandades de Divinópolis. 2007.

lado aí, mas ela daqui. (Dona Tereza Maria de Jesus, entrevista realizada em 12/05/2008).

Tal padrão é confirmado pelo relato de Lenir de Castro, atual responsável pelo “Setor Apoio a Cultura Popular” da Secretaria Municipal de Cultura de Divinópolis no seu trato diário com os reinadeiros:

Toda guarda tem que ter o cadastro em alguma irmandade. E as vezes, havendo algum conflito entre eles próprios lá, de irmandade com guarda, aí eles sai daquela guarda e a gente cadastra eles em uma outra. (Lenir Ferreira de Castro, entrevista realizada em 14/08/2008).

Outras tantas razões foram também mencionadas, em cada entrevista, tratando-se de aspectos muito peculiares da história de cada irmandade. Mas considero importante destacar que em alguns casos, a cisão dentro de uma irmandade resultando no surgimento de uma nova, foi gerada por motivos de localização estratégica na cidade, considerando-se o bairro de residência dos festeiros, os percursos e trajetos bairro-bairro/ bairro-centro e a disponibilidade de transporte. A localização é fundamental no sentido de a irmandade, a festa e igreja estarem instaladas espacialmente próximas às suas redes de relações sociais e de solidariedade, fundamentais nas práticas do Reinado. Segundo Seu Vicente Ferreira, é o caso da irmandade do bairro Vila Romana:

É porque, o meu pessoal principalmente veio tudo morar aqui. Então tava tendo dificuldade pra ir dança lá. O pessoal da minha guarda principalmente é daqui. Então tinha dificuldade. Eles aqui, e eu de lá, então tava tendo aquele problema, a festa lá terminava muito tarde, e eles foi assim meio desanimando, certo? Falei: “Não, nós não pode desanimar, a festa é de Nossa Senhora, não pode.” Então eu achei melhor, eu corri pra cá pra nós dá continuidade na tradição, né? Já assim, graças a Deus, aumentamos muitos e muitos aí. (Seu Vicente Ferreira, entrevista realizada em 16/05/2008).

Portanto as dissidências internas por motivos diversos podem explicar parcialmente a profusão de irmandades associadas às práticas do Reinado na periferia da cidade de Divinópolis. Os incentivos particulares e públicos para a compra de terrenos e para a construção dos templos, associados à iniciativa das irmandades e ao uso ativo de suas redes de relações sociais também devem ser considerados. Mas tal fenômeno em si mereceria um estudo dedicado somente à investigação deste aspecto da existência contemporânea das festas

do Reinado, incluindo as condições de aquisição dos terrenos, construção das igrejas, criação e filiação de guardas/ternos, situação legal das irmandades, redes de solidariedade etc., o que não é possível ser feito em profundidade aqui.

Somente a partir do momento em que as Irmandades recriaram-se ao longo das décadas de 1960 e 1970 nas periferias da cidade as festas do Reinado passaram a constar do Código de Posturas Municipal. No *Artigo 131* do código de 1973, em que se proibia expressamente “a perturbação ao sossego público com ruídos ou sons excessivos evitáveis”³⁶, entre motores de explosão, buzinas, alto-falantes, morteiros, bombas, apitos de fábrica e armas de fogo, constam curiosamente os “batuques, congados ou outros divertimentos congêneres, sem licença das autoridades”, confirmando que o barulho causado pelas festas e seus tambores sempre estiveram também entre os maiores incômodos causados pela sua realização anual.

Nesta mesma década seria criada a Missa Conga, uma resignificação das festas do Reinado, que adequava a forma da festa ao espaço sagrado e recatado dos santuários onde jamais o Reinado sonhara entrar. Celebrada em Divinópolis, pelo Frei Leonardo Lucas Pereira, em 1977, a Missa Conga (FIG. 27-32) fez parte de um movimento ecumênico mais amplo dentro do catolicismo brasileiro, que procurava reconciliar a Igreja e as “religiosidades populares”, genericamente intituladas de “folclore”. A Missa Conga, definitivamente se enquadraria no que Vogel, Melo e Barros chamaram de “ética do compromisso” (VOGEL, MELLO & BARROS, 1993 *apud* COUTO, 2001, p. 44), o que consistiria em “valorizar a ficção do entendimento, acentuando a disposição em acolher, e no concomitante ocultamento da reserva, obliterando a firme decisão de resguardar os limites das respectivas identidades pela manutenção das distâncias e conveniências”.

4.4 O Concílio Vaticano II e a “guinada ecumênica”: compreendendo o contexto mais geral em que se insere a Missa Conga

A partir da segunda metade da década de 1930 começaram a surgir no Vaticano linhas de pensamento que passaram a refletir sobre o problema mais amplo e complexo da “inculturação”, ou seja, da adaptação do catolicismo e da Igreja às várias culturas locais.

³⁶ ACMD. Lei n. 1077. Estabelece o Código de Posturas do Município e dá outras providências. 29 de dezembro de 1973.

Entre 1930 e 1940 era possível perceber cada vez mais a necessidade de dar às circunscrições missionárias um novo caráter que exprimisse ao mesmo tempo a estabilidade e a autonomia das Igrejas locais, não mais dependentes do contínuo recurso das forças estrangeiras (MARTINA, 1997, p.240). Em certa medida, este é um movimento que corresponde à descolonização e à continuidade do processo de independência de diversas nações, principalmente na Ásia e na África. Em muitas nações católicas, a passagem para a segunda metade do século XX foi um momento marcado pelo desejo das próprias comunidades católicas locais de uma ampla reforma litúrgica. Isso se traduziu nos primeiros esforços efetivos tomados durante o pontificado de Pio XII (1939-1958) de aproximação com os grupos afastados da Igreja e da fé, e assim, de um maior diálogo com as religiosidades nativas e populares, abrindo a possibilidade de um melhor entendimento com outras religiões.

Com a morte de Pio XII, João XXIII (1958-1963) assumiu o cargo máximo da Igreja Católica trazendo consigo a missão de realizar uma ampla reforma na Igreja. A intenção de realizar um concílio ecumênico, revelada em janeiro de 1959, tinha o objetivo de reestruturar a Igreja Católica para os novos tempos, deixando de lado condenações, maldições e resistências à sociedade moderna. João XXIII deixou claro que o próximo Concílio deveria servir à unidade de todos os cristãos, limpando assim “a atmosfera de mal-entendidos, desconfiança e inimizade que, durante séculos, tinham obscurecido o diálogo entre a Igreja Católica e outras Igrejas cristãs.” (MATOS, 1997, p.300). A política de *aggiornamento*, como colocada por João XXIII, tinha por objetivo a atualização da Igreja e suas inserção definitiva no mundo moderno.

Apesar da multiplicidade de planos que perpassam a experiência histórica que levou até o Concílio Vaticano II, incluindo aí questões particulares da Igreja romana e da Igreja Católica no Brasil, as principais linhas de força da primeira metade do século XX que influíram na caminhada até ele podem ser resumidas em 5 mudanças fundamentais: um novo posicionamento da Igreja diante da modernidade e do mundo; uma alteração profunda na compreensão do conceito de “leigo”, que levou a uma participação mais efetiva do povo na vida da Igreja; uma renovação eclesial e litúrgica aproximando clero e fiéis; a intensificação da participação e organização comunitária na Igreja; e a guinada em direção a um discurso conciliador com a realidade da diversidade religiosa. Desta forma, pode-se definir este percurso histórico como um esforço renovador da Igreja Católica durante o século XX, intensificando-se a partir dos anos 1930 e 1940, ganhando maior intensidade e densidade ao longo da década de 1950, até culminar na ocorrência do Concílio Vaticano II.

No Brasil, as profundas transformações da primeira metade do século XX criaram condições para o desenvolvimento de grupos renovadores na hierarquia católica nacional. Desde a década de 1930 a Igreja Católica conquistaria uma nova presença na vida política republicana brasileira, sobretudo a partir da atuação de D. Sebastião Leme e D. Cabral, constituindo a Igreja como uma espécie de força política moderadora “fora e acima dos partidos como guardião dos valores considerados vitais para a fé cristã” (MARIAS, 1994, p.71). As mudanças pelas quais a Igreja Católica na América Latina passara durante as décadas de 1930 e 1940 resultaram na década de 1950 na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, e do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em 1955. A tomada de consciência das culturas locais levou a Igreja a um delicado problema de identificação com o cristianismo de modelo europeu, levando à necessidade de adaptá-lo às expressões de cada cultura nacional.

Assim o processo de renovação da Igreja no Brasil, levado adiante pela ACB, deveria ser implantado com muito tato, evitando rupturas bruscas com a “religiosidade popular”, enxergando as festas de santos padroeiros como ótimas oportunidades para ações evangelizadoras. Este novo olhar passava a propor uma visão destas manifestações não só como festas religiosas, mas também como uma expressão da “cultura popular” e como atividades com importantes dimensões econômicas e sociais para as sociedades locais. Esta atitude inovadora, embora só se estabeleça efetivamente após o Concílio Vaticano II, emergiu como uma alternativa à defesa da fé católica em termos apologéticos, característica do episcopado brasileiro durante toda a primeira metade do século XX. Portanto, em relação às “religiosidades populares”, já se pode adiantar que a grande inovação promovida pelo Concílio Vaticano II foi a passagem de uma atitude combativa, em contraposição às outras vertentes religiosas, para uma atitude de relativa compreensão e diálogo, que no caso do Brasil nos importa principalmente em relação ao catolicismo devocional e aos cultos de acento afro.

Estas e outras profundas inovações convergentes no Concílio Vaticano II não se instalaram de forma imediata na sociedade, e também não foram decididas sem conflitos. Vários modelos político-ideológicos estavam em jogo. No plano eclesiológico as alternativas poderiam ser resumidas em duas: a de uma concepção da Igreja como instituição de salvação individual, dando-se pouca relevância aos aspectos comunitários; e por outro lado concepções que acentuavam o caráter comunitário da Igreja. As diferenças entre estas perspectivas eclesiológicas estiveram na base das tensões e conflitos que agravavam as lutas ideológicas frente ao conturbado contexto sócio-político da primeira metade da década de 1960. A

resposta da Igreja Católica do Brasil às diretrizes do pontificado de João XXIII tendeu para um aprofundamento das relações Igreja-mundo, com o despertar da CNBB para as questões sociais traduzidas no lema da “opção preferencial pelos pobres”, e numa inserção efetiva da Igreja na realidade brasileira. As tensões intra-eclesiais elevaram-se, quando as elites anticomunistas passaram a pressionar os grupos eclesiais mais progressistas para abandonarem o apoio às reformas sociais de base. O Concílio Vaticano II conferiria à Igreja uma maior parcela de responsabilidade no processo de desenvolvimento sócio-econômico, e a dimensão do diálogo ecumênico mostrava claramente a responsabilidade de todas as igrejas, confissões e denominações cristãs em face destes problemas de fundamental importância para toda a humanidade.

A fase preparatória do Concílio se estendeu de 1959 até outubro de 1962, quando João XXIII abriu a primeira sessão conciliar na basílica de São Pedro. Tal papa daria o pontapé inicial para o evento mais importante da história da Igreja Católica durante o século XX, mas não viveria para ver o fim e os reais resultados de sua iniciativa. Quando morreu em 1963, ficou a cargo de seu sucessor Paulo VI dar continuidade e levar a cabo o projeto de seu antecessor. Esta foi a fase de “revisão” do Concílio, de 1963 a dezembro de 1965, quando finalmente foi encerrado.

O Concílio promulgou quatro constituições: *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*. Em termos gerais tais documentos versavam sobre a inserção definitiva da Igreja no mundo contemporâneo, tratando mais especificamente de pontos como: meios de comunicação social, ecumenismo, renovação da vida religiosa, renovação litúrgica, formação sacerdotal, apostolado dos leigos, atividades missionárias, ação social da Igreja etc.

Neste contexto considero importante destacar dois documentos que versaram sobre as relações com as outras religiões: *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae*. São documentos que reivindicaram a liberdade religiosa para todas as confissões e não só para o catolicismo. A *Dignitate Humanae* reconheceu a liberdade de culto público, de propaganda e de associação, porém reafirmando também os limites dessa liberdade, que tornar-se-ia ilícita quando violasse os direitos dos outros, condenando qualquer discriminação jurídica por motivos religiosos.

Também neste sentido o decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, revelou a prontidão da Igreja em reconhecer seus próprios erros ao longo de sua história, pedindo perdão por eles, procurando reatar o diálogo para desfazer equívocos, ressaltando pontos comuns entre as religiões, o respeito mútuo, e a possibilidade de colaboração em muitas questões. A abertura ao diálogo com o mundo contemporâneo e com as outras religiões

ocorreu num período de maior aprofundamento das transformações em trânsito no século XX, e conseqüentemente de um profundo deslocamento do lugar na religião e da cristandade nas sociedades. No caso de muitos países ocidentais, incluindo o Brasil, a cristandade deixaria de ser o eixo estruturante do conjunto social, para que agora tivesse que “conquistar com suas próprias forças um espaço, a partir da consciência individual, não obstante sua marginalização na vida pública.” (MATOS, 1997, p. 341).

Este processo de mudanças históricas instaladas pelo Concílio Vaticano II ainda permanece em andamento, com retrocessos e avanços eventuais, de forma que mais de 40 anos depois ainda seja difícil prever ou mensurar o impacto efetivo e definitivo das propostas lançadas pelo Concílio. Como bem lembra Martina (1997, p.326) seria ingênuo pensar que o progressivo declínio da adesão ao catolicismo seja efeito exclusivo do Vaticano II. Tal fenômeno teria causas bem diferentes que atingem toda a sociedade, muitas delas sem nenhuma relação com o Concílio.

Os papas que se seguiram ao Concílio Vaticano II garantiram que a aplicação real dos decretos ocorresse: sempre na medida do possível e sob a pressão de fortes contrapesos conservadores. Mesmo assim, durante os pontificados de Paulo VI e João Paulo II pôde-se realmente observar neste sentido uma significativa atuação e importância das Igrejas locais, uma intensa atividade ocorrida nos sínodos diocesanos, o novo papel assumido pelo laicato na Igreja assim como o nascimento espontâneo de diversos movimentos leigos, e especialmente, novas relações com outras vertentes religiosas e a promoção de debates neste sentido, com a promoção de reiterados encontros ecumênicos. Pode-se dizer que estes constituíram os pontos mais importantes da aplicação dos documentos concebidos no Concílio Vaticano II. Mesmo carregada de acento marxista, a chamada “Teologia da Libertação” foi reconhecida pelo Papa João Paulo II como “oportuna, útil e necessária.” (MATOS, 1997, p. 356).

De qualquer forma, o impacto do Concílio na América Latina foi estrondoso. Como lembra Matos, “até às vésperas do Concílio essas Igrejas eram uma espécie de cópia material das Igrejas do primeiro mundo.” (MATOS, 1997, p.343). O reconhecimento da pluralidade das Igrejas particulares foi um forte estímulo à liberdade e à criatividade na “reinvenção” da Igreja Católica na América Latina. Os efeitos aí foram os mais imprevistos, mas em suma a influência do Concílio Vaticano II fez com que as Igrejas locais pudessem trilhar caminhos pastorais novos (inclusive em termos litúrgico-ecumênicos) para melhor adequarem-se às especificidades de cada realidade sócio-cultural. A partir do Concílio Vaticano II o episcopado latino-americano passou a se organizar no sentido de promover um debate mais amplo na discussão das novas diretrizes da Igreja mundial e de como coloca-las em prática

adaptando-as às realidades locais. Os três encontros mais importantes neste sentido foram as Conferências Episcopais de Medellín (Colômbia) em 1968, em Puebla (México) em 1979 e em Santo Domingo (República Dominicana), em 1992.

Medellín marcou o amadurecimento definitivo da Igreja da América Latina, tornando-a uma Igreja finalmente voltada para a realidade de seu continente e de suas variantes locais. A partir daí a Igreja Católica da América Latina passou a traçar seu próprio caminho, tomando como base o Concílio Vaticano II, porém, avançando e inovando em alguns pontos. Medellín concretizou uma postura para América Latina baseada naquilo que representou a grande inovação da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*: o mundo pela primeira vez tornou-se matéria de teologia. É assim que a “Teologia da Libertação” foi colocada diante da situação da América Latina: consciência da opressão e necessidade de libertação. Neste processo, as Comunidade Eclesiais de Base (CEB’s) ganharam grande importância, tornando-se os pilares deste projeto de Igreja “libertadora”.

O documento de Puebla representou um grande avanço em vários sentidos: na rejeição da violência, na reavaliação das religiosidades indígena e popular, na opção preferencial pelos “indígenas, camponeses, operários, marginalizados” etc. Em suma, tratou-se da reafirmação da opção preferencial e solidária pelos pobres e da denúncia das injustiças derivadas dos diversos mecanismos opressores.

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo (1992) “pôs o acento nos valores tradicionais do mundo latino-americano” (MARTINA, 1997, p.366). Sua temática principal foi, além de ratificação da “opção preferencial pelos pobres” afirmada em Medellín e Puebla, declarando-a irrevogável, o tema da “inculturação”, ou seja, de uma melhor adaptação do catolicismo às realidades culturais de cada povo. A “inculturação”, como colocada em Santo Domingo, baseava-se em um reconhecimento de novos valores, ou valores presentes nas culturas locais, correspondentes à mensagem católica, visando a penetração de valores do evangelho nas culturas populares, tradicionais e “afro”, o que nem sempre resultou em um processo isento de tensões e conflitos, como no caso do Reinado e das Missas Congas.

4.5 Da Missa Conga à Coroação de Gil : a reconfiguração dos significados das Festas do Reinado

Segundo os relatos de Frei Leonardo Lucas Pereira e do folclorista Vinícius Peçanha, os precursores de tal prática em Minas Gerais foram Padre Nereu, Padre Massote e Romeu Sabará, que com o apoio de membros da Comissão Mineira de Folclore realizaram no início da década de 1970 as primeiras Missas Congas. Segundo Peçanha:

Foi criada pelo Padre Massote, pelo Ademar Massote e o Romeu Sabará, que era professor da UFMG. E eu me lembro, lá na Comissão Mineira de Folclore eles falando sobre a Missa Conga. A primeira Missa Conga foi celebrada ali na... no ... no ... J.K. Ali na Praça Raul Soares ali, conjunto J.K., e tinha um pátio lá, e foi a primeira Missa Conga. Então eu levei uns grupos daqui, eu levei de Bom Despacho, fizemos pra representar lá. Mas... então foi isso. Foi o Padre Massote e o Romeu Sabará. Aliás, quem criou mesmo a Missa, foi o Padre Nereu, o Padre Nereu é de Oliveira. Mas quem celebrou, foi o padre Massote. Mas o Nereu é que olhou aquelas parte litúrgicas, aquelas coisa que precisava, então e fizeram a montagem. Logo em seguida eles conversaram com o Frei Leonardo e trouxe aqui em Divinópolis. Então a cidade do interior, primeira vez que foi realizado foi ... foi aqui em Divinópolis. E como eu era da comissão mineira de folclore, e resolvi: “Ah, eu vou gravar esse trem aí”. (Vinícius Raimundo Peçanha, entrevista realizada em 28/04/2008).

Frei Leonardo Lucas Pereira, o principal responsável na prática pela retomada do diálogo da Igreja Católica com as práticas do Reinado no município de Divinópolis e região, relatou que embora conhecesse as iniciativas de Padre Massote e Romeu Sabará em Belo Horizonte, concebeu o formato da Missa Conga (FIG. 27-32) em Divinópolis sem ter conhecimento de um formato prévio definido:

(...) o meu papel foi simplesmente o seguinte: as irmandades já realizavam esta festas, principalmente lá no Porto Velho, lá no Niterói, no Afonso Pena e vários locais... e a gente teve uma idéia ... (...) começou em Belo Horizonte o Sabará, Padre Massotti, Padre Nereu, eles foram organizando isso lá, e eu peguei a idéia, eu e esse grupo, né?, a Ênia, Maurinho, Domingos etc. e resolvemos “quem sabe não fazemos isso aqui também?”. “Vamos propor para os chefes, né?, das Irmandades se eles não querem...” A gente foi, né?, fazer uma pesquisa de ver que cânticos eles teriam pra gente encaixar em cada momento da liturgia da Missa: um canto de entrada, um canto de louvor, um canto de perdão, ofertas, um canto de comida (falando de comida), um canto de despedida ... Então a gente pegou a estrutura, né?, da Missa, e tentou encaixar cânticos deles, né, de forma que ficasse uma coisa deles, com seu estilo de cantar, com seus instrumentos, com a sua dança, sua maneira de rezar, né?, dentro de uma estrutura, digamos assim, oficial, da Igreja, do ritual católico da Missa, mas celebrado com a cultura afro-brasileira tão religiosa. Inclusive as vezes eu tirava um pouco certas coisas do próprio texto da estrutura oficial para que eles cantassem as coisas que realmente são deles, com música e letras

deles, e não tanto cantar coisas que fossem da Igreja, por exemplo o credo, com a melodia deles. Isso também eu acho válido, né? (...) Eu não tenho muito certeza ... eu acho que isso aqui foi mais ... não sei se os outros fizeram isso ... Porque eu nunca ... quando ajudei a realizar a Missa aqui, né?, eu não peguei nenhum modelo de ninguém, não. Tanto assim que as vezes eles falam : “Ah, o nosso rito tem que bater na porta pra poder abrir”. Eu falo: “Não, aqui eles não precisam bater na porta, já pode entrar direto”, então... Justamente pra não dar a idéia de que “ah, mas naquele tempo ...” Bom, o importante que agora o negro ele entra, ele sai a hora que ele quer, então não tem que “pedir licença seu Vigário...” (Frei Leonardo Lucas Pereira, entrevista realizada em 25/04/2008).

Assim como as diversas festas de Reinado realizadas pelas irmandades fora da Igreja Católica em toda a região, a Missas Conga, como fenômeno regulado pela atuação de párcos e folcloristas juntos aos reinadeiros, mostrou-se capaz de agregar múltiplos significados decorrentes das diversas formas como foi concebida, negociada e realizada nas diversas cidades do interior de Minas Gerais ao longo dos últimos 30 anos. Em Divinópolis, no ano de 2007, foi realizada por Frei Leonardo (que continua à frente de tal movimento), a missa comemorativa dos 30 anos desde a primeira Missa Conga realizada no município. A realização da Missa Conga em Divinópolis geralmente ocorre com o apoio da SEMC, e é realizado no terceiro domingo de maio, como marco inaugural das festas no ano em que se segue. Mas na verdade, para muitas irmandades as festas iniciam-se com comemorações realizadas no dia 13 de maio como alusão à abolição da escravatura. Desta forma, em cada bairro e em cada cidade a festa pode revestir-se de significados diversos e formas díspares de realização.

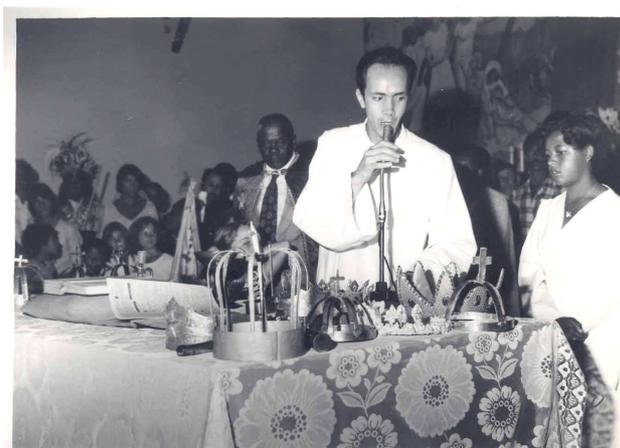


Figura 27: Frei Leonardo e a Missa Conga, aprox. 1979
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.

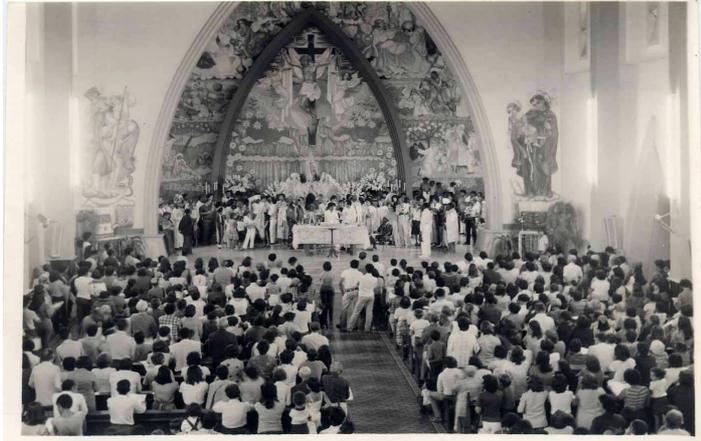


Figura 28: Missa Conga em Divinópolis, Igreja do Santuário de Santo Antônio, aprox. 1979
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.



Figura 29: Missa Conga – reinadeiros em frente ao Santuário e Santo Antônio, aprox.1978
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.



Figura 30: Missa Conga, aprox. 1979
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.



Figura 31: Missa Conga. Seu Vicente Eufrásio e Dona Rute Eufrásio à esquerda de Frei Leonardo no altar, aprox. 1979

Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.



Figura 32: Missa Conga – reinadeiros em frente ao Santuário e Santo Antônio, aprox.1978
Fonte: MHD. Acervo fotográfico digitalizado. Autoria desconhecida.

Depois de mais de meio século fora dos domínios da Igreja, e de um complexo processo de dispersão e pulverização das festas nas periferias de Divinópolis, as festas retornariam ao centro de Divinópolis, para compor junto à Missa Conga e à réplica em tamanho diminuto da Igreja do Rosário (construída onde se localizava a original, em 1985), um arranjo monumental folclórico. A iniciativa de construção da capela-monumento deu-se no início da década de 1980 em sua maior parte graças aos esforços e à articulação do folclorista Vinícius Peçanha, com o objetivo de (nas palavras do próprio Peçanha) “resgatar a festa como ela era no tempo do Zé Aristides”³⁷.

³⁷ O já mencionado presidente da Irmandade do Rosário de Divinópolis na época da proibição às festas do Reinado.

Segundo Peçanha o terreno doado, que contemplou apenas uma pequena parte do que foi um dia foi o antigo Largo do Rosário, foi concedido pela prefeitura na gestão do Prefeito Aristides Salgado. De acordo com o folclorista, todo o resto do ônus da construção teria ficado sob sua responsabilidade, de forma que a concepção, construção e finalização da capela-monumento ficaram a seu encargo, sob a condição que ela fosse integrada ao museu municipal como patrimônio público:

Então, depois muitos anos depois eu pedi o prefeito, pra fazer um monumento ali, mais ou menos no rumo ali, que lembrasse que ali houve uma Igreja, que ali havia as festas. E o prefeito foi o Aristides, ele me autorizou: “Eu posso deixar você fazer lá, mas eu não posso te dar nada. Não posso te dar um tijolo...” Então, eu saí pedindo. E construí a Igrejinha (...) Eu fiz com a condição de que pertenceria ao museu, né? Não, ali é uma praça, um monumento numa praça. O monumento é ..., pertence ao o que? À comunidade. É um monumento, é uma praça.(...) Mas com a condição de que ficaria pertencendo ao museu. Museu histórico. Ali é uma peça do museu. E a ... inclusive eu consegui as imagens antigas, consegui sino, consegui tudo que tá lá, pra fazer parte do museu. Então, a condição foi essa. Esforcei, pejejei, gastei. Eu sou meio maluco, né?: ao invés de ganhar as coisas eu tô é gastando. Trabalhei de servente de pedreiro lá. Um dia um ia dava um dia de serviço, outro dia ia outro pedreiro dava outro dia de serviço. (Vinícius Raimundo Peçanha, entrevista realizada em 28/04/2008).

A idéia de Peçanha ao empreender a construção da capela-monumento no local do antigo Largo do Rosário era de recentralizar os festejos na cidade, diante de sua constatação de que cada irmandade se apropriava da tradição dos festejos de forma bem particular, engendrando novas práticas e novos significados, fenômeno classificado na visão de Peçanha como “descaracterização”. Peçanha teve a intenção com sua iniciativa de orientar o formato dos festejos conforme o que pensava ser o formato original de ocorrência das festas, e isso só seria possível re-atrelando a realização dos festejos ao antigo espaço-do-sagrado do Reinado. Para isso sofreu com a resistência de comerciantes, moradores e da administração de uma faculdade local, todos localizados nas adjacências do antigo Largo do Rosário. Mesmo assim, foi bem sucedido ao menos na conclusão da construção da capela monumento, graças ao apoio de outros grupos sociais do município que passaram ao longo das últimas décadas a se interessar pelos festejos do Reinado na perspectiva folclorista, como “usos e costumes do povo”. Isso pôde ser detectado através de toda a atenção destinada pela mídia impressa local das décadas de 1970 e 1980 aos festejos (mencionada nos capítulos anteriores).

A partir de então as festas retornariam ao centro, mas sob outros significados. A tentativa de Peçanha de restabelecer os laços com o passado e com o lugar das antigas festas do início do século XX falhou ao congelar a festa como monumento. Para além do diálogo

com as instituições civis e religiosas e com movimento folclórico, tais formas de festejos permaneceram e permanecem enraizados nas formas como as irmandades e/ou grupos que os realizam, entendem e organizam seu tempo e suas realidades. A construção de domínios próprios onde pudessem viver plenamente suas práticas religiosas passou a ser elemento integrante de suas próprias práticas religiosas, incluindo uma grande margem de independência na determinação das formas e significados próprios pra suas próprias festas, à revelia das iniciativas de normalização de párocos, folcloristas e funcionários da Secretaria Municipal de Cultura.

A redemarcação deste espaço-do-sagrado das Festas do Rosário no centro da cidade, teve desdobramentos importantes nas últimas três décadas, que nos remetem de àqueles antigos conflitos travados naquele mesmo espaço durante a primeira metade do século XX, fruto da investigação dos capítulos anteriores.

Em 01 de setembro de 2005, foi organizado um grande evento público congregando todas as 17 irmandades do município e suas respectivas guardas. Tal ocasião contou com a presença do então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, que foi coroado como “Rei Congo” (FIG. 33). Tal evento, transcorrido no palco montado em frente à capela monumento (antigo Largo do Rosário) teve como objetivo a restituição do terreno e da capela do Rosário às irmandades do Rosário do município. De acordo com a Lei Municipal Lei n.º.464 de 28 de novembro de 2006, a capela e seu terreno foram restituídos à Irmandade do Rosário e São Benedito da Praça do Mercado. As outras 16 irmandades da cidade foram restituídas “simbolicamente”, recebendo cada uma delas um certificado. A princípio, tal evento poderia parecer o encerramento de um ciclo de conflitos e tensões nos usos e apropriações do espaço do município pelas práticas do Reinado, iniciado com o desalojamento da Irmandade originária e com a demolição da Igreja em 1957. Mas na verdade, mostrou-se como o início de um possível “novo ciclo” de tensões e conflitos nos usos do espaço do antigo Largo do Rosário.

Na teoria, a primeira irmandade descendente da originária, desalojada do antigo Largo do Rosário em 1957, seria a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Bairro Porto Velho. Não posso dizer ao certo se este e outros dados foram aventados no debate mais amplo que levou ao projeto de lei. De qualquer forma, é a Irmandade de São Benedito e Nossa Senhora Rosário da Praça do Mercado que já vem, ao longo dos últimos anos, cuidando da capela-monumento, mesmo quando esta constava formalmente como patrimônio público pertencente ao município, o que fez com que o pesquisador Mauro Eustáquio Ferreira, junto da

presidência da Irmandade da Praça do Mercado, reivindicasse a doação da capela, como pareceu concordar os responsáveis pela SEMC do município.

O discurso oficial da prefeitura não deixou de estar pautado em aspectos históricos: o discurso é de verdadeira “retratação histórica”, tomando como referência a consciência da existência pregressa das festas no local do antigo Largo do Rosário, assim como do fato da demolição da antiga Igreja do Rosário e o conseqüente desalojamento da Irmandade. Em suas declarações o então prefeito, Demetrius Arantes Pereira, afirmou na mídia local: “Estamos fazendo justiça. Reconhecemos em vocês (reinadeiros) o trabalho. Sei que é um sonho de vocês e estamos realizando com muita honra”.³⁸

Segundo o que pude pesquisar, tal processo foi desempenhado sem um debate mais amplo e profundo com as comunidades reinadeiras de Divinópolis. Os critérios que guiaram a execução de tal projeto mostram que seu resultado insere-se dentro de um processo de monumentalização das festas decorrente dos diálogos com as elites letradas e com as políticas públicas culturais locais com as práticas dos festejos. Este processo poderia ser caracterizado pelo conceito de “invenção de tradições”, conforme a definição de Hobsbawn (1984): a tentativa de se estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado, termina por estabelecer com ele laços de continuidade artificiais, característicos das “tradições inventadas”.

O argumento da responsável pelo Setor de Apoio Cultura Popular da prefeitura segue a mesma linha, pautado na consciência de alguns fatos históricos da existência das festas do Reinado no município:

... a gente conseguiu que o município fizesse a doação desta capela aqui do Rosário, (...). Porque antes tinha a própria igreja. A gente entende que é a forma da prefeitura também tá se retratando, e a gente conseguiu então que fosse doado então o terreno daquela Capela do Rosário e dos arredores ali à Irmandade de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário da Praça do Mercado. E estamos ainda até, parece que o processo já está bem adiantado já, a lavração da escritura que isso também sendo feito com recurso da prefeitura. Então, isso aí a prefeitura já retornou, já conseguiu devolver porque é pra eles uma questão de honra mesmo de tá recebendo de volta o espaço, simbolicamente.

E... nesta época do... que foi o Gilberto Gil já existia esta proposta, foi feito um documento “não formal” assim, informal, que foi passado para irmandade, junto com ele, e ele também assinou. Mas o que aconteceu via de fato quando nós fizemos a entrega oficial, que foi no ano passado, cada uma irmandade ela recebeu um certificado, um certificado mesmo, porque na verdade aquilo lá está sendo retornado para eles, para todas as irmandades, e não só pra uma. Porque uma pessoa tem que ser responsável, tem que assinar, né, legalmente, então é a irmandade da Praça do

³⁸ Gil é coroado “Rei dos Congos”. Site da Prefeitura Municipal de Divinópolis. 28 2005. Divinópolis. 28 ago. 2005. Disponível em:<<http://www.divinopolis.mg.gov.br/imprensa/publnoticia.php?cod=230>> Acesso: em 12 dez. 2008

Mercado, por causa da localidade. Por causa de tudo, de tudo mesmo, da história mesmo, que tudo começou por ali. (...)

O que a gente queria também além de tá fazendo com que o nosso Reinado fosse visto por vários estados do país, né, no sentido de tá colocando em evidência o município, né? A gente tava querendo mesmo, através dessa vista, que a gente pudesse tá conquistando mais apoio pra que a gente pudesse dar, fazer com que o reinadeiro se sentisse mais valorizado, né, praticasse melhor as suas atividades, né, feliz, né? A gente achou que com a vinda de Gilberto Gil, que a gente sabe que aconteceu isso, que Divinópolis ficou em evidência nacional, foi bom pra nós do município e também pra todos eles que conseguiram, que viu, que tirou foto, que almoçou, que esteve com ele. (Lenir Ferreira de Castro, entrevista realizada em 14/08/2008).

A doação da capela-monumento e de seu terreno em 2005 foi o ápice de três décadas de intersecção entre o setor de cultura da prefeitura e a realização dos festejos do Reinado em Divinópolis. Tal processo iniciou-se com o apoio na promoção das Missas Congas, onde Igreja Católica e prefeitura passaram aproximar-se das práticas dos festejos num contexto de abertura ecumênica do catolicismo, oferecendo auxílio e concomitantemente propondo a normalização das festas (inclusive no código de posturas municipal), alterações em seus formatos e apropriações da imagem e dos significados das festas. Ao longo das diferentes gestões, este processo aconteceu de forma irregular, mas ao mesmo tempo, constante. Iniciativas como a da organização da Missa Conga, na década de 1970, e da construção da capela monumento, na década de 1980, foram só o ponta pé inicial de uma série de diálogos (nem sempre amistosos) entre a municipalidade, folcloristas e os grupos responsáveis pela realização anual dos festejos. O que se pode dizer com certeza, é que tal relação vem estreitando-se ao longo das últimas gestões. À medida que Divinópolis envelhecia como município, ao longo das últimas décadas procurou-se estabelecer as raízes de uma história oficial e popular, escrita na imprensa local, nos livros de folcloristas e memorialistas, e isso incluiu a apropriação e resignificação das festas religiosas do Reinado. Tais mudanças nos significados atribuídos à festa resultaram, ao longo dos últimos 50 anos, em alterações profundas nas formas como as irmandades, guardas/ternos e festeiros usam e se apropriam do espaço da cidade, transformando o espaço urbano em si.



Figura 33: Cerimônia de restituição de doação da capela-monumento e coração de Gil, 2005.
Fonte: Site da Prefeitura Municipal de Divinópolis, 2005.

Grande parte das reformas urbanas realizadas ao longo do século XX possuiu um caráter visivelmente segregador e socialmente asséptico, concorrendo muitas vezes para o esvaziamento do espaço público. Neste sentido, de acordo com Leite (2002), as disputas presentes nos usos e contra-usos que se estabelecem no espaço urbano contribuiriam para a sua reativação como espaço público. Diante deste pressuposto, faz-se necessária a distinção entre espaço urbano e espaço público, de forma que este último possui em si uma dimensão propriamente política, constituindo um local de “dialógica interação política e exteriorização do conflito e discordância” (LEITE, 2002, p. 116). Desta forma, o espaço urbano só funda um espaço público quando nele se conjugam certas configurações espaciais e conjuntos de ações que atribuem sentidos de lugar e pertencimento a certos espaços urbanos. De modo dialético (como nas proposições de Bourdieu para a compreensão do espaço como espaço social ou campo), as espacialidades incidem, em contrapartida, na construção de sentidos para as ações.

Portanto, para Leite, os espaços públicos seriam locais onde as diferenças se publicizariam e se confrontariam politicamente, mesmo que de forma velada ou subliminar. O espaço público, entendido como dimensão sócio-espacial da vida urbana, é caracterizado não simplesmente pelo espaço em si, mas principalmente pelos usos e ações que atribuem sentidos a ele. A questão fundamental para sua compreensão, segundo Leite, é saber que tipo de uso público ocorre (se ocorre) e qual o papel desempenhado pelos processos sociais na construção destes lugares.

Algumas reformas ocorridas ao longo da segunda metade do século XX estabeleceram como elementos estruturadores dois eixos: a valorização dos usos econômicos do patrimônio cultural e a espetacularização do espaço urbano como forma de reativação dos fluxos de investimentos para a economia local. A geração das reformas das últimas décadas do século

XX trouxe cada vez mais este elemento: o consumo cultural do espaço, ou seja, a transformação do patrimônio em mercadoria cultural.

Salvas as devidas particularidades em relação à análise do espaço urbano de Leite no Bairro do Recife, pode-se dizer que o que ocorre no Largo do Rosário com a construção da capela monumento em 1984, com o relativo apoio da administração municipal da época foi justamente a criação de “um espaço re-localizado de tradição, cujo resultado mais evidente é a transformação do patrimônio em relíquia” (GIDDENS, 1991 *apud* LEITE, 2002, p. 120). Em certa medida tal postulado pode também ser estendido às políticas municipais voltadas para o auxílio às festas do Reinado, assim como as apropriações “espetaculosas” dos festejos. Trata-se de formas de apropriação que resultam numa estetização da cultura, expressa numa concepção monumentalística do patrimônio, baseada numa retomada de um passado ilusório e na sua transformação em mercadoria. Como lembra Leite, retomando Harvey, a tradição histórica é reorganizada como cultura de museu, o que não aconteceria somente à “alta” arte, mas também à história e à cultura local, principalmente aquela intitulada de “popular”.

A proposição de Leite é a de repensar a construção do espaço público urbano a partir dos usos e contra-usos de espaços consagrados. Tais usos e contra-usos podem alterar a paisagem e imprimir outros sentidos às realocações da tradição e aos lugares nos espaços da cidade (LEITE, 2002, p.121). Os contra-sentidos gerados pelos contra-usos seriam aqueles usos e significações que escapam dos usos instituídos para determinado espaço por estratégias calculadas de relações de força. A existência de usos e contra-usos faz com que se possa vislumbrar a diversificação dos sentidos atribuídos aos lugares. Esta polissemia dos lugares é, segundo Leite, o que quase sempre escaparia as políticas oficiais de patrimônio que compreenderiam as certas práticas culturais e espaços como “relíquias”.

A consagração de espaços e práticas por políticas culturais e patrimoniais sempre se mostrou em muitas abordagens como potencialmente desapropriadoras dos sujeitos e alienantes dos usuários em relação ao seu patrimônio. Porém, segundo Leite, seria preciso investigar em que medida essa “desapropriação de sujeitos” não corresponderia em contrapartida a uma “reapropriação por outros sujeitos” (LEITE, 2002, p. 121) ou até mesmo em novas estratégias/ táticas de apropriação dos antigos usuários. A concepção dos usos e contra-usos de Leite está pautada nas tensões entre estratégias e táticas nos jogos de força pelas apropriações do espaço, postulados por Certau. Enquanto as estratégias qualificariam os conjuntos de práticas calculadas que articulam espaço e poder a partir da posse do “algo próprio” que viabilizaria sua afirmação como poder espacializado, as táticas se configurariam movimentos heterogêneos e imprevisíveis destituídos de um poder e de um espaço que lhes

sejam próprios. Desta forma as táticas ocorreriam justamente no interior dos espaços estratégicos, subvertendo seus sentidos, justamente por não lhe serem coerentes. Neste jogo de tensões entre táticas e estratégias surgiriam justamente os contra-usos, como possibilidade de inscrição sócio espacial das diferenças e das resignificações que os usos diversos do lugar (uso público) realizam.

Graças a este jogo de usos e contra-usos, sentidos diversos podem ser atribuídos aos espaços, promovendo usos e demarcações simbólicas do espaço que lhe atribuam sentidos diferenciados. Assim, o lugar é não somente um espaço de representação da territorialidade subjetivada, como de disputas e conflitos por estes sentidos desenrolados em práticas e usos diversos. Mais ainda, as prática e apropriações dos contra-usos são capazes de constituir contra-espaços, ou seja, espaços cujos usos recusam-se a desempenhar somente aqueles determinados pela intenção das ações estratégicas de construção do espaço. Tal aspecto é de fundamental importância se levarmos em conta que o processo de construção de limites e fronteiras não é somente espacial, mas construído coletivamente também como fronteiras simbólicas que ordenam as categorias e grupos sociais em suas mútuas relações (LEITE, 2002, p. 130). A teoria dos contra-usos nos permitiria compreender a reordenação lógica interativa da vida pública, a partir de apropriações dos lugares pelas práticas políticas cotidianas dos usos dos espaços urbanos.

Para validar-se como público, o espaço e suas apropriações precisam manifestar a afirmação das singularidades e o reconhecimento das diferenças. Estas disputas pelo espaço público estabelecem bases políticas para os usos do espaço público ao passo em que são desempenhadas através de práticas e sociabilidades urbanas que demarcam espaços mediante condutas identitárias, geralmente espriadas em práticas rituais e cotidianas. As intervenções “oficiais” no espaço urbano nunca eliminaram as possibilidades da manifestação de outros sentidos e de discordâncias, assim como do estabelecimento de usos diferenciados daqueles programados. Os contra-usos do espaço trazem a possibilidade da construção do espaço legítimo da diferença e do “direito de pertencer à cidade”. Desta forma, a perspectiva da construção social dos lugares entendida a partir dos usos e contra-usos politiza as apropriações do espaço urbano, só o qualificando como espaço público à medida que o torna espaço da manifestação da diferença e ao mesmo tempo da singularidade, através da “comunicabilidade política do desentendimento” (RANCIÈRE, 1996 *apud* LEITE, 2002, p. 131).

Ao longo das últimas três décadas as diferentes gestões têm cooptado as representações das festas como símbolo elementar do município e da cultura local,

transformando o patrimônio cultural reinadeiro em uma espécie de mercadoria simbólica. A coroação de Gil, um misto de celebração político-religiosa promovida pela prefeitura em 2005 para a “restituição” da igreja à irmandade, foi dentro desta história de aproximação entre poder municipal e festejos, o ápice de um processo de espetacularização do Reinado. Processo este que não ocorre só em momentos pontuais e cruciais como este, mas perpassa a construção das práticas cotidianas das festas, ano após ano. Emblemática disso é a crítica de Frei Leonardo:

Pois é, porque na medida que estes movimentos sobrevivem, ele sobrevivem muito também como? Deixando talvez aquilo que é essencial para os próprios movimentos.

Então eles se tornam o que que eles tão chamando de grupos folclóricos ... ou só pra fazer uma festa ... ou são cooptados pelos poderes políticos... com umas besteira aí: “Ah, eu vou fazer um show pra levar este pessoal pra dar um show”. Até gente de fora, ou então gente de dentro, ou a prefeitura que utiliza pra fazer um desfile ... “Então vamos mostrar a riqueza do nosso folclore...” ... e que matam, né? o ...

Outro dia botaram aqui: “Vamos trazer a folia pra poder dar um show”.(...) E as vezes até bem intencionados, né? Porque assim eles vão para a televisão, né, batendo tambor (...) Tá na moda um pouco, né? Mas não tem nada ver, as vezes nem acredita, nada. A comercialização, eu diria, a banalização também do rito, você esvazia o rito, não tem mais sentido. Então a festa em si vai acabando. Você vai nestas festas aí agora (...) o pessoal nem não pode dançar as vezes, porque tem um carrão com um somzão de um sujeito que chegou de São Paulo, porque comprou um carrão e quer mostrar pra todo mundo ...

Mas o que preocupa realmente é este tipo de comercialização da festa, e de apropriação indébita por políticos, né?, da festa e... uma degradação da festa em si, por que se não houver poucos que realmente tentem voltar as raízes, e preservar, e não se deixarem corromper, não sei onde é que nós vamos parar não ... (Frei Leonardo Lucas Pereira, entrevista realizada em 25/04/2008).

O apadrinhamento das festas, que sempre foi um traço estrutural dos ritos dos Festejos do Reinado através do apoio e do patrocínio de famílias respeitadas e abastadas do lugar, consta como já argumentei, como um dentre os fatores de persistência da prática dos festejos do Reinado em meio a períodos de coerção ou controle. Há séculos, nas coroações de reis negros, congos, congadas e reinados, a participação dos “festeiros grandes”, reis e rainhas integram um sistema de relações políticas e religiosas, com suas raízes em alternativas às práticas violentas de repressão/controlado do trabalho (escravo) e nas relações clientelistas com a elite e as autoridades locais. A doação de um boi ou um porco para o almoço, ou do café; a liberação do trabalho para festejar e louvar; a proteção e a tolerância em meio às intempéries com as autoridades; a própria dádiva da presença em meio aos festejos etc. São exemplos de como tal sociabilidade materializou-se ao longo de séculos na prática e na lógica do Reinado. Por isso mesmo resumir a aproximação de figuras políticas locais da festa apenas a mero clientelismo re-atualizado no presente, seria um erro grosseiro. O “apadrinhamento” continua integrando as festas do Reinado seja através de relações estabelecidas com a comunidade

local por meio de laços duradouros de solidariedade, seja com o tangenciamento por políticas culturais locais que podem oscilar entre devoção, políticas patrimoniais, interesses eleitoreiros, assistencialismo e a espetacularização.

É interessante observar como estas tensas relações com as “autoridades” estiveram presentes nas entrevistas realizadas. Na totalidade das entrevistas realizadas entre os diferentes perfis, mas principalmente entre os reinadeiros, pôde-se perceber a consciência manifesta da existência de tal jogo de interesses, tanto por parte dos reinadeiros quanto dos políticos:

Os político? Tá na cara meu filho! Então eles chega, dá (...?) “se eu ganhar vou fazer isso, vou fazer aquilo, eu vou ajudar ocês nisso, ajudo ocês naquilo!”. O coitado do reinadeiro como encontra dificuldade pra tudo, aceita de braços abertos: “Ô graças a Deus, chegou um homem forte pra o nosso lado. Fulano é uma pessoa boa, fulano vai ajudar nós.” Resultado: se ele ganha, quando for amanhã ele passa pela gente num carro aí, só cumprimenta com a poeira do carro. Num tá nem aí. Então esses já vão lá pra catar voto. (...) Igual aquele menino que veio aí na nossa festa. Fizemo aí uma festa de estourar. Como é que chama sô! Tem hora que me falta os nome das pessoa... Gilberto Gil. Ele não veio aqui por causa de Reinado não. Foi bonito né, mas pra mim aquilo ali não significou nada. Deu Foi trabalho, foi despesa! Rs... Quem coroou ele fui eu, uai! Quem colocou aquela coroa na cabeça dele fui eu! (Dona Rute Eufrásio da Silva, entrevista realizada em 26/07/2008).

Aquilo ali é igual eu tô falando: aquilo ali é política. Que quando é na véspera de eleição, então eles arranja tanta coisa, tanta munha. Fulano vai pega uma coroa, ah, fulano vai coroa pra isso, fulano vai coroar... É só aquelas hora de eleição! Passou a eleição que seja, ele ganhou, ó! A gente nem vê cara deles mais, né? (Dona Tereza Maria de Jesus, entrevista realizada em 12/05/2008).

Por outro lado, o apoio de grupos letrados (folcloristas, memorialistas, pesquisadores), simpatizantes, membros do clero e políticas culturais foi fundamental no processo de retorno das festas ao centro da cidade (física e simbolicamente): a Missa Conga, a construção da capela-monumento e sua “restituição” às irmandades, representam momentos importantes nos novos usos e apropriações do espaço da cidade pelas festas (FIG. 34-36), seja nas periferias, seja no seu retorno ao centro. Mesmo assim, tais fatores não substituem a insistência, a resistência e fé dos reinadeiros em persistir realizando seus festejos em favor de seus santos de devoção, ano após ano.

É importante notar que ao longo dos relatos colhidos os reinadeiros manifestaram-se de formas diferenciadas quanto à “restituição” da capela do Rosário, mostrando também diferentes relações de uso e apropriação daquele espaço recriado do sagrado:

Ele foi doado, mas só que é só um pedacinho. Foi doado pras irmandade tudo, cada um de nós tem um certificado, um papel daquilo ali. Quer dizer que é uma coisa que qualquer um de nós pode usar. Se nós quiser fazer uma festa ali, qualquer um de nós pode. (...) Uai, não tenho costume nenhum disso, porque cada um tem a sua igreja, cada um tem seu local de colocar a festa, então aquilo ali ficou mesmo só pro povo lá da festa do mercado. A gente tem os documento mas quase que ninguém precisa daquilo. Agora mesmo: nós aqui participa mais da festa é aqui, na capelinha, o almoço é aqui em casa. Agora a Missa Conga é na igreja de São Luís, a igreja da comunidade. Depois a gente faz um palanque aqui, mas a gente fica com medo de chuva, né? Então pode haver uma chuva, a gente com 10, 12 guarda, onde que põe? Então a gente já leva a missa pra cá, porque se na hora da missa tiver chovendo já tem onde colocar. Todo mundo tem sua igreja de fazer festa. Realmente nem em igreja de comunidade quase ninguém usa nada. Todo mundo tem. O prefeito dá, né? (Dona Tereza Maria de Jesus, entrevista realizada em 12/05/2008).

Boa. Foi pequena, mas é uma Igreja que conserva aberta o dia inteiro, o povo que toma conta lá é gente muito boa. (...) Aquilo ali é uma lembrança, né? Daonde que a festa foi criada. Nasceu ali. Todo o reinado era ali. Todos bairro. Buscava a coroa lá no São José, lá praqueles lados onde é a caixa d'água, lá pra riba lá, pra todo lado nós buscava coroa. Cê saía de lá quase 2 horas da tarde chegava na igreja aqui já era 10 horas da noite, cantando. (...) Vortô a fazer ali, traveis. É, porque não podia fazer. (...) Uai, a festa de hoje tá muito boa, pois onde seja feita, de vez em quando aparece uma ajudazinha. (Capitão Antônio Marçal Júnior, entrevista realizada em 08/05/2008).

Eu achei assim importante porque aquilo ali tava uma coisa, tava no poder da prefeitura. Era de prefeitura. Então nós principalmente os reinadeiro, os congadeiro, trabalhava ali mas sabendo que tava fazendo uma festa sempre preso porque era da prefeitura. E eu achei tão importante quando de repente o prefeito arresolveu entregar o que não era da prefeitura, o que era dos reinadeiro. E ele devolveu aos reinadeiro aquilo que era deles, apesar da história que a gente vê, porque eu não lembro, que o terreno era muito mais, mas eu não quero dizer porque eu não lembrei disso, eu não conheci. Então a gente ficou pensando que foi um bonito trabalho que o prefeito fez, que a prefeitura fez de devolver aos congadeiros, e hoje qualquer um de nós pode chegar, conforme eu também tenho aí um documento que a gente recebeu naquele dia, né? (...) Todas as irmandades receberam. Então igual nós temos aqui, tenho o meu documento, a gente chega pra trabalhar e pensando assim: “estou trabalhando em cima também do nosso patrimônio”. Então acreditei que foi uma coisa muito importante. Foi bom. Foi um trabalho perfeito assim que a prefeitura fez. O prefeito com a administração dele. (...) A gente teve lá batendo os tambor. Quando a gente foi chamado pra receber também o documento a gente foi pegando olhando, que beleza, né? Não quero saber, não quero contar o tamanho do terreno, pra tantas pessoas que tão lá...(rs...) Não dá nem um centímetro de terreno pra cada um porque as irmandade são muita, né? Mas o importante é saber que tão todas ali unidos e que aquilo ali é nosso. Saber que é nosso. (Seu Vicente Ferreira, entrevista realizada em 16/05/2008).

Nas últimas décadas, no interior do setor da prefeitura de Divinópolis responsável pelo contato com os festeiros, ao longo das diferentes gestões desenharam-se, mais ou menos regularmente, ações políticas voltadas para o suporte aos festejos. Tal auxílio, ao longo deste tempo foi oferecido com maior ou menor presteza ao largo das diferentes gestões, mas podem ser resumidas basicamente nos seguintes aspectos: auxílio na realização das Missas Congas; fornecimento de cortes de tecidos e instrumentos; oferecimento do suporte logístico de trânsito nos percursos desenhados pelas guardas nas peregrinações ao centro da cidade, geralmente na sua culminância no mês de outubro que costuma reunir grande parte das 17

guardas da cidade, acrescidas daquelas vindas de outras cidades da região; oferecimento de assessoria quanto a vida burocrática e documental das irmandades; mediação na solicitação de segurança junto às autoridades policiais; e fretamento de ônibus para o transporte inter-bairros das guardas, facilitando o sistema de “troca de presença” adotados pelas irmandades na realização das diferentes festas ao longo da cidade.



Figura 34: Reinado. Divinópolis, outubro de 2004 (Fotos: Guilherme Guimarães Leonel)



Figura 35: “Percursos”. Divinópolis, out. 2008. (Fotos: Guilherme Guimarães Leonel)



Figura 36: Encerramento – Procissão, Missa e desmastreio. Divinópolis, outubro de 2008 (Fotos: Guilherme Guimarães Leonel)

Como pudemos ver, muita coisa mudou na história das festas do Reinado no último século, destacando dois períodos em particular: aquele de meio século que separa as proibições na década de 1920 do arcebispo D. Cabral do recolhimento das festas no seio da Igreja católica no contexto do ecumenismo, sob o signo da Missa Conga, na década de 1970;

e outro, partindo da Missa Conga e da construção da capela-monumento (1984), até o panorama atual de ocorrência das festas, marcado mais recentemente pela doação da capela-monumento à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito da Praça do Mercado (2005). Durante este período de quase um século, marcado por rupturas, mas também por muitas continuidades, as festas religiosas do Reinado permaneceram em meio a um campo de forças, tensões e conflitos em que seus significados e suas condições de existência estiveram permanentemente em jogo. Re-significadas ao longo dos últimos 50 anos, deixaram de ser sinônimo da credence quase que patológica do populacho, antro da feitiçaria, bebedeira e do comportamento licencioso, para tornar-se uma das pedras angulares da tradição cultural do município de Divinópolis.

Diversos significados permeiam as festas, construídos num processo histórico de negociações e conflitos entre párocos, folcloristas, memorialistas, historiadores, pesquisadores, políticos e agentes culturais, membros da elite local, políticas culturais e, sobretudo, pelos próprios reinadeiros. Naquele 01 de setembro de 2005, a cerimônia de doação da capela-monumento às Irmandades mostrou-se um momento emblemático de como até naquele momento, tal jogo pelos usos dos espaços e dos significados do Reinado se manifestava.

Após a cerimônia de coroação do então Ministro da Cultura Gilberto Gil, a prefeitura programou uma série de apresentações com artistas locais de música *popular*, influenciados pela musicalidade do Congado/Reinado. A última apresentação agendada era a de um artista que misturava elementos da música congadeira com a música pop eletrônica em seu trabalho. As guardas já impacientes não resistiram e, lá pelo final da segunda canção do “show” começaram a bater seus tambores e entoar seus cânticos de louvor. Os barulhos delas reunidas, cada uma no seu ritmo, criaram uma magnífica polifonia, que quase encobria a música da performance do artista saída dos altos falantes. Em alguns minutos, os organizadores do evento decidiram abortar o show: os enormes aparelhos de som não eram capazes de competir com os tambores, que ressoavam (alto!) como aqueles que ecoam em toda Divinópolis, ano após ano. Diante do acontecido pareceu ficar óbvio entre grande parte dos espectadores e organizadores do evento, que a partir daquele momento (constrangedor) os reinadeiros tomariam as rédeas da festa.

5. EPÍLOGO

5.1. A estruturação do espaço público das religiões no Brasil do século XX

Vários estudos importantes³⁹ vêm apontando para o histórico de intolerância durante a primeira metade do século XX em que as religiões “mediúnicas” e, principalmente, aquelas ligadas ao imaginário afro-descendente foram insistentemente perseguidas: terreiros de candomblé, umbanda, macumba, rodas de tambores, práticas de feitiçaria, benzeduras e curandeirismo eram atacados inclusive sob a acusação de charlatanismo, taxando-os como um problema de saúde pública e criminalizando-os. Segundo Maggie (1992), o Código Penal de 1890 inovou ao criminalizar a magia negra e o espiritismo e proibir o curandeirismo, matéria até então indiretamente regulada pelo Estado (MAGGIE 1992 *apud* ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.328). Já no código de 1942, o candomblé e a umbanda seriam criminalizados como charlatanismo, por anunciar a cura “por meio secreto ou infalível”.

No estudo das dinâmicas e reconfigurações do espaço urbano deste contexto, é imprescindível buscar o entendimento de como o Estado brasileiro estruturou a esfera das liberdades civis deixadas às religiões e, por outro, observar como as religiões efetivamente ocuparam esse espaço, e como tudo isso pode ter se refletido na disposição simbólica e física dos espaços do sagrado das cidades no Brasil (como no caso também das manifestações devocionais-festivas de acento afro, como o Reinado em Divinópolis).

A modernização e o saneamento urbano, demandados pela europeização de nossa sociedade nas primeiras décadas do século XX, instalariam uma franca repressão aos costumes populares e tradicionais, mais explicitamente observável através da perseguição e proibição dos ritos associados à influência dos africanos, pois para as autoridades, eles significavam uma ameaça permanente à ordem, à segurança e à moralidade públicas (SEVCENKO, 1998, p.21). Segundo Sevcenko, tal perseguição gerou uma efetiva “invasão do espaço sagrado dos terreiros cerimoniais de tradição africana”, prendendo e espancando os fiéis destes cultos, confiscando e destruindo seus instrumentos e objetos religiosos. Mais do que isso, tal histórico teria contribuído para definir fronteiras entre o espaço público e o privado no Brasil, restringindo a apropriação do espaço das cidades para algumas

³⁹ Refiro-me aos estudos de MONTES (1998); ALMEIDA & MONTERO (2000); SEVCENKO (1998); STEIL (2001); MATOS (1990); PASSOS (2002), entre outros.

manifestações religiosas, em especial aquelas atreladas à cultura afro, ou simplesmente associadas aos setores mais pobres da população.

Segundo Paula Montero e Ronaldo de Almeida, “a relação do Estado com as outras religiões pautou-se, portanto, por um padrão legal que respondia às relações históricas entre Igreja Católica e Estado”, estabelecendo um modelo legítimo de reconhecimento da religião pautado no cristianismo que foi incapaz de reconhecer nas formas religiosas populares confissões a serem respeitadas (ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.328). Apesar do fato da proclamação da República ter proposto em sua agenda uma estrita distinção entre as esferas civis e religiosas, definindo de uma vez por todas a separação entre Estado e Igreja, e a liberdade e tolerância religiosa como valores fundadores, a mesma agenda republicana não deixou de estar impregnada das discussões religiosas, preocupando-se durante muito tempo em regular os direitos e os espaços das religiões. Como atestam Montero e Almeida, apesar do movimento de laicização do Estado brasileiro, “em nenhum momento ou lugar, as religiões deixaram de ser uma ‘questão de Estado’.”(ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.326).

Desta forma, compreender o aparente paradoxo da constituição de nosso espaço público republicano, “que ao laicizar o Estado criou relações privilegiadas com a Igreja católica” (ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.326) é crucial para compreender a organização dos espaços-do-sagrado nos meios urbanos e o lugar do religioso no Brasil até meados do século XX, assim como a natureza das novas transformações ocorridas a partir da década de 1960. Pode-se dizer que, durante a primeira metade do século XX, o espaço público republicano destinado às religiões foi desenhado sob a hegemonia das instituições católicas, que contaram com a simpatia e a cumplicidade de inúmeras esferas do Estado.

Segundo Almeida e Montero, o que ocorreu a partir da segunda metade do século XX é que a Igreja Católica passou a perder sua posição hegemônica e sofreu enorme desgaste. Tal instituição inauguraria uma abertura diplomática em relação aos “povos não-crentes” e passaria a admitir o esforço pelo reconhecimento das religiões não-ocidentais e de outros ramos do cristianismo, mesmo aqueles gerados dentro de suas próprias estruturas de outrora, e expurgados como expressão do paganismo ou do diabo. A partir de então estratégia convencional de combate direto a outros cultos, já sem eficácia, abriu caminho para que outros cultos disputassem a legitimidade de sua presença no espaço social. O enfraquecimento da hegemonia católica criou assim condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro (ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.328-330).

O re-acolhimento de tais manifestações religiosas no seio da Igreja Católica na segunda metade do século XX ocorreu concomitantemente a uma importante transformação

na configuração do campo religioso brasileiro: o enfraquecimento da hegemonia católica. O que criou condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de espectro mais amplo e a tolerância com outros credos uma prática socialmente aceita e perpetuada (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000, p.330).

Mas como e a partir de quais referências é possível compreender com maior clareza as profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro (e suas repercussões nos usos e apropriações do espaço público pelas manifestações religiosas) durante a última metade do século XX até a contemporaneidade? E qual seria o espaço reservado para manifestações como o Reinado nesta conjuntura? Creio que o melhor equacionamento de tais questões só é possível utilizando como lentes de análise alguns estudos da Sociologia da Religião contemporânea que de alguma forma encontram como denominador comum as questões pioneiramente propostas por Simmel, que no início do século XX questionou qual seria o papel ocupado pela religião em meio às transformações da sociedade moderna.

Simmel foi um pensador que, no início do século XX, para além da análise do fenômeno e dos conteúdos da religião, esteve interessado acima de tudo em dar conta de uma experiência mais íntima, conceituada por ele sob a alcunha da *religiosidade*, entendida como o fundo último da crença que sobreviveu às diferentes religiões (e disposta, segundo Simmel, a sobreviver à modernidade). A reflexão central que orientou a análise e a discussão proposta por Simmel neste campo foi a busca da compreensão da vivência religiosa e do fenômeno religioso diante da modernidade. Em “El problema religioso” é possível perceber algumas semelhanças fundamentais entre as inquietações que cercavam o estudo do fenômeno religioso há um século atrás e as que cercam a compreensão do fenômeno hoje:

O homem de hoje, que não se destina intimamente a uma religião (...) encontra-se diante deste fato em uma situação de indescritível inquietude. (...) No entanto, estas diferenças afetam unicamente os conteúdos da fé religiosa, mas não a posição da fé a respeito da realidade⁴⁰. (SIMMEL, 2005, p.13)

De acordo com Simmel, o grupo de intelectuais ou críticos da religião que no início do século XX encabeçava o discurso iluminista da secularização inexorável do mundo desconhecia a forte efetividade da fé, que é condição indispensável para que uma religião cumpra seu dever (SIMMEL, 2005, p.13). Independentemente dos conteúdos religiosos (a religião), Simmel delimitou o que chamou (em distinção à religião) de *religiosidade*, como

⁴⁰ El hombre de hoy, que ni se adscribe íntimamente a una religión (...) se encuentra ante este hecho en una situación de indecible inquietud. (...) No obstante, estas diferencias afectan únicamente a los contenidos de la fé religiosa, pero no a la posición de la fe respecto de la realidad.

uma espécie de necessidade religiosa, que indubitavelmente existe e que até então tinha sido satisfeita por meio das religiões. A crítica de Simmel à tese iluminista da secularização no início do século XX era clara e direta: “A enorme gravidade da situação atual se baseia em que não é este ou aquele dogma, senão a fé transcendente mesma que, em essência é qualificada de ilusória ou fantástica.”⁴¹ (SIMMEL, 2005, p.14).

Desse modo é possível perceber que mesmo que Simmel, como seus contemporâneos, identifique a derrocada dos grandes sistemas religiosos atrelados às instituições tradicionais, o filósofo/sociólogo não deixou de resguardar o espaço da *religiosidade* na modernidade. Nas palavras de Simmel, o que subsistiria “não seria a forma vazia da transcendência, que busca novo conteúdo com que encher-se, mas algo muito mais profundo.”⁴² (SIMMEL, 2005, p.15). Simmel julgou possível postular isto evocando a mudança de postura inaugurada por Kant (a qual se filiou) segundo a qual a *religiosidade* seria “uma íntima maneira de se conduzir a alma”.

Diante da *religiosidade* como conceituada por Simmel, este “modo de ser” que permearia toda a vida como uma constituição natural do homem, colocar-se-ia em contraposição a objetividade do conteúdo religioso, a *religião*. Para o filósofo/sociólogo da passagem do século XIX para o XX, apesar da tendência da *religiosidade* em consolidar-se em formas que plasmam conteúdos religiosos, seria possível separá-la da *religião*, salientando sua capacidade para tornar-se uma forma de sentir e plasmar qualquer conteúdo vital, religioso ou não. É justamente tal aspecto central da obra de Simmel que faz da sua perspectiva um importante viés de análise do fenômeno religioso do século XX e XXI. É esse o problema fundamental debatido por Simmel em “*El problema religioso*”, - a tensão entre fenômeno religioso e a modernidade.

Desta forma, Simmel teria antecipado melhor do que qualquer outro pensador da modernidade e da religião à tendência subjacente que se desenhou silenciosamente e alternativamente ao “mito da secularização” ao longo do século XX, e de certa forma verificado em algumas vertentes da sociologia da religião contemporânea. Para Simmel o destino da religião caminhava “em direção a essa mutação radical que poderia oferecer a tais energias uma forma ativa e valoração distinta da criação de figuras transcendentais e de sua

⁴¹ La enorme gravedad de la situación actual estriba en que no es este o aquel dogma, sino la fe transcendente misma la que, en esencia, es calificada de ilusoria y fantástica.

⁴² Lo que subsiste hoy no es y ala forma vacía de la trascendencia, que busca um nuevo contenido con que llenarse, sino algo mucho más profundo ... (...)

relação com elas”⁴³ (SIMMEL, 2005, p.29). Ao concluir já há um século atrás que as “categorias comuns fracassariam ante a forma existencial da alma atracada à pessoa”⁴⁴ (SIMMEL, 2005, p.44), Simmel concentrou-se mais do que ninguém na tensão entre *indivíduo* e *sociedade* na modernidade, o que se consolidou num aspecto central de sua obra, que a tornou tão importante para a compreensão do que hoje se tem chamado de “mudanças do campo religioso” e do papel da religião no contexto do novo milênio (o que muitas vezes é confundido com uma suposta “crise da religião”).

Segundo Steil, o fenômeno intitulado “crise das religiões” não pode ser devidamente avaliado sem considerar as transformações que estão ocorrendo no conceito mesmo de religião, e nas maneiras como a religião tem se configurado desde a década de 1990. Nas palavras de Steil, “a crise não é apenas ideológica e política, mas do modo como a religião vai-se organizar neste final de milênio para expressar uma determinada forma de espiritualidade” (STEIL, 2003, p. 145). Para Steil, a subjetividade humana vem passando por transformações importantes, de modo que o surgimento de novas subjetividades passaria a exigir novos modelos de religião capazes de expressá-las, ao mesmo tempo em que esses novos modelos contribuiriam para moldar estas subjetividades.

Ao longo da história do Brasil a organização de uma religiosidade concebida com base em comunidades populares e leigas destoou fortemente da visão de uma Igreja como grande instituição, modelo que historicamente dera à Igreja Católica um papel importante no processo de conquista e colonização da América, e no processo de re-civilização e re-cristianização do Brasil intensificado a partir dos fins do século XIX e ao longo do século XX. Porém, ao longo das últimas três décadas este modelo institucional monolítico de pertencimento religioso vem mostrando sua derrocada.

Para avaliar as transformações ocorridas recentemente no campo religioso, Steil faz uso dos referenciais dos tipos ideais construídos por Troeltsch: *igreja*, *seita* e *mística*. Steil considera que a reconfiguração do fenômeno religioso na contemporaneidade, incluindo a “crise da Igreja da libertação”, deve-se em parte a um movimento histórico da Igreja e da comunidade em direção à *mística*. A *mística* apontaria para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo (TROELTSCH *apud* STEIL, 2003, 148). A *mística*, portanto, se distinguiria da *igreja* e até da

⁴³ (...) parece que el destino de la religión camina hacia esa mutación radical que pudiera ofrecer a dichas energías una forma activa y valoración distinta de la creación de figuras trascendentes y su relación con ellas, ...
(...)

⁴⁴ Las categorías lógicas ordinarias fracasan ante la forma existencial del alma arribada a persona (...)

seita, através do fato de que seus seguidores não se sentiriam obrigatoriamente ligados por (ou à) uma instituição. Marcada por traços mais individualizantes, a *mística* conduziria assim a formações institucionais de natureza mais polimorfa. Desta forma, os modelos mais institucionalizados de expressão da espiritualidade cristã, como a *igreja* e a *seita/comunidade* parecem ceder lugar na contemporaneidade a formações *místicas*. Estas seriam mais consoantes a uma espiritualidade “mais transversal”, inserida num panorama de fronteiras menos definidas e de destradicionalização. Para Steil, dialogando com Troeltsch e Campbell, tratar-se-ia mais de uma transformação nas formas de espiritualidade, do que simplesmente nas instituições religiosas.

Os atributos da *mística* incluem como experiência de caráter individualizante, a descoberta de um “self sagrado” que estabelece uma relação direta com o sagrado, avesso à composição de grupos identitários fechados, mantendo certa autonomia em relação à instituição. A experiência mística de acesso ao sagrado é marcada pela individualidade, subjetividade e por forte conteúdo emocional. Libânio (2003), neste sentido, acreditou que a explosão da Renovação Carismática em detrimento do esvaziamento da teologia da libertação pode ter se dado também como uma resposta ao predomínio da razão instrumental presente nesta, em contraste do apelo emocional, subjetivo e afetivo da primeira (LIBÂNIO, 2003, 142).

Acima de tudo é importante compreender que as transformações ocorridas no campo específico da Igreja Católica são na verdade reflexos de transformações estruturais ocorridas no campo religioso e na subjetividade humana. Segundo Steil, tais transformações estariam apontando para uma centralidade da *mística* enquanto forma e tendência privilegiada de expressão religiosa. Sendo assim, as alterações no campo religioso contemporâneo estariam em grande parte ligadas a uma ruptura na ordem da função social realizada pela religião no conjunto das sociedades. O que seria colocado também por Bourdieu (1996, p. 96) que alegou que a crise da linguagem religiosa e de sua eficácia performativa não se reduzia somente ao desmantelamento do universo de representações religiosas, mas acompanharia a destruição de todo um mundo de relações sociais do qual era um dos elementos constitutivos.

Sendo assim, pode-se dizer com base nas reflexões de Simmel (2005), Bourdieu (1996), Steil (2003) e Velho (2003) que não se trataria de um “fim da religião”, mas sim do fim da religião como princípio estruturante da sociedade (o que não significaria que as pessoas não teriam mais religião). Tal reflexão poderia ser resumida através da referência da evocação de Velho à obra de Berger que sugere que estamos diante de um sistema integrado por um conjunto de subsistemas frouxamente articulados, em que o risco permanente de

dissolução busca ser compensado por uma espécie de competição performática entre diversos subsistemas, inclusive os religiosos (VELHO, 2003, p.58). Compreendendo a cultura como “modos de pensar”, como Velho a partir da obra de Bateson, o “fim da religião”, nesta perspectiva não significaria o fim do sagrado. O “fim” ou a “crise” das instituições também não significariam o fim da religião, e Velho lembraria ainda em boa hora: as instituições em crise não são apenas as religiosas.

Creio que é importante ressaltar que muitas das mudanças identificadas no campo religioso contemporâneo devem ser atribuídas às mudanças nas lentes de análise da sociologia da religião em relação à cultura, à religião e às dinâmicas sociais presentes no mundo. Nas lentes de Velho (assim como nas postulações de Simmel), a tese da secularização mostrar-se-ia frágil por interpretar a dessubstancialização da religião como sua morte:

Não ser visível não significa inexistente. Pode significar exatamente o contrário, a presença difusa, justamente o ar que se respira. É o contrário do desencantamento. (...) As instituições religiosas estruturantes num sentido forte, de fato, hoje, estariam diante de uma realidade nova. Mas não significaria o fim do sagrado... (...) Não é estruturante nesse sentido do sólido, mas é onipresente. (...) ... nesse outro sentido que está a “desmanchar-se no ar”, uma religiosidade mais imanente, por assim dizer. (VELHO, 2003, p.62).

5.2. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações

Quanto à situação do Catolicismo no campo religioso brasileiro, é importante lembrar, de acordo com Sanchis, que tal religião vem se constituindo como mais uma religião entre outras dos brasileiros. As estatísticas vêm indicando ao longo dos anos um irreversível declínio institucional do catolicismo. Em termos de média nacional, enquanto em 1980 88% da população se declarava católica, em 1994 este número havia declinado para 74,9% (SANCHIS, 2003, p. 17). Sanchis destaca, portanto, que mais do que só a perda de hegemonia religiosa, tratar-se-ia da perda da hegemonia no campo político em nome da religião: “são as relações já tradicionais entre dimensão política e a religião que estão mudando.” (SANCHIS, 2003, p. 18-19).

A esta reconfiguração do campo religioso corresponderiam reformulações institucionais no interior da própria Igreja Católica. Diferente do já tradicional e fundamental corte entre catolicismo oficial e catolicismo popular, engendrado numa época em que o “monolitismo institucional” imperava, Sanchis observa que o próprio arcabouço institucional

da Igreja se diversificou, de forma que o histórico de tensões e diálogos entre tendências e movimentos diferentes, instalado a partir da segunda metade do século XX, resultou numa maior abertura e convivência de vertentes distintas no seio da própria instituição: catolicismo devocional, CEB's, carismáticos, afro-catolicismo, catolicismo "espectacular" etc.

Deslocando a análise para o campo do indivíduo, é possível observar também uma tendência "diversificante": pluralismo interno e diversificação no reconhecimento e construção de identidades, trajetórias e eventuais diálogos (ou "deslizamentos", nas palavras de Sanchis). Seria possível verificar aí não só diversas maneiras de aderir a consensos institucionalmente criados, mas também inumeráveis concepções de pertencimentos a esses coletivos e de compartilhamento dessas visões de mundo. São diversas modalidades de crenças nessas significações, e diferentes "calibres" de poder segundo suas posições no campo religioso.

Tal diversificação opera-se também, de forma mais geral, no campo religioso brasileiro. A constatação diante dos censos e pesquisas das últimas duas décadas é que o campo religioso brasileiro contemporâneo é feito de muitas religiões e de referências institucionais diversas. Diante destes "mil caminhos sucessivos ou simultâneos que se reduplicam cruzando-se" é que Sanchis coloca uma questão (e um questionamento) central: "Como ainda falar de uma 'religião dos brasileiros'?" (SANCHIS, 2003, p.18-19).

Segundo as análises de Almeida e Montero do Censo Demográfico de 1991 (Fonte: FIBGE), concernente ao campo religioso brasileiro, é importante observar que uma intensa fragmentação institucional acompanhou o declínio da hegemonia católica, ou seja, é possível afirmar que a adesão dos fiéis a outras religiões tem sido feita em detrimento da filiação ao catolicismo. Nas próprias palavras de Almeida e Monteiro, "apesar das disputas dos evangélicos com afro-brasileiros e espíritas, todos encontram no catolicismo tradicional a fonte de seu crescimento." (ALMEIDA & MONTEIRO, 2000, p.330). Apesar da predominância católica ainda ser muito expressiva no campo religioso brasileiro, outra característica de sua dinâmica contemporânea é o intenso trânsito de fiéis pelas diferentes instituições religiosas, principalmente nos grandes centros urbanos.

Mesmo assim, a reiterada afirmação do "decréscimo do catolicismo", consagrada na sociologia da religião praticada no Brasil, merece cautela, como afirmam Pierucci (2004) e Antoniazzi (2003) em suas respectivas análises do Censo 2000 realizado pelo IBGE. Em relação ao censo anterior (1991) os dois autores observaram em seus respectivos estudos que, se o catolicismo decresceu em termos percentuais totais de 83,8% (1991) para 73,8% (2000),

em números absolutos os católicos aumentaram de 121, 8 milhões (1991) para 125 milhões (2000).

No entanto, tanto para Pierucci como para Antoniazzi, para além das tendências analíticas que fixam-se no “declínio católico”, no “aumento vertiginoso” do neopentecostalismo, ou na tão repisada “teoria da secularização”, há uma tendência subjacente e mais elementar que vem se desenhando em uma duração mais alongada até as sociedades pós-tradicionais: o decaimento das filiações tradicionais. Ou seja, nas sociedades pós-tradicionais, os indivíduos tendem a se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer (PIERUCCI, 2004, p19). Este processo social de “desfiliação” em que os indivíduos passam a definir vínculos sociais opcionais, sincrônicos e revisáveis, obviamente afeta a “pertença” religiosa de cunho mais tradicional. Estas profundas transformações nas formas individuais e coletivas de se “jogar sociedade” engendraram a possibilidade prática do multipertencimento, inclusive, religioso. As dificuldades de se inferir outras conclusões a partir dos dados numéricos apurados pelos censos e pesquisas surgem tanto das formas como as perguntas são colocadas na própria concepção dos censos, quanto mesmo diante de seus resultados. Neste ponto todos os autores a quem recorro aqui confluem para a proposição de questões diferenciadas diante das pesquisas, assim como da orientação das pesquisas a partir de métodos e perguntas diferenciadas.

A explosão pentecostal nas décadas de 1960 e 1970, e a ascensão de uma terceira onda pentecostal (neo-pentecostalismo) nas últimas décadas têm chamado a atenção dos estudiosos do campo religioso brasileiro. De acordo com Sanchis, o aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo, em muitos segmentos sociais populares, “tende a organizar essa passagem com um ambivalente trânsito entre duas culturas: a tradicional, católico afro-brasileira – e uma cultura moderna da escolha individual.” (SANCHIS, 2003, p. 21). É justamente a este universo religioso afro, altamente presente na experiência religiosa “popular” de religião, e estreitamente entrelaçada com o catolicismo, que a experiência, sobretudo a neo-pentecostal, vem se opor. Mesmo assim, embora a análise de Almeida e Montero seja cautelosa neste ponto, é possível afirmar com base nos estudos do censo de 1991 que, apesar das religiões afro se constituírem minoria entre os jovens, têm o maior índice de adesão do que o catolicismo em todas as faixas de renda, embora seja preciso de mais elementos para aprofundar a análise desta constatação (ALMEIDA & MONTERO, 2000, p.335).

É importante que se mencione aqui a importante ressalva de Pierucci (2006) quanto ao abalo demográfico sofrido pela umbanda. Segundo o autor, a análise de tais dados lhe pareceu demasiadamente importante justamente por tal religião ter ganhado entre os estudiosos da

religião de cunho mais nacionalista, o status de “religião brasileira por excelência”. O ângulo central de análise do autor não converge para o fato do decréscimo umbandista em si, mas para a relação deste fenômeno com a ampliação da diversidade (ou da multipertença) religiosa no Brasil, com a libertação progressiva das amarras de um modelo de estado confessional.

É possível concluir com os dados levantados pelo Censo de 2000, que desde 1980, os números das pesquisas representaram no geral taxas de crescimento negativos para as religiões afro-brasileiras. Mas como interpretar tais informações? Será que apenas o atestado do declínio das religiões afro satisfaz nossa interpretação das complexidades que perpassam o campo religioso brasileiro quando se trata delas? Para isso Pierrucci (2006) reapropria-se do recurso funcionalista, perguntando-se quais os aspectos funcionais das diferentes religiosidades em nossa sociedade. Neste sentido, vislumbra a tendência que se desenhou no campo religioso do Brasil, no qual se instalou uma dinâmica de mobilidade religiosa, o que segundo o autor, se relaciona com a mudança na função de algumas religiões tradicionais, que deixariam de ser “religiões de origem”, para tornar-se “religiões de escolha”. Portanto os números que atestam os decréscimos da umbanda, devem ser esquadrihados a partir do ângulo de análise que leva em conta a tendência geral das religiões nas sociedades pós-tradicionais, de comportarem-se como “religiões universais”, ou seja, sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial (PIERUCCI, 2006, p. 16).

Tal ângulo de análise abriria a possibilidade de pensar a conformação no campo da religiosidade no Brasil de uma espécie de “religiosidade brasileira sem etnicidade”. O próprio candomblé vivido e transmitido como “uma religião de preservação do patrimônio cultural específico do negro” (PRANDI, 1991 *apud* PIERUCCI, 2006), com forte cunho regional, passou a se constituir “uma religião para todos”, e com esta inflexão na segunda metade do século XX (mais especificamente a partir da década de 1960) passou a se expandir pelos centros urbanos do sudeste brasileiro. Desta forma, tanto a análise de Pierucci, como a dos outros autores a que me referencio neste debate sobre o campo religioso brasileiro, convergem para o fato de que esta desobstrução (étnica ou em outros diversos sentidos) tem se desenhado sempre e invariavelmente na mesma direção, ou seja, na conversão de uma “religião de origem” (como as étnicas) em “religião universal”, abertas inclusive à multipertença e ao estabelecimento de relações diferenciadas de identificação com patrimônios étnicos. Desta forma, os fiéis das religiões afro (em toda diversidade que este conceito pode abarcar) seriam hoje mais africanizados em termos religiosos do que em termos étnicos. Assim, segundo

análise de Pierucci, “sua identidade seria africanizada pela fé” (PIRUCCI, 2006, p.118), e não o contrário⁴⁵.

Quando se fala em traços predominantes do campo religioso brasileiro, é notável observar uma referência generalizada ao cristianismo, e talvez ainda mais especificamente ao catolicismo, apesar de seu decréscimo ao longo das últimas décadas. Segundo Sanchis, é comum que os pesquisadores fiquem impressionados com essa presença continuada, mesmo que agora ela comece a escapar. Muitos se referiram ao catolicismo como “matriz”, pois seria “dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra, mas também em face dele” que as identidades religiosas, mesmo quando vindas de fora, se definiram no Brasil (SANCHIS, 2003, p.25). Seria, por exemplo, impraticável pensar o universo religioso afro no Brasil sem relacioná-lo com a presença do cristianismo católico ao longo da história do Brasil.

Por outro lado, Sanchis menciona outros ângulos de análise, como o de Carvalho (1999), que se perguntou se a cultura religiosa brasileira fundamental, mais ainda que a católica, não seria na verdade cunhada pelo espiritismo (CARVALHO, 1999 *apud* SANCHIS, 2003, p. 22). O que é importante entender, diante deste questionamento, é que tanto o catolicismo, quanto o espiritismo consolidaram-se no Brasil como grandes articuladores de uma experiência multiforme do campo religioso nacional, sendo, por exemplo, altamente influentes na conformação de uma religião “popular” de forte acento afro: a Umbanda.

As diversas vertentes religiosas no campo religioso brasileiro parecem, principalmente hoje, viver sob a forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade, de pertença dupla, de contaminação mútua (SANCHIS, 2003, p.28), traços marcantes estes definidos por um certo percurso histórico, constituindo um determinado *habitus*, ou seja, “história feita estrutura”. Apesar do grau de intensidade da diversidade no campo religioso brasileiro hoje concretizar-se como um fenômeno inaudito, Sanchis aposta na hipótese de que a diversidade religiosa, como porosidade institucional e subjetiva, poderia não ser um fenômeno tão novo assim no Brasil. Para Sanchis, neste aspecto, o Brasil parece ter sido sempre plural:

... na história brasileira, e não só no campo religioso do Brasil -, pesa a presença de uma predisposição estrutural à porosidade – mas não à confusão das identidades. (...) Já que se trata de um *habitus* ancorado em sociogênese (...) o meio religioso, sobretudo o popular, mas não exclusivamente, vive e continua vivendo certo clima “espiritualista” que parece compartilhado – e modulado – por várias mentalidades segmentarias no Brasil. (...) Orixás pra alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm com homens, anjos, espíritos, forças

⁴⁵ Pierucci tece tais considerações com a ajuda dos dados da pesquisa Datafolha realizada na década de 1990, onde é possível verificar números acerca da composição étnica dos cultos afro, onde metade dos adeptos foram classificados na pesquisa como brancos (Cf. BERQUÓ, Elza; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **Novos Estudos Cebrap**, n.33, jun. 1992, p.77-88)

cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo -, espírito, enfim... (...) A presença dessa terceira dimensão do mundo está em toda a parte detectada. (SANCHIS, 2003, p. 30).

Assim, Sanchis faz uma ressalva importante: este *habitus* de porosidade ou flexibilidade de fronteiras (inclusive institucionais) não teria funcionando sem contrapeso nenhum ao longo da história do Brasil. Aliás, alguns momentos são especialmente marcados pelo discurso do não-diálogo e das inflexibilidades institucionais: incluem-se aí a Contra-Reforma e a Inquisição colonial, a influência iluminista na política pombalina, a romanização, a reforma católica do centro D. Vital, à ofensiva neo-pentecostal ao universo afro etc. Movimentos de “modernização” que em muitos momentos se colocaram de forma mais incisiva em um contra-fluxo em relação a um *habitus* de identidades porosas e múltiplas. Temos na ofensiva neo-pentecostal ao universo afro (especialmente às práticas atreladas aos terreiros), potencializada pelo uso da mídia de massa, o exemplo mais recente de corrente anti-sincrética que se expande de forma mais geral no campo religioso brasileiro. Paradoxalmente, nas entrelinhas pode-se vislumbrar um diálogo de algumas correntes neo-pentecostais com este imaginário, apropriando-se “às avessas” dele, criando ao mesmo tempo ruptura e correspondência⁴⁶.

Sendo assim Sanchis define a história do campo religioso brasileiro como a do embate destes dois vetores: a persistência do tradicional *habitus* flexibilizador, que, sem suprimir as diferenças pode levar a certa forma de sincretismo, e sua resistência às investidas, também reais, das sucessivas racionalidades “modernas” (SANCHIS, 2003, p. 32). Tal dinâmica pode gerar, historicamente, aproximações e paralelismos estranhos e inusitados, como por exemplo, o mencionado entre a Igreja Universal e as práticas dos terreiros de forte acento afro. Porém, não se trata de uma corrente confusional: estabelecem-se aí fluxos privilegiados e exclusões, seguindo afinidades eletivas e relações de poder. Mesmo assim observa-se a tendência de fluxos de comunicações interdenominacionais que escapam à ânsia institucional de audiência exclusiva: um campo comunicacional marcado por intensos cruzamentos de fluxo de caráter religioso, confirmando a emergência do *habitus* da porosidade em novas bases, como uma maior abertura das audiências à mensagem do “outro”.

Mesmo que se apresente em plena mutação, pode-se considerar que mesmo que a própria religião perca sentidos tradicionais e antigas funções, adquirindo novos, tais mutações podem continuar acompanhando lineamentos subjacentes de uma antiga lógica (SANCHIS,

⁴⁶ Fenômeno observável através do uso nos cultos da Igreja Universal de termos como “encosto”, “descarrego”, “ex-mãe de santo”, “trabalho” etc.

2003, p.44). É possível encarar tal fenômeno sob este ângulo se considerarmos o conceito de religiosidade de Simmel, como condição imanente ao ser humano capaz de consolidar-se em formas que plasman conteúdos vitais, não propriamente religiosos. Este *habitus*, a que Sanchis se refere, de porosidade de identidades e ambivalência de valores, uma permanente retomada da “conjugação do múltiplo numa unidade que nunca se atinge” (SANCHIS, 2003, p.45), nunca se confundiu com “tolerância”, desencadeando conflitos abertos e sérios problemas de convivência entre grupos sociais, como naqueles abordados no caso dos festejos religiosos do Reinado em Divinópolis - M.G..

A asserção de Luckmann quanto à religião na contemporaneidade é a de que neste contexto a religião, como aspecto da identidade pessoal, tenderia essencialmente, a tornar-se uma questão particular, privada (LUCKMANN, 1969 *apud* ANTONIAZZI, 1997, p.70). A “religião invisível”, como Luckmann se referiu ao fenômeno, seria uma religião feita pelas convicções interiores, pedaços das tradições de grandes instituições religiosas, mas que não se ligariam explícita e exteriormente a nenhuma instituição em particular. Como em Simmel, a religião em Luckmann não é entendida apenas com suas manifestações exteriores, institucionais. A compreensão da complexidade do fenômeno religioso diante da modernidade parece tornar-se mais viável se o fenômeno religioso não for meramente confundido com os conteúdos religiosos. Como em Simmel, torna-se necessário dessubstancializá-lo, distinguindo entre *religião* e *religiosidade*.

Nos seus estudos do campo religioso em Belo Horizonte, Antoniazzi (1997) chegaria a conclusões semelhantes às de Sanchis. Segundo Antoniazzi, na segunda metade do século XX, o contexto cultural teria criado uma situação de pluralismo religioso que tornaria mais competitiva a coexistência de várias religiões na mesma sociedade (ou cidade). A situação das últimas décadas é muito distinta daquela em que o catolicismo detinha (ou procurava deter) o monopólio do campo religioso e da relação com o Estado. Estas transformações ocorreriam também no plano de subjetividade do indivíduo, estimulado hoje não a construir sua identidade a partir de modelos tradicionais, mas sim com base em critérios que o concedem um espaço maior para manobras individuais.

De acordo com Sanchis, em pesquisa feita em Belo Horizonte na década de 1990, num determinado círculo de fiéis católicos influenciados pela mística dos Agentes de Pastoral Negros, 20,8% das pessoas declararam uma dupla pertença religiosa assumida, e para metade deles, o catolicismo perfilava-se atrás de outra religião (SANCHIS, 2003, p.35). Neste mesmo sentido, a pesquisa de Antoniazzi na mesma metrópole observou também que os católicos mais inclinados às práticas do catolicismo “popular” e às devoções aos santos pareciam

aceitar o pluralismo sem grandes problemas, desejando a renovação da Igreja no sentido de maior diversidade e de uma maior autonomia dos diversos grupos (ANTONIAZZI, 1997, p.84).

A partir da comparação entre dados mais recentes levantados pelo Censo de 2000 e pela pesquisa realizada pelo CERIS⁴⁷, Antoniazzi reiterou a existência do *habitus* da multipertença religiosa. Neste caso a pesquisa realizada pelo CERIS serviria de contraponto ao censo, pois em sua própria concepção diferiu da pesquisa do IBGE no seguinte item: a inclusão de um espaço nos questionários onde o entrevistado pudesse manifestar outra(s) pertença(s) religiosa(s). Tal aspecto mostrou-se de fundamental importância pra compreender através de filtros diferenciados a complexidade e as mudanças do campo religioso brasileiro contemporâneo. A conclusão a que se pôde chegar é a de que um bom número de brasileiros freqüenta práticas religiosas de vários cultos, de forma que a média de entrevistados das seis maiores regiões metropolitanas do Brasil que freqüentam mais de uma religião chegou a 25%! E deste percentual, metade deles (12, 5%) o fazem sempre (ANTONIAZZI, 2003, p.76). Desta forma, a análise de Antoniazzi recoloca o enfoque em outros termos: a novidade não seria tanto o aumento real do número de evangélicos, ou a retração também real do percentual de católicos, mas o aumento do número de pessoas que não tem mais receio de assumir publicamente tal condição. Esse pluripertencimento escapa aos critérios de pesquisa do IBGE e às lentes de análise de algumas abordagens da sociologia da religião responsáveis pelo estudo do campo religioso no Brasil.

Neste sentido as novas pesquisas que partirem para o levantamento de números e respectiva análise do campo religioso no Brasil, deverão incluir dentre suas indagações, filtros que permitam captar as dimensões do trânsito religioso dos indivíduos para além das confissões religiosas ou daquilo que se chamaria de “conversão clássica”. Num *survey* realizado em 2002 por Cardoso, Leite e Nogueira (*apud* CARDOSO, 2004), Alexandre Cardoso chegou à conclusão que em Belo Horizonte, considerada o reduto do tradicionalismo de maioria católica, cada pessoa tem, ou pratica, 2,4 “religiões”. Este número expressivo indicaria um intenso trânsito religioso que assumiria diversas formas (CARDOSO, 2004, p.68), oscilando entre o vasto espectro existente entre o pluralismo “sincretista” ou “não-fundamentalista”, até manifestações mais radicais de intolerância religiosa. Tudo isso se desenrolaria em meio a um contexto mercadológico e de ampliação do imperativo da escolha

⁴⁷ Pesquisa realizada nas seis maiores regiões metropolitanas brasileiras (Cf. CERIS, Desafios do catolicismo na cidade. São Paulo: Paulus, 2002)

individual, marcado pela competição não-exclusivista e pela diversidade, mas ainda assim marcada pelas tensões sociais de longa duração existentes na sociedade brasileira.

Assim como Sanchis, Antoniazzi e Cardoso, Pierucci (2006) sintetizaria bem o ângulo distinto de análise proposto diante dos resultados dos censos e das pesquisas quantitativas. Sobretudo é preciso estar atento ao fato de que, abaixo da superfície dos números desenha-se a estrutura elementar do campo religioso brasileiro: a conversão, até mesmo das religiões tradicionais, “às regras do jogo” das sociedades pós-tradicionais, onde as religiões são capazes de dissolver antigas presenças e dilapidar linhagens religiosas estabelecidas (PIERUCCI, 2006, p. 126).

O processo de produção de identidades brasileiras sempre teve que solucionar um dilema profundamente problemático: articular diferenças e universalidade. De alguma forma, numa escala global e complexificada seria este o dilema apresentado ao homem contemporâneo, correspondente aquele outro paradoxo que permeia as mutações do campo religioso brasileiro hoje: as tensões resultantes da diversificação e institucionalização.

Expressões religiosas consideradas como arcaísmos ou resquícios da religiosidade colonial, como o Reinado e os Congados, podem hoje mostrar um substancial crescimento da adesão de fiéis justamente por se apresentarem como alternativas de convivência em coletividade, pertencimento a redes de solidariedade e possibilidade de rememoração ativa de tradições afetivas pessoais, familiares e coletivas, que estabelecem pertencimentos a grupos, identidades e lugares. Além disso, a flexibilidade e o convívio com a multiplicidade, inerentes às estruturas de tais manifestações religiosas permitem o pertencimento múltiplo (ou “transversal”) a diversas crenças religiosas, o que é profundamente consoante com o novo *habitus* religioso que se vem se estabelecendo nas sociedades contemporâneas. Como vimos, manifestações festivo-religiosas como o Reinado possuem um alto potencial de reestruturação e resignificação diante de desafios e novas conjunturas contemporâneas, mesmo mantendo-se fiéis a antigas tradições afro-católicas. Talvez por isso tenham mostrado tamanho crescimento em Divinópolis ao longo das últimas quatro décadas.

A busca hoje do pertencimento a manifestações religioso-festivas como o Reinado, notadamente expressões coletivas da fé, pode também ser interpretada como busca individual pela transcendência ou espiritualidade por meio dos elementos mágico-afetivo-sensitivos presentes em tais cultos/festejos e consoantes aos atributos da *mística*: a dimensão festiva do Reinado permite também o contato direto com o universo do sagrado sem a obrigação de intermediações hierárquicas ou ritos inflexivelmente estruturados, em grande parte através de recursos rituais permeados pela música, pela dança ou pela teatralidade. São formas de

agradar tanto aos sentidos, quanto a Deus e aos santos. Além disso, a relação com o universo do sagrado dá-se tanto individualmente como coletivamente, no prazer transcendente do contato consigo e com o outro no encontro festivo.

Desta forma pode-se dizer que hoje, manifestações religioso-festivas como o Reinado ganham novo sentido de existência diante das profundas mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pois em sua dinamicidade reúnem aspectos da *comunidade*, da *igreja* e da *mística*, permitindo o multipertencimento da religiosidade transversal contemporânea, seja ele concomitante ao catolicismo, ao kardecismo ou aos terreiros. Além disso, a pertença a tais manifestações e a notoriedade pública proporcionada por ela constitui também capital cultural individual e coletivo, que possibilita (auto) afirmação identitária e pertencimento a um grupo (mesmo que flexível), além da atribuição a tais manifestações do status de patrimônio cultural.

5.3. Considerações Finais

Primeiramente penso que é fundamental frisar a importância dos percursos que tornaram possível a existência de estudos como este, a que minha pesquisa almejou. Início minhas considerações finais fazendo menção à constelação de estudiosos (acadêmicos ou não) que ao longo do último século dedicaram-se ao estudo de um tema muitas vezes desprezado pelo olhar histórico-sociológico: as festas (religiosas ou não). Mesmo que hoje em dia a maior parte dos estudos e de suas conclusões dirija-se em sentido contrário àqueles realizados dentro da perspectiva folclórica, poucos deles deixam de prestar, sob ressalvas críticas, os devidos créditos aos folcloristas, memorialistas, intelectuais, jornalistas etc. que pioneiramente interessaram-se pelo universo do lazer e da religiosidade “popular”, anteriormente encarado com reserva como sinal de barbárie, geralmente herdada do anátema da miscigenação ou simplesmente do passado colonial.

Gerações e gerações de pesquisadores que dedicaram seu regozijo intelectual ao regozijo festivo das massas geralmente caminharam na contramão de acepções sociais e acadêmicas que consideraram a festa, as festas religiosas, as festas “populares”, a “cultura popular” e até a própria cultura como realidades ou fenômenos menores. Os próprios estudiosos das festas e da religião não estiveram isentos desta concepção amplamente arraigada. Sabemos através da historiografia que em cada época as escritas históricas e sociológicas carregam em si sinais dos tempos e lugares a que pertenceram. Assim, as futuras

gerações também saberão que marcas foram estas deixadas em nós. A herança deixada pelo final do século XIX e primeira metade do século XX por alguns intelectuais marcou profundamente a forma como tais fenômenos seriam estudados e encarados até hoje. Seria impossível pensar o crescimento dos estudos destes temas (em abundância e importância) sem as iniciativas de estudiosos como Mello Moraes Filho, Câmara Cascudo e Mário de Andrade, isso só para mencionar alguns deles, sem pretensão de aqui enumerar todos os folcloristas e memorialistas mencionados ao longo deste trabalho.

As gerações de estudiosos da “cultura popular” da transição para a segunda metade do século XX experimentaram um verdadeiro frenesi quanto à atenção dedicada aos fenômenos pertencentes a tal universo: a herança da questão nacional reequacionada na primeira metade do século XX a partir da semana de arte moderna de 1922, e por obras publicadas por intelectuais como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, floresceu na segunda metade do século XX concomitantemente com a ascensão do movimento folclórico e ecumênico. Mas apesar da importância a partir de então atribuída ao “universo popular”, grande parte dos estudos históricos, sociológicos e antropológicos ainda se recusavam a reconhecê-lo como digno de uma maior relevância para a compreensão e problematização da realidade. Muitos estudos acadêmicos que discordaram desta perspectiva mergulharam nos estudos da “cultura popular” ironicamente embebidos de muitos dos cacótes presentes na produção memorialística e folclorista criticadas pela própria abordagem acadêmica. Desta forma, até hoje pesquisadores vem incorrendo em três vieses mais habituais herdados da perspectiva memorialista-folclorista: o “descricionismo”, a obsessão pelas origens e a impregnação pelo discurso da descaracterização. Todos estes vieses problemáticos foram herdados de uma concepção da “cultura popular” (e da ampla gama de fenômenos alojada sob este polêmico conceito), estruturada sob um entendimento museológico/anacrônico do passado e das manifestações culturais.

A descrição pela descrição difere muito do olhar antropológico que hoje procura entender a inserção dos festejos (religiosos ou não) em suas realidades, seus significados presentes e conexões com estruturas sociais construídas ao longo do tempo. A obsessão pelas origens, quase metafísica, também pouco tem a ver com as concepções histórico-sociológicas que hoje encaram tanto o passado como o presente como multidimensionais, rompendo com uma concepção linear e evolucionista que impregnava a produção histórica. A compreensão dos fenômenos do tempo passado e do tempo presente multidimensionalmente permeados por questões políticas (visíveis e “invisíveis”) definiram um entendimento dos elos entre o tempo passado e presente como campos de possibilidades, e não mais como percursos teleológicos.

Desta forma tanto passado como presente encerram em seus fenômenos uma pluralidade de sentidos e significados que se reproduzem e se reformulam de formas dinâmicas, de acordo com cada contexto onde estão inseridos. Esta nova compreensão também nada tem a ver com o anátema da descaracterização que condenava qualquer novo significado ou prática dentro da “cultura popular” à condição de deterioração das práticas e sentidos antecedentes.

Sendo assim, ao longo das últimas quatro décadas, novas abordagens alçaram o estudo da “cultura popular” e das festas a um novo status como objeto de pesquisa. Tais abordagens passaram a atentar para tais fenômenos como profundamente permeados por tensões, conflitos e negociações políticas, atentando principalmente para as práticas e representações engendradas a partir da própria ação dos indivíduos e grupos detentores de tais práticas.

Ao longo deste trabalho tentei incorporar contribuições de muitos deles, inevitavelmente deixando outros (não menos importantes) de lado. Considero que meu trabalho de pesquisa não seria possível sem a inspiração fornecida por autores que estudaram as festas em suas diversas dimensões como Martha Abreu, Maria Clementina Pereira Cunha, Silvia Hunold Lara, João José Reis, Léa Freitas Perez, José Guilherme Cantor Magnani, Maria Lucia Montes, Nestor Garcia Canclini, entre tantos outros. A inspiração fornecida por estes e outros autores advém justamente do fato de que a condução e os resultados de seus respectivos estudos feitos sobre a festa, em regiões e épocas diferentes, promoveram uma ruptura com as formas como eram anteriormente conduzidos os estudos de tal fenômeno. A compreensão da história, da estrutura, das formas e significados da festa não deixou de ser importante, mas tais aspectos deixaram de ser um “em si” que justificava toda a investigação.

A partir de então as festas compreendidas como *sociabilidade* passaram a significar as próprias formas de *ser*, *estar* e de *se relacionar* em sociedade. Foram colocadas como fenômenos a serem estudados *na* sociedade e *em relação* a ela, tanto no passado como no presente. E isso significou ao mesmo tempo considerá-la um fenômeno capaz de estar na razão mesma de existência da sociedade e dos vínculos sociais, assim como portadora de uma dinamicidade capaz de dotá-la da capacidade de se revestir de múltiplos significados e práticas. As festas, assim como as religiões “populares”, passaram a ser encaradas como fenômenos culturais permeados por dimensões políticas, econômicas e sociais estruturais, e não mais como acessórias (“superestruturais”). Eis porque grande parte destes estudos vem então se dedicando às medidas de restrição ou normalização destinadas às festas e às religiões no espaço público e privado ao longo da história. A festa e a religião nesta perspectiva superariam seu caráter extra-mundano, e seriam inseridas na realidade cotidiana das

sociedades, onde os conflitos políticos mais essenciais são travados e negociados. Mais do que pitoresco: é o lado espinhoso das festas.

Neste meio tempo, as profundas transformações ocorridas no espaço republicano no Brasil, principalmente com a abertura para a redemocratização política a partir dos fins da década de 1970, e a perspectiva ecumênica adotada pelo catolicismo a partir do final da década de 1960, colaboraram para que as relações sociais com o universo dos festejos e religiosidades “populares”, assim como aquelas de cunho afro, ganhassem novos contornos e significados. Mesmo que o atual contexto da Igreja Católica não seja o mais “progressista” para o diálogo com a diferença e real efetivação do ecumenismo, as mudanças desencadeadas pelo Concílio Vaticano II na estrutura teológica, eclesial e litúrgica do catolicismo foram profundas. Estas, associadas à ressonância do movimento folclorista, tiveram grande repercussão engendrando na sociedade uma nova relação com tais fenômenos festivo-religiosos.

O contexto herdado da primeira metade do século XX fez com que o campo religioso brasileiro fosse definido sob a sombra das relações entre Igreja Católica e Estado, mesmo depois de rompidas e profundamente abaladas as relações entre tais instituições após o estabelecimento da república. Tal fato contribuiu para que mesmo que gerido por constituições laicas e teoricamente garantidoras do estado laico, o espaço público e o campo religioso brasileiro se definissem em função do jogo de interesses entre catolicismo e poder republicano. Porém, as mudanças ocorridas no campo intelectual e político brasileiro, na estruturas internas da Igreja Católica, assim como no próprio campo religioso brasileiro fariam com que a ocorrência de profundas transformações pudessem ser percebidas em tal campo religioso ao longo das últimas três décadas do século XX, alterando consideravelmente o lugar hegemônico do catolicismo. Tal fenômeno, associado ainda a outras variáveis, faz do Brasil contemporâneo um campo completamente novo de possibilidades de existência e significação para práticas como aquelas estudadas por este trabalho - os festejos afro-católicos do Reinado -, e abrem novas perspectivas de usos e apropriações do espaço público das cidades pelas práticas de tais festas/cultos.

Os resultados finais deste trabalho terminaram por extrapolar quase que desmedidamente seus objetivos originais: o que começou como uma pesquisa no campo da História com o estudo especificamente das proibições dispensadas pelo arcebispo D. Cabral aos festejos do Reinado na circunscrição da arquidiocese de Belo Horizonte na primeira metade do século XX (focando-me no caso de Divinópolis), tornou-se um estudo das tensões, conflitos e negociações que permearam a existência de tais festejos/cultos em tal município ao

longo do século XX, buscando também compreender de que forma o contexto mais geral nos âmbitos do poder republicano, da instituição católica e do campo religioso brasileiro, se relacionam com o fenômeno mais específico esquadrihado pelo objetivo inicial.

Como inicialmente a pesquisa histórico-documental se investia de referências da História Cultural para realizar seus intuitos, tornou-se natural que o trabalho caminhasse em direção as contribuições da Sociologia Urbana, da Cultura e da Religião, da Antropologia Urbana e da História Oral, buscando instrumentos teóricos e metodológicos para o fazer histórico. No fim das contas, tentando dar conta da diacronia e da sincronia, tentando entender no caso das tensões envolvendo a existência das festas do Reinado em Divinópolis as conexões entre passado e presente, lancei-me a um recorte cronológico muito amplo, avisado e ciente das possíveis conseqüências. Mesmo diante do iminente risco de dispersar-me em objetivos muito amplos, espero ter abordado suficientemente cada um dos tópicos traçados, lançando alguma luz sobre o que se propôs em cada capítulo, estabelecendo conexões entre o objeto mais específico abordado e um panorama geral mais amplo.

Diante disso, espero que ao fim este estudo tenha esclarecido algumas questões, tanto específicas quanto mais gerais acerca do tema, sem pretender oferecer todas as respostas acerca do fenômeno estudado, mas ao menos as possíveis. Espero, sobretudo, no que se refere ao esclarecimento dos objetivos específicos, que este estudo tenha proposto, ao menos, uma nova forma de encarar e observar as festas do Reinado em Divinópolis, propondo perguntas e respostas inauditas sobre o tema (como também novas respostas para velhas perguntas), principalmente por ter sido feito levando-se também em conta o que os próprios agentes sociais detentores de tais práticas tem a dizer sobre o assunto. Mais do que mero acessório, penso ser importante frisar que igual importância foi dada à pesquisa arquivística e àquela realizada através da metodologia da História Oral.

Historicamente vimos que as proibições aos festejos religiosos do Reinado em Divinópolis corresponderam a um quadro mais amplo de perseguição aos costumes e religiosidades populares encabeçado tanto por autoridades civis como religiosas, permeando tanto o período da República Velha quanto do Estado Novo. Vimos também que a cooperação das autoridades policiais com as determinações religiosas da Igreja Católica não era inequívoca, de forma que estavam em jogo o contexto vigente de relações entre catolicismo e estado, a opinião pessoal das autoridades pessoais diante das requisições assim como o respaldo legal para as ações de coerção ou controle. Tanto pela análise documental quanto pela análise dos relatos de História Oral foi possível perceber que em muitos momentos a continuidade da realização dos festejos contava com perspectivas de tolerância abertas

justamente em meio aos agentes responsáveis pelo seu controle ou coerção. Além disso, o par controle/coerção foi sempre mencionado conjuntamente, pois pôde-se também inferir que na maior parte do tempo, a negociação dos conflitos se dava em meio ao “pacífico” convívio cotidiano, de modo que as tensões e barganhas deviam ocorrer lançando mão dos recursos e redes de relações sociais criados e disponibilizados na vivência do dia-a-dia. Com isso não se deseja dizer que as práticas do Reinado não sofreram com a violência ou que sua persistência foi garantida graças somente a concessões de autoridades ou à benevolência de simpatizantes.

Ao contrário, mesmo espriadas pela pretensa normalidade cotidiana, as negociações envolvendo a realização das festas do Reinado engendraram ao longo do último século tensões e conflitos, jogos de poderes permeados por capitais (de diversas naturezas), táticas e estratégias, que aventados pelo exercício deste estudo nos dão a certeza do protagonismo dos festeiros nos embates pela continuidade e legalidade de sua fé, do seu lazer e do seu direito de uso do espaço público da cidade. Se do lado das autoridades religiosas e civis as medidas (físicas ou simbólicas) de controle/coerção abrangiam uma ampla gama de práticas – cooptação das forças policiais; determinações legais em códigos de posturas; determinações arquiocesanas; avisos e recomendações em circulares, pastorais e na imprensa; desencorajamento nos sermões; exigência da petição da autorização para a saída às ruas etc.; - por outro lado, mesmo contando com sua fé, os reinadeiros com certeza não ficaram apenas ajoelhados rezando esperando a solução de seus dilemas “cair do céu”.

Em meio às antigas práticas dos Congos, Congados, Reinados e coroações de reis negros, novas práticas foram sendo engendradas ao longo do tempo conforme aos desafios apresentados em cada conjuntura. Os festeiros poderiam contar com o apoio e tolerância das autoridades, com o apadrinhamento e mediação de membros das elites, com a possibilidade da retirada da autorização para definição dos trajetos das guardas e da permissão para a passagem pelo centro da cidade, mas também poderiam simplesmente realizar as festas sem autorização, praticando-as nas periferias da cidade, contando com o apoio de seus vizinhos e de toda uma rede de solidariedade que integra a estrutura da festa, mudando seus percursos, maneirando na batida do tambor, ou simplesmente confrontando e desafiando as recomendações das autoridades. Como foi possível perceber, a presença incessante de tais tensões e negociações estiveram presentes desde os primeiros momentos da pesquisa documental, nos documentos oficiais ou na imprensa católica, assim como nos relatos dos folcloristas e memorialistas, sendo confirmados e detalhados pelas memórias arquitetadas pelos próprios reinadeiros.

Com base nestes pressupostos acredito, portanto, que política de ordenamento das festas não teria se limitado apenas às perseguições e confrontamentos diretos com estes grupos. Seria mais pertinente pensá-la dentro de uma vivência cotidiana, que se não extinguiu, procurava ao menos evitar o conflito, garantindo a ilusão consensual da ordem. Em Divinópolis, como foi dito, tornou-se praxe desde a primeira metade do século XX que as irmandades e os ternos/guardas que integravam as festas do Reinado se dirigissem às autoridades policiais em busca de autorizações para a saída da festa às ruas. A partir daí pode-se vislumbrar uma série de práticas e estratégias que podem igualmente ter concorrido para as persistências das práticas festivo-religiosas, e para a continuidade das exuberantes manifestações da fé popular e força de renovação das heranças africanas, expressas nas festas de santo e nos batuques que permaneceram.

Como argumentou Abreu (1999), apesar de criticadas, perseguidas e cerceadas, as festas religiosas impuseram-se, foram aceitas e incorporadas à vida da cidade, mesmo que não nos mesmo locais das apresentações do poder, mas em seus subúrbios. A República, vista como moderna e autoritária, também não conseguiu livrar-se destes inconvenientes. O “extermínio da barbárie popular” como projeto republicano, não diferentemente do período imperial, teve como principal empecilho, além do próprio poder de negociação e não-subjugação do povo, a falta de unanimidade e coerência nas franjas das próprias instituições destinadas ao controle, seleção e ordenamento das festas. Ao lado disso, a existência e multiplicação entre as elites intelectuais de “práticas sociais que colocavam em cena um outro tipo de relação com os universos populares” (ABREU, 1999, p.345), começavam a ensaiar uma tímida ida das elites ao povo.

Mesmo que o hábito dos reinadeiros de buscar as autoridades policiais para a aquisição de licença para as festas tenha se estabelecido, fazendo com que a política de normalização das festas pendesse mais para o controle do que para a coerção, isso nunca significou o desaparecimento completo dos conflitos. Como vimos outros tantos envolveram as causas multidimensionais da demolição da Igreja do Rosário no centro de Divinópolis em 1957, resultando no conseqüente desalojamento da irmandade, assim como o re-acolhimento do Reinado pela Igreja Católica e de volta ao centro da cidade a partir dos finais do da década de 1970. Foi possível apurar que novas práticas foram engendradas nesse novo contexto de diálogo com a Igreja Católica e com as autoridades políticas, e perceber que com isso, as festas do Reinado foram revestidas de novos significados, novas tensões e negociações. Muitas destas negociações envolveram e envolvem o panorama dos usos e apropriações do

espaço da cidade pelas irmandades e pelos festejos, quadro esse que vem se alterando profundamente desde o desalojamento da irmandade originária (1957). Posteriormente com a redemarcação do território do sagrado das festas do Reinado no centro da cidade com a Missa Conga (1977), a construção da capela monumento (1984) e a reintegração de posse da capela monumento (2005), o espaço do sagrado do Reinado em Divinópolis sofreria ainda profundas transformações que continuam em pela operação.

Com relação ao período da segunda metade do século XX, considero que mesmo a despeito do volume deste trabalho, escaparam de ser aprofundadas três discussões de maior importância: movimento folclórico, sincretismo e ecumenismo. Digo isso, pois faltou fazer um balanço mais apurado de cada um destes itens tendo como referência o panorama do último meio século de história dos festejos do Reinado. Apesar de importantes, o alcance da popularidade dos conceitos de *folclore* e *sincretismo* e do avanço na Igreja Católica pós-Concílio Vaticano II e na sociedade civil em termos de *ecumenismo* teve efeitos importantes, mas limitados. O atual contexto, apesar de todas as conquistas decorrentes da redemocratização político-social e do campo religioso brasileiro, não é dos mais progressistas. Enquanto a Igreja Católica vem ao longo das últimas duas décadas mostrando certa retração, se não em relação ao diálogo ecumênico, em relação à “opção preferencial pelos pobres”, a perseguição simbólica das religiosidades de acento afro, dantes encabeçada pelo próprio catolicismo, foi apropriada por uma série de vertentes neo-pentecostais que promovem nos seus cultos e no espaço público da mídia de massa (com concessões de sinais públicos) uma sistemática perseguição e desqualificação do universo religioso afro-brasileiro, mais especificamente das práticas provenientes dos terreiros de umbanda e camdomblé.

Simbolicamente embrulhadas no status de patrimônio cultural local, ou respaldadas por figurarem hoje como genuínas manifestações do catolicismo popular, mesmo assim as festas do Reinado não escapam ilesas aos novos conflitos. O panorama de realização das festas do Reinado em Divinópolis apresentou um vertiginoso crescimento ao longo das últimas três décadas. Mesmo não figurando entre os alvos preferidos das ofensivas neo-pentecostais, tais manifestações permanecem inseridas em um campo de forças onde sua existência, qualificação ou desqualificação estão permanentemente em jogo: relações com a instituição católica, relações com políticas públicas de apoio à “cultura popular”, apadrinhamento por figuras políticas, subvenção para construção das igrejas das irmandades responsáveis pela festa etc.

Para além da existência de tais conflitos e tensões, é importante por fim salientar o mais importante: a existência de tais festejos-religiosos é apenas a manifestação mais

facilmente notável (por seu caráter festivo e público) de redes de relações sociais e de solidariedade, criadas por laços de vizinhança, parentesco, comunhão religiosa, regozijo coletivo-festivo etc. Através da atuação coletiva, irmandades, guardas, festeiros, pagadores de promessas, simpatizantes, ano após ano, quase que ininterruptamente ao longo de décadas e décadas, os Reinados e Congados são festejados. A atuação coletiva integrada de tais atores sociais diretamente na organização e performance da festa significou e significa muitas vezes a possibilidade de protagonismo social e de utilização do espaço público, muitas vezes confiscado, seja ao longo da história, ou mesmo do ano vigente.

REFERÊNCIAS

Livros e Artigos

ABREU, Marta. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900/ Martha Abreu – Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ABREU, Martha. Nos requebros do Divino: Lundus e as festas populares na corte do Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas**, – Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1990.

ALMEIDA, Ronaldo R.M. de; MONTERO, Paula. O Campo Religioso Brasileiro no Limiar do Século: Problemas e Perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). **Brasil no Limiar do Século XXI**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000

ALVES, Isidoro Marida da Silva. **O Carnaval Devoto**: Um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

ANDRADE, Mário de. **Danças Dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 3 v. 1982.

ANTONIAZZI, Alberto. Catolicismo em Belo Horizonte na proximidade do novo milênio. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.2, n. 3, p. 69-85, out.1997.

ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil segundo o Censo 2000. **Revista de Estudos da Religião**, n.2, p.75-80, 2003. Disponível em:<www.pucsp.br/rever/rev_2003/p_antoni.pdf>. Último acesso em: 14 de fev. 2009.

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. **Folganças Populares**: festejos de entrudo e carnaval em Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH/UFMG; Fapemig; FCC, 2008.

AZEVEDO, Antonio Gontijo de; AZEVEDO, Francisco Gontijo de. **Da História de Divinópolis**. Divinópolis: Graphilivros Editores Ltda. 1988.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. **Cultura Popular no Brasil**. São Paulo: Ed. Ática. 2 ed. 2002.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BARRETO. **Memorial de Divinópolis – História do Município**. Divinópolis: Serfor. 102 p. 1992.

BATISTA, Márcia. **A Restauração Católica no Cotidiano da cidade**: Círculo Operário, Imprensa e Obras Sociais em Divinópolis entre os anos 30 e 50. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

BAUER, W. Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERKENBROCK, Volney J.. A Festa nas Religiões. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. (org.). Petrópolis: Vozes, 2002

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário**: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder**: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia da Trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva. 2ª ed. 1982.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1996.

BOURDIEU, Pierre. Efeitos do lugar. In: ____ (org.) **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e Reencantamento: A Emergência dos Novos Movimentos Religiosos. **BIB**. São Paulo, n. 56, pp. 55-69, 2º semestre de 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As Culturas populares no Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. 3ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CARDOSO, Ruth . C. L. (org.). **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

CARDOSO, Alexandre. Dimensões Básicas da religiosidade belo-horizontina. **Estudos Avançados**, 18 (52), p.63-75, 2004.

CASCUDO, Luís Câmara. **Folclore do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1967.

CERTAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CERTAU, Michel de. Culturas Populares. In: **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. A História Hoje: dúvidas, desafios e propostas. **Estudos Históricos**, p. 102. Rio de Janeiro, vol. 7, n° 13, p. 97-113, 1994.

CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: Revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.8, n° 16, p. 179-192, 1995.

CHOAY, Françoise. O Reino do Urbano e a Morte da Cidade. **Proj. História**, São Paulo, (18), mai. 1999.

CORGOZINHO. **Continuidade e Ruptura nas linhas da modernidade**: A passagem do tradicional ao moderno no centro - oeste de Minas Gerais. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – FAFICH, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

COUTO, Patrícia de Araújo Brandão. **Festa do Rosário**: Iconografia e Poética de um rito. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – ICHF, Universidade Federal Fluminense, 2001.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **Ecoss da folia**: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

CRISPIM, Marcos Antônio Vilela (pesquisa e organização). **Atos dos Presidentes e Vereadores da Câmara Municipal de Divinópolis**: de 1912 à 1945. Divinópolis: Gráfica Divinópolis, 2001. 140 p. (Câmara Municipal. Divinópolis.)

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBERT, Guita G.. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth . C. L. (org.). **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIJK. Prefácio: O giro discursivo. In: IÑIGUEZ, Lupicínio (coord.). **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

DUARTE, Rodrigo. O ‘desencantamento do mundo’ na dialética do esclarecimento. **Teoria e Sociedade** – Número especial: O pensamento de Max Weber e suas interlocuções, Belo Horizonte, p. 50-67, maio de 2005.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1988. 2ª ed.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Editora Paulus, 1989. 2 ed.

ELIAS, Nobert. **O Processo Civilizador**: uma História dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 2v.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: José Olympio, 25^a edição, 1987.

GIFFONI, Maria Amália Corrêa. **Reinado do Rosário de Itaipicera**. Itaipicera: Associação Palas Athena do Brasil/Massao Ohno Estúdio, 1989. 181p.

GIRARDELLI, Élsie da Costa. **Ternos de Congos**: Atibaia. Rio de Janeiro: MEC-SEC-FUNARTE; Instituto Nacional de Folclore, 1981.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Ressonância, Materialidade, Subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15 – 36, jan./jun. 2005.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Negras Raízes Mineiras**: Os Arturos. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

GOMES, Ângela de Castro. **História e Historiadores**: a política do Estado Novo. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.

GONTIJO, Pedro X.. **História de Divinópolis**. Divinópolis: Sidil, 1995.

GOTTDIENER, M. e FEAGIN, Joe R. Uma mudança de paradigma na sociologia urbana. **Espaço e Debates**, Ano IX, Nº. 28, 1989.

GOTTDIENER, M. **A produção social do espaço urbano**. São Paulo, EDUSP, 1993.

HARLOE, Michael. Marxismo, Estado e a questão urbana: notas críticas a duas recentes teorias francesas. **Espaço e Debates**, Ano IX, Nº. 28, 1989.

HOBBSAWN, Eric. **A Invenção das Tradições**. / org. Hobsbawn e Trenc Ranger; trad. de Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984. (col. Pensamento Crítico; v. 55).

HOLANDA. **Raízes do Brasil**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo (coord.). **História da Igreja no Brasil**. 4^a edição. (Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Klaus Van Der Grijp, Bermo Brod). Coordenador: Eduardo Hoornaert. 2 vols. Petrópolis: Edições Paulinas/ vozes.1992.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, R.J: Vozes, 1990.

JANCSÓ, István; KANTOR, Íris.(orgs.). **Festa**: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001 – (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3)

JEUDY, Henri-Pierre. Segunda Parte: A crítica da estética urbana. In: **Espelho das cidades**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005, p.15-78.

IÑIGUEZ, Lupicínio (coord.). **Manual de análise do discurso em Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LARA, José Dias. **Divinópolis com amor e com humor**. Divinópolis: Edição do Estrela do Oeste Clube. 1987.

LARA, Silvia Hunold. Significados Cruzados: um Reinado de Congos na Bahia setecentista. In: **Carnavais e outra f(r)estas**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e aos anos 20: a desilusão com a República e o entusiasmo pela educação, p. 97. In: **A década de 1920 e as origens do Brasil moderno / Helena Carvalho de Lorenzo, Wilma Peres da Costa organizadoras**. – São Paulo: Editora da UNESP, 1997. – (Prismas)

LIBÂNIO, João Batista. A Igreja da libertação, sua crise e a explosão carismática. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores)

LEITE, Rogério Proença. Contra-usos e espaço Público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** – vol. 17, nº 49, junho/2002.

LORENZO, Helena Carvalho de; COSTA, Wilma Peres da. (org.). **A década 20 e as origens do Brasil moderno** – São Paulo: Editora da UNESP, 1997. – (Prismas)

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário**: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá, p. 20./ Glaura Lucas. – Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 360p. (Humanitas)

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MALIN, Mauro. **Biografias**: Artur Bernardes. In: Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro. Fundação Getúlio Vargas. CPDOC. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/comum/htm/>>. Acesso em: 14 dez., 2008.

MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. O Povo e a Festa. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. (org.). Petrópolis: Vozes, 2002

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Festa no Pedaco**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo Brasiliense, 1984.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49, junho 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da Periferia ao Centro: Pedacos e Trajetos. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, v. 35, p. 191-203, 1992.

MARIAE, Servus. **Para entender a Igreja no Brasil: A caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)**. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1994.

MARTINA, Giacomo. **A História da Igreja: de Lutero a nossos dias (A era contemporânea, vol. IV)**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo Histórico sobre o catolicismo militante entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1990.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à História da Igreja**. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5ª Ed. São Paulo: Loyola, 2005

MICELI, Sergio. Introdução: A Força do Sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **A Economia da Trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva. 2ª ed. 1982.

MICELI, Sérgio. Intelectuais e Classe dirigente no Brasil (1920-1945). In: **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MONTERO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

MONTERO, Paula. O Problema do Sincretismo. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores)

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: Entre o Público e o Privado. In: **História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**./ organizador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Lilia Moritz Schwarcz - São Paulo: Companhia as Letras, 1998. – (História da Vida Privada; 4).

MORAIS FILHO, Mello. **Festas e tradições populares no Brasil**/ Mello Moraes Filho; prefácio de Silvio Romero; desenhos de Flumen Junius. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial. 2002. 386 p. Col. Biblioteca Básica Brasileira.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do feiticeiro Negro. **Revista do Centro de Estudos Rurais e Urbanos**, nº 9, p.119-125., 1976.

ORTIZ, Renato (org.) **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'água, 2003.

OSOUF, Mona. “A Festa”. In: LE GOFF, Jacques (org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

PASSOS, Mauro (org.). **A festa na vida**: significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002

PASSOS, Mauro. O Catolicismo Popular. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. (org.). Petrópolis: Vozes, 2002

PEREZ, Lea Freitas. Dois Olhares sobre o Urbano: Max Weber e Escola de Chicago. **Veritas**, Porto Alegre, v. 39, nº 156, p. 621-637, Dez. 1994.

PEREZ, Lea Freitas. A cidade e a modernidade: Equívocos conceituais. **Biblos**, Rio Grande, 10:109-116, 1998.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. **A festa na vida**: significado e imagens. (org.). Petrópolis: Vozes, 2002

PEREZ, Léa Freitas; QUEIROZ, Rubem Caixeta de; VARGAS, Eduardo Viana (orgs.) **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo, Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 'Bye, bye Brasil' – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, 18 (52), p. 17-27, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos**, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

POEL, Francisco Van Der. **O Rosário dos homens pretos**: edição comemorativa do centenário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Araçuaí, M.G.. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.

PRATES, Antônio A.; PAIXÃO, Antônio L. e FREITAS, Renan S. **Temas Contemporâneos de Sociologia Clássica**. Belo Horizonte, UFMG – FAFICH, 1991.

RABAÇAL, Alfredo João. **As Congadas no Brasil**. São Paulo: Secretaria de Cultura e Tecnologia; Conselho Estadual de Cultura, 1976.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas** – Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

ROSA, Thaís Troncon. A produção popular de espaços públicos em periferias urbanas: uma hipótese em construção. In: **II Seminário Internacional de História**, 2005, Maringá. O espaço público: configurações de olhares. Maringá : Universidade Estadual de Maringá, 2005.

SADER, Eder Sader; PAOLI, Maria Célia. Sobre 'classes populares' no pensamento sociológico brasileiro (notas de leitura sobre acontecimentos recentes. In: CARDOSO, Ruth . C. L. (org.). **A Aventura Antropológica**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores)

SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel. A Concepção de cidade em diferentes matrizes teóricas das Ciências Sociais. **Revista Rio de Janeiro**, Nº 9, jan./abr. 2003.

SANTIAGO, Carla Ferretti. A Igreja Católica e a construção do Espaço Urbano em Belo Horizonte. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.6, n.7, p. 5-19, jul.2001.

SCHAWRCZ, Lilia K. Moritz. **Retrato em Branco e Negro**: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHAWRCZ, Lilia K. Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Complexo de Zé Carioca – notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 29, ano 10, p. 43-63, out. 1995.

SCHAWRCZ, Lilia K. Moritz. Questão Racial e Etnicidade. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

SEVCENKO, Nicolau. Introdução – O Prelúdio Republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. **História da Vida Privada no Brasil**. / organizador – geral da coleção Fernando A. Novais; organizador do volume Nicolau Sevcenko - São Paulo: Companhia as Letras, 1998. – (História da Vida Privada No Brasil; 3)

SIMMEL, Deorg. A metrópole e a vida mental. In: **O Fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SIMMEL, Georg. **El Problema Religioso**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SIMMEL, Georg. A sociabilidade. In: **Questões fundamentais de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Festa e violência**: os capoeiras e as festas populares na corte do Rio de Janeiro (1809-1890). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas**, – Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002

SOIHET, Rachel. Festa da Penha Resistência e Interpenetração cultural (1890-1920). In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (org.). **Carnavais e outra f(r)estas**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravista**: história da festa de coração de Rei Congo/ Marina de Mello e Souza. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: VALLA, Victor Vicent. (org). **Religião e Cultura**. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

STEIL, Carlos Alberto. Da comunidade à mística. **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores).

TINHORÃO, José Ramos. **Música Popular de Índios Negros e Mestiços**. Petrópolis: Vozes, 1972. 204 p.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora 34. 2000.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.) **A Aventura Sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Otavio. E o tal mundo não se acabou: A religião na passagem do milênio. In: **Teoria e Sociedade** (Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia – UFMG) – Belo Horizonte, Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, 2003. Eduardo Viana Vargas, Léa Freitas Perez e Rubem Caixeta de Queiroz (organizadores)

VILHENA, Luís Rodolfo. **Projeto e Missão**: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WEBER, Max. **A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. Conceitos e Categorias. In: **Economia e sociedade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de vida. In: **O Fenômeno Urbano**. Zahar Ed.: Rio de Janeiro. 1967.

WISNICK, José Miguel. **O Som e o Sentido**: uma outra história das músicas – São Paulo: Companhia das letras, 1989.

ARQUIVOS

Biblioteca Provincial dos Franciscanos - Divinópolis

AÇÃO Católica. **A Semana**, 7 a 14 de mar. de 1943.

AÇÃO Católica. **A Semana**, 25 jul. a 01 ago. de 1943.

A PEDIDO. **A Semana**. Divinópolis, 22 a 29 ago. 1943.

CATHOLICOS, Alerta! **Jornal São Francisco de Assis – Mensageiro Parochial**. Divinópolis, 15 out. 1925.

CUIDADO com o Espiritismo! **O Santuário de Santo**. *Antônio*, n. 1, 1935.

CUIDADO com o Espiritismo! **O Santuário de Santo**. *Antônio*, n. 8, 1936.

CUIDADO com o Espiritismo! **O Santuário de Santo**. *Antônio*, n. 4, 1936.

CUIDADO com o Espiritismo! **O Santuário de Santo**. *Antônio*, n. 9, 1936.

ESPERTEZA dos Espíritas. **O Santuário de Santo Antônio**. Divinópolis, jan. 1936.

ESPIRITISMO. **O Santuário de Santo**. *Antonio*, n.6, 1933.

ESPIRITISMO. **A Semana**, 14 de out. 1945.

FESTA na Paróquia. **Santa Cruz**. Divinópolis, jul. 1939.

LIVRO DE TOMBO DA IGREJA DE SANTO ANTÔNIO. Divinópolis, 1948, pag 40 a 48.

SANTA Cruz. Divinópolis, abr. 1939.

ZEVENHOVEN. Divinópolis, Quartel General. **A Semana**, Divinópolis, 29 set. 1946.

ZEVENHOVEN. E tu, Pará de Minas, embora não és a menor... **A Semana**. Divinópolis, 26 jan. 1947.

ZEVENHOVEN. Benzedeadas e Benzedeados. **A Semana**, Divinópolis, 10 ago. 1947.

ZEVENHOVEN. Espiritismo de Maçonaria de mãos dadas. **A Semana**, Divinópolis, 7 mar. 1948.

ZEVENHOVEN. Como a maçonaria ‘festeja’ a sexta-feira santa. **A Semana**, Divinópolis, 18 abr. 1948.

ZEVENHOVEN. Divinópolis nos anos do passado e do presente. **A Semana**. Divinópolis, 9 mai. 1948.

ZEVENHOVEN. Defesa da Fé e da Moral. **A Semana**, Divinópolis, 11 jun. 1948

Arquivos da Cúria Diocesana de Divinópolis

LIVROS DE TOMBO CATEDRAL DO DIVINO ESPÍRITO SANTO (TI e TII).
Divinópolis, 1917 – 1980.

Arquivo do Convento Santo Antônio - Divinópolis

CARTA DE D. ANTÔNIO DO SANTOS CABRAL A FREI RODRIGO. Divinópolis, 21 de agosto de 1927.

CARTA DE D. ANTÔNIO DO SANTOS CABRAL A FREI HILÁRIO. Divinópolis, 23 de outubro de 1927.

PROGRAMMA DA FESTA DO ROSÁRIO EM DIVINÓPOLIS. Divinópolis, agosto de 1937.

PROGRAMMA DA FESTA DO ROSÁRIO EM DIVINÓPOLIS. Divinópolis, agosto de 1939.

Arquivo da Câmara Municipal de Divinópolis

DIVINÓPOLIS. Lei nº412/57. Autoriza o Sr. Prefeito a assinar o contrato para a construção do Mercado Municipal e dá outras providências. Divinópolis, 11 de junho de 1957.

DIVINÓPOLIS. Lei nº0452/58. Dispõe sobre permuta de bens. Divinópolis, 26 de novembro de 1958.

DIVINÓPOLIS. Lei nº.1077. Estabelece o Código de Posturas do Município e dá outras providências. Divinópolis, 29 de dezembro de 1973.

DIVINÓPOLIS. Lei nº.6.464. Autoriza o poder executivo a doar imóvel de propriedade do município para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, para o cumprimento de compromisso de transferência de bem imóvel, onde se encontra edificada a Capela de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, situado na praça do mercado, no centro. Divinópolis, 28 de novembro de 2006.

Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte

CIRCULAR Nº1 – “TRIBUTO SAGRADO” – APÊLO AO CLERO E AO POVO DE BELLO HORIZONTE. Belo Horizonte, 1922.

LIVRO AVISOS E MANDAMENTOS: AVISO Nº 5, “PROHIBIÇÃO DA FESTA CHAMADA REINADO”. Belo Horizonte, 10 de agosto de 1923.

LIVRO AVISOS E MANDAMENTOS: AVISO Nº 51 “AS FESTAS DO REINADO”. Belo Horizonte, 9 de outubro de 1926.

CARTA PASTORAL DO EPISCOPADO DA PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA DE BELO HORIZONTE. Belo Horizonte, Abril de 1927.

CIRCULAR “FESTAS”. Belo Horizonte, 1941.

Arquivo Público Municipal de Divinópolis

ENDEREÇO DAS IRMANDADES DE DIVINÓPOLIS. Divinópolis, 2007.

DATAS Significativas da História do Reinado em Divinópolis. **Jornal Agora (O Diário da Região)**, Divinópolis, 10 ago. 1985. p.7.

DIÁRIO do Oeste. Divinópolis, aprox. 1985.

DIÁRIO do Oeste. Divinópolis, aprox. 1987. p.15-16.

ELIZABETH. Em Divinópolis a irmandade do Rosário tem mais de cem anos. **Nossa Gente**. Divinópolis, ago. 1982

GONTIJO. **Boletim Conversando com os Divinopolitanos**. Divinópolis, n. 135, 16 set. 1956.

GONTIJO. **Boletim Conversando com os Divinopolitanos**. Divinópolis, 05 jan. 1958.

GONTIJO. **Boletim Conversando com os Divinopolitanos**. Divinópolis, n. 200, jun. 1960.

IRMANDADES DO CONGADO DE DIVINÓPOLIS. (Documento cedido por Waldo Martinho, responsável pelo SACP durante a gestão 2000-2004). s/d.

IRMANDADES DO CONGADO (REINADO) DE DIVINÓPOLIS/2000. Divinópolis. 2000.

JORNAL Agora (O Diário da Região). Divinópolis, 10 ago. 1985.

NOSSA Gente. Divinópolis, ago. 1982.

PAIVA *apud* ELIZABETH . Em Divinópolis A Irmandade do Rosário tem mais de cem anos. **Nossa Gente**. Divinópolis, ago. 1982, p. 6-7.

PEÇANHA. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário. **Diário do Oeste**. Divinópolis, aprox. 1985.

Arquivo Público Mineiro

PARECER DA SECRETARIA DO INTERIOR DE MINAS GERAIS SOBRE O PEDIDO DO ARCEBISPO DOM CABRAL DE PROIBIÇÃO ÀS FESTAS DO REINADO. Operações policiais, Belo Horizonte, 1932 (Pol.9 – Cx 01 – Doc. 74)

Hemeroteca Pública de Belo Horizonte

A INTOLERÂNCIA Católica. **O Diário**, 14 fev. 1935.

MACUMBA. **O Diário**, Belo Horizonte. Ano 2, n.338, 11 mai. 1936, p.4, c.1.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, 16 fev. 1935.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, ANO 1, n. 78, 09 mai.1935, p. 7, c.4.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, ANO 1, n. 78, 09 mai.1935, p. 7, c.4.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, ANO 1, n. 78, 09 de mai.1935, p. 7, c.4.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, 14 fev. 1935.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, 16 fev. 1935.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, 24 fev. 1935.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, n. 323, 22 de fev. 1936, p. 2, c.3/4.

O DIÁRIO. Belo Horizonte. Ano 2, n.338, 11 mai. 1936, p.4, c.1.

O DIÁRIO. Belo Horizonte, Ano 2, n. 413, 07 jun.1936, p. 1, c.3

REPRESSÃO à Macumba. **O Diário**, Belo Horizonte, 16 fev. 1935

Museu Histórico de Divinópolis

ACERVO FOTOGRÁFICO DIGITALIZADO “100 ANOS HALIM SOUKI”. Divinópolis. (1920 – 1950)

ACERVO FOTOGRÁFICO DIGITALIZADO DO MUSEU HISTÓRICO. Divinópolis. 2008.

ADEUS, Reinado! **O Clarão – Órgão Oficial da União Dos Moços Católico**. Divinópolis, aprox. jul. 1923.

AVISO nº 1. **O Clarão – Órgão Oficial da União dos Moços Católicos**. Divinópolis, 10 ago. 1923

DIVINÓPOLIS. Lei nº142. Manda interditar o cemitério velho. Livro de Atas da Câmara Municipal de Divinópolis, 1927.

FESTAS. **O Clarão - Órgão Oficial da União de Moços Catholicos**. Divinópolis, 27 nov. 1923

Acervo Particular da Irmandade do Rosário do Bairro Porto Velho

LIVRO DE TOMBO DA IRMANDADE DO ROSÁRIO DO BAIRRO PORTO VELHO. Divinópolis, 1959, Fl. 03.

Acervo Particular de áudio e vídeo de Erivelta Duarte

JESUS, Maria Altina de. Divinópolis, Minas Gerais, 01 mai. 2008. 1 fita de vídeo (60 min.). Entrevista concedida a Erivelta Duarte e Frei Leonardo Lucas Pereira

Site da Prefeitura Municipal de Divinópolis

GIL É COROADO “REI DOS CONGOS”. Site da Prefeitura Municipal de Divinópolis. Divinópolis, 28 ago. 2005. Disponível em:

<<http://www.divinopolis.mg.gov.br/imprensa/publnoticia.php?cod=230>> Acesso: em 12 dez. 2008

ENTREVISTAS

ANDRADE, Vicente Ferreira de. Divinópolis, Minas Gerais, 16 mai. 2008. 1 h 04 min.
Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

BEJO, José. Divinópolis, Minas Gerais, 21 abr. 2003. 1 fita cassete (60 min.). Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

CASTRO, Lenir Ferreira de. Divinópolis, Minas Gerais, 14 ago. 2008. 46 min. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

JUNIOR, Antônio Marçal. Divinópolis, Minas Gerais, 30 abr. 2008. 1 h 26 min.. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

JESUS, Tereza Maria de. Divinópolis, Minas Gerais, 12 mai. 2008. 56 min.. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

SILVA, Maria de Lourdes Teixeira da. Divinópolis, Minas Gerais, 30 abr. 2008. 1h 26 min.
Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

PEÇANHA, Vinícius Raimundo. Divinópolis, Minas Gerais, 25 mar. 2008. 1 h 43 min.
Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

PEREIRA, Frei Leonardo Lucas. Divinópolis, Minas Gerais, 25 abr. 2008. 1 h 43 min.
Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

RODRIGUES, Vicente. Divinópolis, Minas Gerais, 12 jun. 2008. 57 min. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

SILVA, Rute Eufrásio da. Divinópolis, Minas Gerais, 26 jul. 2008. 1 h e 18 min. Entrevista concedida a Guilherme Guimarães Leonel.

APÊNDICE A - Quadro de Entrevistas de História Oral

Entrevistados	Entrevista	Duração	Transcrição	Páginas
1.Frei Leonardo Lucas Pereira (23/03/1942 – Abaeté). <i>Guardião do Santuário de Santo Antônio</i>	25/04/2008	1 h 43 min.	02/06 e 03/06/2008	21
2.Vinícius Raimundo Peçanha (22/01/1943 – Divinópolis) <i>Folclorista</i>	28/04/2008	1h 16 min.	04/06 , 05/06 e 06/06/2008	29
3.Maria de Lourdes Teixeira da Silva (24/10/1952 – Divinópolis) <i>Capitã da Guarda de Moçambique do Bairro Niterói, filha do antigo reinadeiro Vicente Teixeira</i>	30/04/2008	1 h 26 min.	09/06 e 10/06/2008	27
4.Antônio Marçal Junior (28/10/1925 – Distrito de Santo Antônio dos Campos) <i>Capitão de Guarda de Congo do Bairro Alto São Vicente.</i>	08/05/2008	1 h 23 min.	11/06 e 12/06/2008	34
5.Tereza Maria de Jesus (12/12/1936 – Cláudio) <i>Capitã de Guarda de Moçambique do Bairro Itai</i>	12/05/2008	56 min.	13/06 e 14/06/2008	22
6.Vicente Ferreira de Andrade (18/01/1945 – São Gonçalo do Pará) <i>Capitão de Guarda de Moçambique do Bairro Vila Romana</i>	16/05/2008	1 h 04 min.	17/06 e 18/06/2008	22
7.Vicente Rodrigues (15/03/1925 – Pitanqui) <i>Ex-escrivão e amigo do antigo presidente da 1ª Irmandade do Rosário de Divinópolis, JoséAristides</i>	12/06/2008	57min.	17/11 e 18/11/2008	18
8. Lenir Ferreira de Castro (01/01/1960 – Morada Nova de Minas) Direção do “Setor de Apoio a Cultura Popular” da <i>Secretaria de Cultura de Divinópolis</i> (gestão 2004 – 2008)	14/08/2008	46 min.	20/11 e 21/11/2008	12
9. Rute Eufrásio da Silva (15/02/1929 – Carmo da Mata) <i>Antiga Irmandade do Porto Velho (Atualmente ligada à Irmandade do Bairro Espírito Santo)</i>	26/07/2008	1 h e 18 min	24 /11 e 25/11/2008	24
10. Seu José “Bêjo”	21/04/2003	1 fitacassete (60 min.)	–	–

APÊNDICE B - Ficha de Entrevista

Projeto: “Abre as porta da Igreja que nós queremos entrar”: Estratégias de resistência e perspectivas de coerção, controle e tolerância às Festas do reinado em Divinópolis.

Tipo de Entrevista: História Temática (H.T.)

NOME: _____

ENDEREÇO: _____

Tel: _____ **CEP:** _____

Duração: _____ **Recurso para registro de áudio:** _____

Local: _____

Data: ___/___/_____. **Período:** _____

Pesquisa e Roteiro: Guilherme Guimarães Leonel

Entrevistador: Guilherme Guimarães Leonel

Sumário:

Índice Temático:

Transcrição - Período: _____

Carta de Cessão – Data: ___/___/_____.

Número de páginas: _____.

Observações:

APÊNDICE C - Carta de Cessão de Direitos sobre Depoimento Oral

Pelo presente documento, eu _____,
nacionalidade _____, estado civil _____,
CPF _____, declaro ceder para os devidos fins a **Guilherme
Guimarães Leonel**, nacionalidade brasileira, estado civil solteiro, **Rg. M-5. 792. 400,**
CPF 049.476.606-94, a plena propriedade e os direitos do depoimento de caráter
histórico documental que prestei ao pesquisador, gravado em ____/____/_____,
na cidade de Divinópolis, num total de _____ horas gravadas.

Assim sendo, **Guilherme Guimarães Leonel** fica autorizado, desde a presente data, a
utilizar, divulgar e publicar, para fins culturais, o mencionado depoimento, no todo ou
em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins
idênticos, sem restrições de prazos, autorizando-os que ouçam e usem citações dela,
ficando vinculado o controle à instituição que tiver a sua guarda.

Abdicando de direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente documento,
que terá minha firma reconhecida em cartório.

Divinópolis, _____ de _____, de 20 _____.

Observação de restrições:

APÊNDICE D - Roteiros Gerais de Entrevistas de História Oral Temática

D.1 Entrevistados: *Clero Católico*

Roteiro Geral de entrevista de História Oral Temática

Projeto: “Abre as porta da Igreja que nós queremos entrar”: Estratégias de resistência e perspectivas de coerção, controle e tolerância às Festas do reinado em Divinópolis.

Entrevistador: Guilherme Guimarães Leonel

Entrevista Temática: Memórias e representações dos conflitos em torno da realização dos Festejos do Reinado a partir da década de 1920.

1. Cronologia – Marcos cronológicos importantes

A) 1924: Arquidioceses de Belo Horizonte.

B) 1930 – 1948: Suposto rompimento entre Irmandade do Rosário e Diocese; Retorno da Igreja do Rosário à alçada da Diocese.

C) 1957: Demolição da Igreja e do Cemitério do Rosário.

D) 1962: Concílio Vaticano II

E) 1968: Conferência Episcopado Latino Americano em Medellín

F) 1977: Realização da 1ª Missa Conga

G) 1979: Conf. Episcopado Latino Americano de Puebla

H) 1984: Construção da Capela Monumento

I) 2003: Lei Municipal nº 5766 (autoriza o Poder Executivo a doar imóvel de propriedade do Município para Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Bairro Campina Verde).

J) 2005: Cerimônia de reintegração de posse da Capela do Rosário.

2. Dados Biográficos

Nome:

Filiação:

Idade:

Local e data de nascimento:

Endereço:

Atividade Profissional atual:

Conexão com a Igreja e com a realização as festas:

- A** - histórico familiar de relações com a Igreja;
- B** - histórico dentro da instituição católica (cargos ocupados, ascensão hierárquica, como se deram conexões com Divinópolis, se o entrevistado não for originário da cidade etc.) ;
- C** - contato com os festejos;
- D** - posição ocupada dentro da relação da Igreja com a realização festa;
- E** - formação acadêmica e impacto dela sobre seu posicionamento sobre a “religiosidade popular” ;

3. História da Irmandade e da Igreja: os conflitos em torno do Reinado

As relações da Igreja com o Reinado da 1ª para a 2ª metade do século XX:

- A** - relação com membros pertencentes à antiga Irmandade do Rosário;
- B** - histórico de relações da Igreja Católica local com a (s) Irmandade (s) e com a realização dos festejos;
- C** - histórico do posicionamento dos franciscanos diante das manifestações religiosas populares e da observação de medidas de restrição a elas, provenientes da Arquidiocese;
- D** - memórias ou relatos sobre as condições que levaram ao desalojamento da Irmandade e à demolição da antiga Igreja do Rosário;
- E** - perspectivas de controle ou tolerância em relação à realização das festas;
- F** - histórico consenso ou dissenso do clero local em relação às restrições destinadas ao Reinado;
- G** - como descreve e avalia o posicionamento da Igreja neste período diante de tais manifestações;
- H** - repercussão do Movimento Ecumênico a partir dos fins da década de 1960 sobre as relações da Igreja Católica com tais manifestações;

4. Panorama Atual de realização do Reinado

Posicionamento atual da Igreja diante das festas do Reinado:

- A** - como descreve e avalia o posicionamento da Igreja hoje diante de tais manifestações;
- B** - como se posiciona diante do panorama atual de realização do Reinado;
- C** - como participa hoje da organização e performance da festa;
- D** - relação da Igreja Católica com a realização anual dos festejos;
- E** - relação Igreja Católica local com a Secretaria Municipal de Cultura quanto ao apoio oferecido pela prefeitura à realização dos festejos
- G** - avaliação das relações entre o poder municipal (através das SEMC) e a realização dos festejos (no passado e no presente);
- H** – Avaliação do processo que levou Lei Municipal nº 5766 e À cerimônia de restituição do terreno da Igrejinha do Rosário à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Bairro Campina Verde, em 2004)

D.2 Entrevistados: *“Festeiros” (membros das Irmandades, Guardas ou descendentes dos membros da antiga Irmandade do Rosário)*

Roteiro Geral de entrevista de História Oral Temática

Projeto: “Abre as porta da Igreja que nós queremos entrar”: Estratégias de resistência e perspectivas de coerção, controle e tolerância às Festas do reinado em Divinópolis.

Entrevistador: Guilherme Guimarães Leonel

Entrevista Temática: Memórias e representações dos conflitos em torno da realização dos Festejos do Reinado a partir da década de 1920.

1. Cronologia – Marcos cronológicos importantes

- A) 1924: Arquidioceses de Belo Horizonte.
- B) 1930 – 1948: Suposto rompimento entre Irmandade do Rosário e Diocese; Retorno da Igreja do Rosário à alçada da Diocese.
- C) 1957: Demolição da Igreja e do Cemitério do Rosário.
- D) 1977: Realização da 1ª Missa Conga.
- E) 1984: Construção da Capela Monumento
- F) 2003: Lei Municipal nº 5766 (autoriza o Poder Executivo a doar imóvel de propriedade do Município para Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Bairro Campina Verde).
- G) 2005: Cerimônia de reintegração de posse da Capela do Rosário.

2. Dados Biográficos

Dados biográficos relativos ao período ou tema (o que o entrevistado fazia , que tipo de atividades exerceu vinculadas ao período ou assunto proposto como objeto de estudo)

Nome:

Filiação:

Idade:

Local e data de nascimento:

Endereço:

Atividade Profissional atual:

Formação Escolar:

Histórico de realizações junto à promoção dos Festejos do Reinado:

Conexão com as festas:

- A - contato com os festejos;
- B - histórico familiar de relações com os festejos (como se deram as ligações com Divinópolis, se o entrevistado não for originário da cidade? etc.) ;
- C - Qual Irmandade, bairro, tipos e número de guardas?
- D - posição ocupada dentro da realização e da performance da festa;
- E - posição e função ocupada dentro de sua irmandade;

3. História da Irmandade e da Igreja: os conflitos em torno do Reinado

Conexão com a antiga Irmandade do Rosário:

- A - Atividades exercidas pelo entrevistado (ou terceiro) no período da Irmandade originária do Rosário?
- B - relação direta ou familiares relacionados à antiga Irmandade do Rosário?: Que posição esta pessoa ocupava na Irmandade e na realização do festejo? há (e qual) descendência direta de sua irmandade atual em relação à originária (membros que provenientes da irmandade original e que compõem/compuseram a presente irmandade;
- C – Como avalia as relações da Igreja Católica com a(s) Irmandade(s) e com a realização dos festejos; ao longo do século XX, segundo seus conhecimentos?
- D - memórias ou relatos sobre as condições que levaram ao desalojamento da Irmandade e à demolição da antiga Igreja do Rosário;
- E - memórias ou relatos de conflitos, proibições etc. envolvendo a realização dos festejos relações da Irmandade com a Igreja Católica ao longo do seu conhecimento histórico da festa? *
- F - observação de medidas de restrição à festa*
- G - estratégias para realização das festas*

***(DEIXAR QUE ISSO SE MANIFESTE ESPONTANEAMENTE E APENAS EM CASO DE OMISSÃO TOCAR NO TEMA DA RESTRIÇÃO; TOMAR A RESTRIÇÃO COMO HIPÓTESE, POIS PODE NÃO SER RELEVANTE PARA A MEMÓRIA DESSES PARTICIPANTES);**

4. Panorama Atual de realização do Reinado

Formação de uma nova Irmandade e templo:

- A – Como avalia o cenário atual de ocorrência das festas na cidade?
- B - qual o histórico de constituição desta irmandade e de seu templo (endereço, localização, disponibilidade do terreno, como se realizou a construção do templo, registro em cartório da irmandade etc.);
- C - quais as guardas/ternos da irmandade em questão (fazer um balanço quanto ao histórico de composição deste quadro de guardas: número, tipos, dinâmica interna etc.);
- D - como participa hoje da organização e performance da festa hoje;
- E - como avalia relação da Igreja Católica com a Irmandade e com a realização dos festejos hoje;
- F - relação da Irmandade com a Secretaria Municipal de Cultura;

G - avaliação das relações entre o poder municipal (através das SEMC) e a realização dos festejos (no passado e no presente);

H - Avaliação do processo que levou à Lei Municipal nº 5766 e à cerimônia de restituição do terreno da Igrejinha do Rosário à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Bairro Campina Verde, em 2005;

D.3 Entrevistados: *Folcloristas, Memorialistas, Pesquisadores, “Agentes Culturais”, Funcionários (ou ex-funcionários) da Secretaria Municipal de Cultura, Municípios que guardam relações coma realização dos festejos.*

Roteiro Geral de entrevista de História Oral Temática

Projeto: “Abre as porta da Igreja que nós queremos entrar”: Estratégias de resistência e perspectivas de coerção, controle e tolerância às Festas do reinado em Divinópolis.

Entrevistador: Guilherme Guimarães Leonel

Entrevista Temática: Memórias e representações dos conflitos em torno da realização dos Festejos do Reinado a partir da década de 1920.

1. Cronologia – Marcos cronológicos importantes

A) 1924: Arquidioceses de Belo Horizonte.

B) 1930 – 1948: Suposto rompimento entre Irmandade do Rosário e Diocese; Retorno da Igreja do Rosário à alçada da Diocese.

C) 1957: Demolição da Igreja e do Cemitério do Rosário.

D) 1962: Concílio Vaticano II

E) 1968: Conferência Episcopado Latino Americano em Medellín

F) 1977: Realização da 1ª Missa Conga

G) 1979: Conf. Episcopado Latino Americano de Puebla

H) 1984: Construção da Capela Monumento

I) 2003: Lei Municipal nº 5766 (autoriza o Poder Executivo a doar imóvel de propriedade do Município para Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito do Bairro Campina Verde).

J) 2005: Cerimônia de reintegração de posse da Capela do Rosário.

2. Dados Biográficos

Nome:

Filiação:

Idade:

Local e data de nascimento:

Endereço:

Atividade Profissional atual:

Conexão com as festas:

- A - contato com os festejos;
- B - histórico pessoal ou familiar de relações com os festejos;
- C - histórico do envolvimento com a realização dos festejos e sua valorização;
- D - formação acadêmica/ profissional/ escolar;
- E - produção bibliográfica;

3. História da Irmandade e da Igreja: os conflitos em torno do Reinado

Conexão com a antiga Irmandade do Rosário:

- A - relação pessoal ou familiar com a antiga irmandade ou com a realização das festas;
- B - produção intelectual relacionada à construção da memória festas e das relações da sociedade e da Igreja Católica local com elas;
- C - memórias, relatos ou fontes sobre as relações da Irmandade com a Igreja Católica;
- D - memórias, relatos ou fontes sobre as condições que levaram ao desalojamento da Irmandade e à demolição da antiga Igreja do Rosário;
- E - memórias, relatos ou fontes que dêem conta de conflitos, proibições etc. envolvendo a realização dos festejos;*
- F - memórias, relatos ou fontes sobre a observação de medidas de restrição à festa*;
- G - memórias, relatos ou fontes sobre as estratégias para realização das festas*;
- H - outras fontes históricas que possam dar indícios dos mecanismos de controle e das estratégias de resistência*;

* (APENAS SE O CONFLITO NÃO APARECER ESPONTANEAMENTE)

4. Panorama Atual de realização do Reinado

Posicionamento atual da Igreja diante das festas do Reinado:

- A - como o entrevistado se posiciona hoje diante da organização e performance da festa;
- B - como descreve e avalia o posicionamento da Igreja hoje diante de tais manifestações;
- C - participa hoje da organização e performance da festa?;
- D - permanece pesquisando acerca do tema da realização festas;
- E - permanece pesquisando acerca da memória e história da cidade (o que?);
- F - relação com a Secretaria Municipal de Cultura (cargo ocupado; administração; período; relação e ofertas de subsídios pela SEMC aos festejos etc.);
- G - avaliação das relações entre o poder municipal (através das SEMC) e a realização dos festejos (no passado e no presente);

ANEXO A - Bilhete de D. Cabral à Secretaria do Interior do Estado de Minas Gerais requisitando a ação da polícia para a proibição dos festejos do Reinado (1932)

Belo Horizonte
20-8-1932

Os Municípios em que ainda
as autoridades policiais têm por
costume o tal "Reinado" são:
Divinópolis, Distrito de Enxada
do Campo - Campo Rello, cidade
& Distrito de Cajuru, Caeté
& Quilombo de Jacaré - Roucas
caso, Distrito de Antônio
Trujillo, Perdão, cidade &
Distrito de Cauna Verde - Itape-
erica, cidade & Distrito -

Fonte: APM. Parecer da Secretaria do Interior de Minas Gerais sobre o pedido do Arcebispo Dom Cabral de proibição às Festas do Reinado. Operações policiais, Belo Horizonte, 1932.

ANEXO B - Processo da Secretaria do Interior de Estado de Minas Gerais – Parecer sobre a requisição de D. Cabral de ação da polícia para proibição dos festejos do Reinado (1932)

Secretaria do Interior do Estado de Minas-Gerais

2ª Secção

Deproheendo-se da nota junta que o sr. Arcebispo do Belo Horizonte deseja a intervenção da policia para a prohibição dos tradicionais festejos denominados "Reinado" que ainda se realizam em alguns municipios do Estado.

Entro em duvida sobre a competencia da policia para intervir neste caso, prohibindo a realizacão de taes festejos. Sendo que dependa de previa licença da autoridade policial e não venha perturbar a ordem ou o sossego publico, pode ser negada essa licença?

Cris não existir, na legislação genal, dispositivo que prohiba a realizacão de festas desta natureza e, neste caso pode a autoridade exercer essa prohibição.

Porque se ouer a respeito a Delegacia de Costumes e Jogos

20-8-932

Colly Patz

De plene aciendo.

20-8-32.

Arquibispo

H' Poléf. de Cort. e Jogos.

20-8-932.

MT

Vero

de pleno accordo com o douto
parecer do Secund.

Em se tratando de divisa
ou divertimento publico, como o
desempenho "reinas" fest. teatral
real no Brasil, a policia in-
cumbre exclusivamente examina-
la a respeito de attentato a
moral, aos bons costumes, a
ordem publica ou offensa a
a casta, a raça, amigos
etc - dada a negativa, não
é lícito prohibir, com-
pete-lhe outras policiaes.
Na especie trata-se de festivo,
de se celebrou minto civico-
religioso, promovido, em
vista de agra, pelos primeiros
pares do lugar e patrocinado
pelos principais families do
cari. Não vejo motivos que
fundamente o exco de jelo
do Dir. ecclispro, que aliás
não expõe motivos ou razões
que fundamente o seu desejo
de prohibição da festa em
questão.

26-8-33

Tom

Dir. do Cont. Jus

~~Voto~~. A vista do parecer supra,
não se pode prohibir a reali-

~~26-8-33~~ zação dos festejos deoconizados

Secretaria do Interior do Estado de Minas-Gerais

..... Seção

"Reinado" nas localidades indicadas na cota de fls.

Resolverão a Diretoria e o sr. chefe de Polícia sobre a conveniência de se comunicar ao sr. Arcebispo, em carta.

27. 8. 932

Coloq. Fates
de acordo. Caso. Sr. Chf. de Pol.
se aprova o parecer, penso não
seria inconveniente dar-se cópia, em termos
ao Sr. Arcebispo.

27. 8. 32.

Mufawady

Di - a Embaixada a Sr.
Leal Costa, q. n. fins de julgar
conveniente. O pedido do Sr. Arcebispo
foi feito ao sr. chefe de Polícia do
Pa. J. J. J. J.

28-8-932

Luz

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)