

Shirley de Lima Ferreira

IDENTIDADE, PARTICIPAÇÃO E MEMÓRIA NAS  
TRAJETÓRIAS COLETIVAS DE CONGADEIROS DE  
SÃO JOÃO DEL-REI (MG)

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2008

# **Livros Grátis**

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

Milhares de livros grátis para download.

Shirley de Lima Ferreira

IDENTIDADE, PARTICIPAÇÃO E MEMÓRIA NAS  
TRAJETÓRIAS COLETIVAS DE CONGADEIROS DE  
SÃO JOÃO DEL-REI (MG)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Psicologia Social

Linha de Pesquisa: Identidade, Cultura e Processos de Subjetivação

Orientador: Prof. Dr. Miguel Mahfoud

Universidade Federal de Minas Gerais

Co-Orientador: Prof. Dr. Marcos Vieira Silva

Universidade Federal de São João del-Rei

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

2008

*Ao Bruno,*

*À Michely,*

*A Raimundo, Nivaldo, Vicentina, Efigênia, Tadeu e Aparecida,  
Como ato de gratidão e homenagem aqueles cujas experiências compartilhadas  
conferem beleza e sentido a este e a tantos outros trabalhos. Pela importância e  
significado de suas trajetórias narradas.*

## AGRADECIMENTOS

Fosse possível agradecer a todas as pessoas que importaram na caminhada até a apresentação desta dissertação, certamente o esquecimento poderia me trair. Assim, agradeço aos amigos, irmãos, colegas e professores que me trouxeram ensinamentos, estímulos, conforto, boas risadas e desafios no percurso. Mas também aí, neste ato de retroceder até onde a vista se perde é que são facilmente encontrados aqueles cujo apoio jamais será confundido. E a estes é preciso nomear.

Escolho agradecer a meu pai, seu Juvenil Ferreira, torneiro mecânico, falecido em 1999. Homem de pouco estudo formal e muita sabedoria, me contou histórias e comprou livros, daqueles vendidos por livreiros-volantes mencionados por Ecléa Bosi, me ensinou que são necessários esforços porque sempre é possível melhorar e sonhou comigo o sonho do curso universitário e federal. Abençoado por ele em suas rezas discretas e diárias, tendo partido antes que houvesse se concretizado, meu pai como milhares de brasileiros, acreditou na educação formal que não acessou como possibilidade de conquista de uma “vida melhor”.

Perspectiva de melhoria das condições de vida de uma família operária e religiosa, então liderada pela grande matriarca, Dona Maria de Lima Ferreira, que apesar de todas as dificuldades, jamais retrocedeu na luta de tornar possíveis as condições para que eu, décima primeira filha, cursasse em turno integral a Psicologia. Agradeço a minha mãe, mulher que encontrou na fé e na cultura religiosa protestante, o verdadeiro sentido da existência. E que não cessa de estudar, diariamente, e ler e reler a Bíblia Sagrada e me incentivar a permanecer lutando.

Agradeço sinceramente a CAPES a concessão da bolsa de mestrado, o que para mim significou belíssima conquista, sem a qual definitivamente este trabalho não teria sido realizado.

A “vida melhor” também envolve múltiplas identificações que o desenvolvimento desta dissertação me proporcionou. Como não vislumbrar certas semelhanças entre a história de seu

Nivaldo, “que se fez e refez” no trabalho, e as múltiplas razões pelas quais Dona Vicentina luta diuturnamente para que seus filhos e filhas sigam estudando, crendo que assim lhes será possível escapar à sina do trabalho braçal? E as andanças de seu Raimundo em diversas cidades do país, seguindo as trilhas que o emprego e o trabalho marcaram em seu projeto vital? Agradeço a todas as pessoas que me abriram as portas de suas residências e um pouco de seu coração, confiando ternamente pedaços de história viva que tornaram minha vida melhor: Seu Raimundo; Seu Nivaldo; Dona Efigênia; Dona Vicentina; Seu Tadeu e Aparecida.

“Vida melhor”, sobretudo quando vivida ao lado de Bruno Otávio Arantes cujo abraço terno me envolveu após cada dia de batalha e frustração, pela força para seguir buscando novas táticas, técnicas, estratégias e logísticas, pela certeza do sorriso sincero que sempre fez parecer que as pequenas conquistas, os avanços sempre pequenos, eram vitórias tremendas! Pelos questionamentos e sugestões, leituras e releituras constantes e atentas, pela escuta paciente a explanações repetidas deste trabalho, desde seu estágio larval. Por não me deixar esquecer que se o amor é amor a nada, é preciso inventar aí, neste lugar vazio! Minha paixão e meu amor, em infinitas trocas e invenções, minha gratidão.

Agradeço a Michely de Lima Ferreira Vargas, irmã, amiga e parceira, a presença certa em horas incertas, por fazer parte e participar de minha existência. Sobretudo, neste momento, pouco mais de dois meses após a defesa de sua dissertação na FAE - UFMG, a primeira dissertação defendida por um membro de nossa família, agradeço o exemplo: pela coragem de transformar a própria experiência em conhecimento, por produzir, compartilhar e inspirar um conhecimento que emancipa!

As palavras parecem insuficientes para expressar minha gratidão ao professor Marcos Vieira Silva. Como tomá-las para explicitar as implicações radicais em minha existência da relação com aquele cuja postura inspirou em mim o desejo de prosseguir acreditando que o lugar da academia é na comunidade? Seu inconformismo e gravidade com as questões do “contexto social mais amplo” estão sempre em continuidade com as histórias que conta: ele nunca cessa de situar a nós, formados no LAPIP, onde *sonhos sonhados só são apenas sonhos sonhados só, e sonhos sonhados juntos são sonhos sonhados juntos*, na concretude da história e da

comunidade. O privilégio da proximidade que ternamente nos concede, contrasta com o brilho dos êxitos de sua trajetória acadêmica. Não é apenas de sua intimidade com os livros e as teorias que se faz sua potência de grande mestre e líder, mas também das singelas experiências cotidianas – o processo de formação não se faz sem implicação. Agradeço ao Marquinhos, as possibilidades e oportunidades teóricas e acadêmicas vivenciadas, não sem contradições, no percurso da graduação, assim como o apoio e a presença, firme, segura, norteadora, no percurso do mestrado. Por sua abertura permanente aos questionamentos, pelo exemplo de sua aversão às soluções aparentes. Agradeço por colocar em atos a responsabilidade sobre o exercício do ensino. Ao mestre, com quem aprendi a sonhar novos sonhos e a trabalhar por eles, ao mestre que sonhou comigo este sonho, meu carinho e admiração.

Agradeço ao professor Miguel Mahfoud. Ao procurar as palavras, penso em encantamento e aprendizado. Foi necessário acalmar meu coração para aprender a escutar a serenidade e a densidade de sua voz, que pouco se altera na forma, mas que trabalha e propõe trabalho na firmeza e segurança de seu conteúdo. A paixão de Miguel pelas atividades de ensino, pesquisa e extensão, que não se fazem de modo paralelo ou dicotômico, me encanta, por sua exigência de trabalho: há que fazer perguntas, mas é preciso amadurecer, responsabilizar-se pelo modo de respondê-las. Para mim, décima primeira filha de uma família humilde e trabalhadora do interior das Minas Gerais chegar a mais importante universidade do estado e receber acolhida deste conhecedor de muitos mistérios das culturas e do ser, por seu desejo genuíno de compreendê-los, significou mais do que o acento de uma importantíssima menção em meu currículo de papel. A construção desta relação com professor Miguel permanece em minha história de vida, como motor e pivô de um trabalho em permanente devir: o desafio e a responsabilidade pelo pensamento autônomo e compartilhado, impossível enquanto a relação com o outro aí comparecer de modo tecnológico e instrumental. Minha eterna gratidão.

Agradeço ao professor Adriano Roberto Afonso do Nascimento o aceite para compor as bancas de qualificação e defesa, pela avaliação crítica e sugestões cuidadosas, por suas palavras afetuosas e pelo incentivo à continuidade do trabalho.

A todos, muito obrigada.

*Querem meu sangue*

*Dizem que guardam um bom lugar pra mim no céu  
Logo que eu for pro beleléu  
A minha vida só eu sei como guiar  
Pois ninguém vai me ouvir se eu chorar  
Mas enquanto o sol puder arder  
Não vou querer meus olhos escurecer  
Pois se eles querem meu sangue  
Verão o meu sangue só no fim  
E se eles querem o meu corpo  
Só se eu estiver morto  
Só assim.*

*Meus inimigos tentam sempre me ver mal  
Mas minha força é como o fogo do sol  
Pois quando pensam que eu já estou vencido  
É que o meu ódio não conhece o perigo  
Mas enquanto o sol puder brilhar  
Eu vou querer a minha chance de olhar  
Pois se eles querem o meu sangue  
Verão o meu sangue só no fim  
E se eles querem meu corpo  
Só se eu estiver morto  
Só assim.*

*E eu vou lutar pra ter as coisas que eu desejo  
Não sei do medo; amor pra mim não tem preço  
Serei mais livre quando não for mais que osso  
Do que vivendo com a corda no pescoço  
Mas enquanto o sol no céu estiver  
Eu vou fechar meus olhos quando quiser  
Pois se eles querem meu sangue...  
...Só assim*

*(NEGRA, Cidade. Sobre todas as forças, 1994. São Paulo: Sony. Versão de Nando Reis do original The Harder They Come de Jimmy Cliff).*

## **IDENTIDADE, PARTICIPAÇÃO E MEMÓRIA NAS TRAJETÓRIAS COLETIVAS DE CONGADEIROS DE SÃO JOÃO DEL-REI (MG)**

A presente dissertação é o resultado de uma pesquisa que buscou identificar, a partir do trabalho de recordar e narrar efetuado por congadeiros negros, residentes em São João del-Rei (MG), o processo coletivo presente nas trajetórias individuais. Estes congadeiros têm se organizado contra o preconceito, o desrespeito e a discriminação racial através da agência em processos grupais de revitalização, penetração e infiltração dos negros na Festa do Divino celebrada nesta cidade e constituição de grupos afro-descendentes, bandas e associações de Congado. A participação nestes grupos, suporte da memória, da identificação e do pertencimento, articula produções individuais e coletivas que revelam a posição central da família, primeiro lugar de enraizamento na dinâmica de transmissão e produção de uma memória coletiva sobre o contexto ritual do Congado, e do trabalho-emprego, trabalho-comunitário, trabalho-religioso, como espaços de fixação e dispersão do prestígio e desprestígio social, do poder. Ser negro, tornado negro nestes espaços coletivos, é das mais importantes categorias a partir das quais localizar a identidade e a diferença.

**Palavras-chave:** Congado; Festa do Divino; Identidade; Participação; Memória; Narrativas; Trajetórias Coletivas.

## **IDENTITY, INVOLVEMENT AND MEMORY ON THE COLLECTIVE TRAJECTORIES OF THE CONGADEIROS FROM SÃO JOÃO DEL REI (MG)**

The present dissertation is result of a research on the collective process identification and its influence on the individual trajectories of the afro *congadeiros* living in São João del-Rei (MG), based on recollections and narratives. The *congadeiros* have been organized and committed themselves on the fight against prejudice, disrespect and racial discrimination, acting in group process to penetrate, infiltrate and revitalize the afrobrasilian formation in the local celebration of the Holy Ghost. In addition, the process encouraged the constitution of afro groups, musical bands and Congado associations. The involvement engaged on those groups supports the social memory, identity and sense of belonging. It also articulates individual or collective productions, revealing the central role of family as the root in the dynamic process of transmission of the Congado as a ritual that produces a collective memory. The Congado works as a social space that entails power relations in the form of employment, community functions and religious activities. These spaces transform people in the sense they have great relevance in color identity and pride.

**Key-words:** Congado; Celebration of the Holy Ghost; Identity; Involvement; Collective Memory; Narratives; Collective Trajectories.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	- Congada Azul e Branca de Nossa Senhora Aparecida.....	59
Figura 2	- Condução dos Mastros.....	60
Figura 3	- Hasteamento dos Mastros da devoção congadeira.....	61
Figura 4	- Danças e saudações em torno dos Mastros.....	62
Figura 5	- Grupo participante do Cortejo Real.....	63
Figura 6	- Grupo participante do Cortejo Real.....	64
Figura 7	- Casal real acompanhado por pajem aguarda cortejo.....	65
Figura 8	- Reis e rainhas tomam assento à esquerda do altar.....	66
Figura 9	- Participantes do Cortejo Real aguardam a ordem do Imperador.....	67
Figura 10	- Os Guardiões do Imperador.....	68
Figura 11	- Fé e devoção na entrada solene.....	69
Figura 12	- Entrada dos ternos na igreja.....	70
Figura 13	- Casal real percorre o corredor central.....	70
Figura 14	- Passagem pelo corredor central.....	71
Figura 15	- Ternos circundam o altar.....	72

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2</b>	<b>O CONGADO</b> .....	21
2.1	As origens da comunidade negra católica.....	24
2.2	As Irmandades Religiosas Leigas de Negros: “diversão honesta”.....	28
2.2.1	O Catolicismo brasileiro: da ética da caridade à ética da solidariedade.....	36
2.3	A cultura em primeiro plano: incremento à integração social em processos de revitalização do patrimônio imaterial.....	45
<b>3</b>	<b>PARTICIPAÇÃO E INTEGRAÇÃO SOCIAL NA FESTA DO DIVINO</b> .....	49
3.1	O Jubileu Perpétuo do Divino Espírito Santo em São João del-Rei/MG.....	53
3.1.1	Dia Maior: a Romaria dos Congadeiros.....	58
3.2	Pluralidade: integração e antagonismo.....	72
<b>4</b>	<b>IDENTIDADE, PARTICIPAÇÃO E MEMÓRIA</b> .....	80
<b>5</b>	<b>OBJETIVOS</b> .....	97
5.1	Objetivo geral.....	97
5.2	Objetivos específicos.....	97
<b>6</b>	<b>METODOLOGIA</b> .....	98
6.1	A construção das trajetórias coletivas dos congadeiros sanjoanenses.....	98
6.1.1	A técnica das Entrevistas Narrativas.....	99
6.1.2	A análise das Narrativas.....	104
6.2	Os passos da pesquisa de campo.....	105
<b>7</b>	<b>RESULTADOS</b> .....	109
7.1	Sobre o processo grupal da Codivino.....	109
7.1.1	A identidade do grupo – o que o constitui enquanto alteridade frente a	

outros grupos.....	109
7.1.2 O poder de que dispõe o grupo em suas relações com outros grupos.....	118
7.1.3 A significação social do que produz esta atividade grupal.....	119
7.2 Trajetórias sociais de congadeiros sanjoanenses.....	120
7.2.1 Narrativas de Raimundo Camilo.....	120
7.2.1.1 Crônica breve da história de vida.....	121
7.2.1.2 Do processo de infiltração: Reisado no Divino já é Festa de Congado.....	124
7.2.2 Narrativas de Nivaldo Neves.....	129
7.2.2.1 Crônica breve da história de vida.....	131
7.2.2.1.1 Foi quando eu me aposentei.....	131
7.2.2.1.2 A tradição familiar de Congado em direção à Associação.....	135
7.2.2.2 A Missa Inculturada: e eles nem têm a ousadia de perguntar por quê?.....	139
7.2.2.3 Um projeto familiar: a primeira celebração afro de coroação do Imperador do Divino.....	145
7.2.3 Narrativas de Dona Ginica.....	146
7.2.3.1 Crônica breve da história de vida.....	147
7.2.3.2 Coroação e Descorciação Afro do Imperador do Divino: Uns parecem ir à força. Nós Caprichamos!.....	155
7.2.4 Narrativas de Dona Vicentina.....	156
7.2.4.1 Crônica breve da história de vida.....	157
7.2.4.2 A conquista do vôo.....	163
7.2.5 Narrativas de Tadeu Nascimento.....	169
7.2.5.1 Crônica breve da história de vida.....	170
7.2.5.2 A invenção da diferença a partir da identidade: Nunca vi um negro ser Imperador.....	176
7.2.6 Narrativas de Aparecida.....	179
7.2.6.1 Crônica breve da história de vida.....	180
7.2.6.1.1 A participação é igual fumo de rolo.....	182
7.2.6.2 Coroação do Imperador: tarefa da família e dos amigos.....	187
<b>8 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....</b>	<b>189</b>

8.1	Mas, e o ioruba de Dona Ginica?.....	189
8.2	Trajetórias coletivas.....	191
<b>9</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>207</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>209</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Historicamente, as festas de coroação de reis Congo, costume construído no contexto da colonização portuguesa do Novo Mundo, favoreceram a construção de uma identidade mais uniforme no âmago da sociedade escravista para a comunidade de negros traficados para a América, acompanhando um processo de superação das diferenças étnicas (SOUZA, 2001). A eleição de reis negros em “quilombos, planos de revoltas, cantos de trabalho e irmandades” (SOUZA, 2001, p. 260) que congregavam a comunidade em torno de si, foi uma das formas de reorganização para os africanos de diferentes etnias: “Mas foi nas irmandades que os reinados negros tiveram vida mais longa, integrando uma festa na qual identidades eram recriadas por meio de ritos e mitos” (SOUZA, 2001, p. 60). Preservadas nas Irmandades Religiosas Leigas de Negros desde século XVIII, estas festas públicas de coroação de reis Congo, influenciadas pelos valores das elites dominantes brancas logrando certa visibilidade social, as “pequenas brechas nas quais recompor simbolicamente em terras da diáspora os elos de linhagem rompidos com o cativo” (DIAS, 2001, p. 864) acontecem ainda hoje em muitos lugares do Brasil, sob a denominação de Congadas ou Congado. Nos dias atuais, os Congados têm sido identificados por outros matizes, “novos significados incorporados a formas tradicionais, como a sua condição social, de pobres, havendo crescente participação de pessoas mestiças e brancas” (SOUZA, 2001, p. 209). Ainda assim, o Congado tem sido descrito como importante espaço de luta e reivindicação dos negros por seus direitos, de construção de uma identidade calcada na pertença étnica (FERNANDES, 2003; SANTOS; MAHFOUD, 2002; SILVA, 1999).

Esta identidade negra (SILVA, 1999), produz-se no emaranhado de uma relação histórica entre dois termos fundamentais: a vivência de uma africanidade resgatada pela vivência do catolicismo. E, progressivamente, compartilhada pelo “branco pobre que se considera preto”, como nos diz um Capitão de Moçambique da cidade de Dores do Indaiá entrevistado na pesquisa de Silva (1999, p. 159).

Se o Congado não é propriamente uma religião que quer preservar a herança africana, como o candomblé (DANTAS, 1998; ORTIZ, 1991), o batuque de terreiro, reservado, privado, que

segue sob a mínima interferência do branco, “do negro para o negro” (DIAS, 2001, p. 859), assim como não pode ser caracterizado como uma religião brasileira que herda o sangue do negro que se tornou proletário, como a Umbanda (ORTIZ, 1991), como os sujeitos assumem de modo tão radical, ultrapassando o fenotípico, aspectos de etnicidade?

Todas estas tensões, e suas decorrências, passaram-me ao largo quando assisti, pela primeira vez, a um ritual de cerca de vinte pessoas, idosos, adultos e crianças, homens e mulheres, negros e brancos, que desfilavam em cortejo entoando cânticos e tocando tambores. Eu acompanhava amigos do grupo de maracatu Mucambo a um ensaio, próximo a uma capela simples localizada na estrada velha para Águas Santas, onde ensaiava também o terno São Miguel Arcanjo e São Jorge, de Santa Cruz de Minas, município extremamente próximo à cidade de São João del-Rei.

Aproximei-me deste grupo acanhado com meu interesse e soube que alguns eram parentes entre si, outros se agregavam em momentos de festejo ao grupo fundado há pouco mais de dois anos. Mas, as pessoas insistiam que eu poderia conversar “melhor” com Seu Luís, primeiro capitão. Eu na verdade não sabia o que era ser um “primeiro capitão”, descobrira a pouco que se tratava da performance ritual de um grupo de Congado. Ao olhar para aquele senhor tão alto, negro, cabelos grisalhos, percebi logo que se tratava de alguém muito importante.

Seu Luís me acolheu paciente com a ignorância de minhas perguntas e disse ser o fundador do grupo. Forjador de profissão idealizou e confeccionou todos os instrumentos. Mostrou-me um a um, descrevendo sua simbologia, originalidade e o processo criativo. Generoso, contou-me um pouco de sua vida: descendente de escravos, seu pai elaborara em documento escrito letras dos cantos de congado em latim e dialetos africanos que, parece ser o significado que Seu Luís lhe atribui, estaria relacionado a um importante saber; da escrita e da leitura, e ainda, a afirmação da identidade histórica do Congado. Porém, este documento se perdeu, estaria provavelmente em Tiradentes, e Seu Luís deseja apropriar-se dele.

Seu Luís foi chamado para o lanche pelo restante do grupo, também fui convidada. Completamente estrangeira em um momento particular de conagração, aceitei. Foi quando

Seu Luís me fez um convite. Com um *folder* da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Matosinhos em mãos, me diz que é organizador da Festa do Divino e explica que estão ali “para firmar”, preparam-se para participar da Romaria dos Congadeiros, onde encontrarão muitos outros grupos de Congado.

Diz que São Miguel Arcanjo e São Jorge não participa apenas desta festa, faz muitas viagens para Lavras, para Congonhas, principalmente aonde tem a igreja do Rosário, que veio a festa do negro, que veio do tempo do cativo, desde o tempo da abolição... E que se eu quiser entender o que é o Congado, porque a quase tudo o que me conta se segue uma pergunta: “Entendeu?” Seria “muito bom” que fosse assistir à Romaria.

No domingo de Pentecostes, com um pequeno gravador em mãos, por volta das sete horas da manhã cheguei ao adro da igreja de Matosinhos. Grupos de Congado vindos de todas as direções organizavam-se em cortejo e, qual não foi minha estupefação, após hastearem com muita cerimônia os mastros no adro, entraram tocando na nave da igreja! Eu me apressava em acompanhar o grupo, seguindo em direção a algo novo a cada momento. Que efeitos subjetivos produz esta mudança performática ritual?

Tudo ali era verdadeiramente novo para mim. Cresci na igreja protestante, sob a tradicional formação presbiteriana. Estive poucas vezes em igrejas católicas, para casamentos de amigos e batizados. Mas a esta época, após um contato intenso com a renovação pentecostal, também já havia conhecido alguns terreiros de umbanda e centros espíritas.

Se não me incluía mais sob nenhuma denominação religiosa, naquele espaço-tempo de festa era definitivamente uma viajante: “distante desse ‘universo cruzado’” (SCHWARCZ, 2001, p. 605). Neste percurso, dia a dia, o que me parece mais nítido, entretanto, é que o “estranhamento da viagem não é, assim, relativo ao ‘outro’, mas sempre ao próprio viajante, que se dá conta da própria relação de alteridade” (SCHWARCZ, 2001, p. 616).

Desse modo, se a herança de minha formação religiosa permite que eu acalante elementos por vezes corriqueiros, cotidianos para grande parcela da população como preciosidades, os

abismos do risco etnocêntrico são constantes, e difíceis de serem transpostos, não há como ter clareza sobre um problema quando tudo se faz questão.

Mas o motor deste trabalho continua a ser meu espanto, e me lembro das aulas de filosofia do primeiro semestre da graduação, com a gravidade e emoção dos congadeiros naquele instante, ao produzir um forte estrondo, cadente, compassado... O qual celebra o Espírito Santo. Por que o Congado está ali?

O que é a Festa do Divino foi a questão que se impôs. Mas não havia referências à participação do Congado nos diversos registros históricos sobre esta festa bicentenária, realizada desde 1774; notas de jornais, posturas municipais e eclesiásticas sistematizadas por Henriques<sup>1</sup> (1998) e Passarelli<sup>2</sup> (1999, 2004) autores da região. Apenas a partir de 1998, ano no qual a festa foi reativada segundo o INFORMATIVO... (2005, p. 1), “com grande êxito, nos relevantes aspectos religiosos, folclóricos e artísticos”, uma pista, Passarelli (2004) afirma que houve melhor integração dos Congados com a criação da romaria. O Congado, até então subsumido dos discursos acerca do festejo, aparece como deslocado? Que sentidos particulares têm sido elaborados no processo de revitalização?

Comecei a desconfiar do que seria uma participação tutelada, um movimento apropriacionista católico que provavelmente estaria a subsumir a diversidade sob a égide do sujeito universal – todos iguais e filhos de Deus. Eu confabulava, pois, uma conspiração: se todos são iguais, este é um empecilho à diversidade, à diferença, mote dos negros na luta por direitos sociais.

Acresce a isto meu encabulamento com um fim proclamado no *folder* da festa: o Congado aparece nas principais publicações dos organizadores como folclore e, segundo o INFORMATIVO... (2005, p. 1) o lugar do folclore é a “serviço da evangelização”. Assim, pensei na pergunta que instigou Norbert Elias (2000) no trabalho com a pequena comunidade

<sup>1</sup> HENRIQUES, J. C. *Festas de Matosinhos*. São João del-Rei: 1998. Disponível em: <[http://www.o\\_grandematosinhos.com.br/hist\\_regional\\_antigo.htm#1](http://www.o_grandematosinhos.com.br/hist_regional_antigo.htm#1)>. Acesso em: 13 jun. 2005. Não paginado.

<sup>2</sup> PASSARELLI, U. *O resgate da famosa festa de Matosinhos*. São João del-Rei: 1999. Disponível em: <<http://www.oGrandematosinhos.com.br/artigos/11.htm>>. Acesso em: 13 jun. 2005. Não paginado.  
\_\_\_\_\_. *Jubileu Perpétuo do Divino Espírito Santo*. Paráclito Santuário do Senhor Bom Jesus de Matosinhos. São João del-Rei: 2004. Disponível em: <<http://www.oGrandematosinhos.com.br/artigos/10.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2005. Não paginado.

de Winston Parva no interior da Inglaterra: que características estruturais desta comunidade em desenvolvimento a impelem, e para isso dispõe de recursos de poder suficientes, a pôr, no presente caso o Congado, a serviço do seu ideal?

Na capital mineira, um jornal local informa que o Congado, pela primeira vez, leva sincretismo à catedral da Boa Viagem (LOBATO, 2006). Esta apropriação, ainda que momentânea, de um espaço equacionado socialmente (ARANTES, 1988; BRANDÃO, 1989) deveria ser considerada como uma conquista dos congadeiros? De modo mais específico, seria correto formular a questão desde o ponto de vista da autorização, da concessão e da permissão católica ou da resistência dos congadeiros? Ambas as hipóteses seriam excludentes? E principalmente, seriam relevantes para os congadeiros?

Na cidade de Belo Horizonte parece que sim. A senhora Gicelda M. Costa (58 a) rainha de Promessa Perpétua de Nossa Senhora Medianeira de Todas as Graças e integrante do Centro das Tradições do Rosário em depoimento a um jornal local (LOBATO, 2006) declara que a entrada de um grupo de folia na catedral da Boa viagem é uma importante conquista. O lugar do Congado no discurso deste jornal é o de manifestação folclórica-religiosa.

Se a passagem dos Congados pelos templos católicos é restrita a um calendário festivo, que porta um programa, discurso, objetivos, uma passagem vigiada, elaborei uma hipótese: se ao menos parte dos congadeiros habitualmente frequenta eventos tais como missas nos templos católicos, haveria no instante desta liberdade vigiada a produção de uma ruptura identitária que poderia ser formulada nos termos da primazia do ser católico mais congadeiro ou ser congadeiro mais católico? Uma fala da comunidade dos Arturos, que hoje celebra missa Conga, é instigante, se antes os congadeiros pareciam serem excomungados, nos dias atuais o padre é festeiro nesta comunidade (FERNANDES, 2003).

Silva (1999) enriquece esta discussão. Ele pergunta aos congadeiros se são católicos; se são católicos praticantes; se são umbandistas; se frequentam terreiros de umbanda; se são do candomblé; se frequentam terreiros de candomblé. Para os Arturos, há outra preocupação: e se um evangélico for eleito prefeito de sua cidade? (FERNANDES, 2003).

Sugerir uma hipótese, a do compartilhamento dos ideais de igualdade, fraternidade e cooperação, seria uma situação paradoxal já que a celebração da igualdade não permite o esquecimento da dessemelhança. E, ainda, as acirradas disputas no mercado concorrencial religioso (BOURDIEU, 1974; ORTIZ, 1991) afirmavam minhas inquietações. Estudando a Umbanda, Ortiz (1991) demonstra o movimento de “aceitação” da Igreja Católica, de um posicionamento inicial hostil à possibilidade de evangelização – um movimento apropriacionista.

No trabalho de Fernandes (2003), a comunidade contagense dos Arturos enfatiza: não quer ser folclore. Estaríamos num campo no qual se configura uma tensão, da religião *versus* folclore? Se parece evidente a relação Congado e catolicismo no plano da crença, da devoção a Nossa Senhora do Rosário que apenas consentiu em ser recolhida das águas por seus filhos diletos, os negros escravos, quais determinantes objetivos estariam implicados tanto na proibição histórica como na concessão recente, vigiada, do espaço físico das igrejas católicas?

Mas seguindo a ótica do discurso católico, parece que a tensão seria eliminada se pressupusermos que todos são católicos e que estes católicos devotos a Nossa Senhora do Rosário trabalham em uma atividade folclórica de preservação da memória da escravidão. Se esta afirmação pode não ser falsa, parece ao menos reducionista: haveriam estes congadeiros católicos autorizado a si mesmos?

A questão parece remontar a um campo mais amplo. Que especificidades distintivas caracterizariam o Congado como a profissão de uma fé que se vale de elementos católicos; que mimetiza as romarias portuguesas; que coroa reis e rainhas lembrando a estória do rei negro Chico Rei; que preserva um saber acerca do período da escravidão? (REIS<sup>3</sup>, 2005). O Congado, definição genérica – existe?

Nos trabalhos acadêmicos há vários grupos de Congado, e especificidades historicamente constitutivas. Na comunidade dos Arturos (FERNANDES, 2003) aventei uma hipótese preliminar; que a tradição geracional constitui um recurso de poder, o poder de lhe conferir

---

<sup>3</sup> REIS, C. Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Belo Horizonte, 2005. Disponível em: <<http://www.tambormineiro.com.br/congado.html>>. Acesso em: 15 jul. 2005. Não paginado.

um lugar social distinto e distintivo, o de preservar a cultura negra em detrimento do sincretismo com práticas e rituais do espiritismo kardecista.

Silva (1999) observa na visita de um grupo de congado do interior a um grupo da capital certo estranhamento ritual: o grupo convidado a participar da festa no terreiro da Rainha Conga Tatana, ao chegar à porta hesita; entra em silêncio. Outro grupo também da capital vai entrando com seus cantos e tambores. Se estas diferenças não constituem impedimento para a grande festa, provocam ao menos insegurança, incerteza. Como estes sujeitos tornam genérica sua experiência, ou qual a ancoragem simbólica, social e histórica, que permite aos congadeiros estabelecer elo ou similaridade com as trajetórias sociais de outros congadeiros?

Pensei em outras perguntas. Quais são os sentidos atribuídos pelos congadeiros a esta entrada no templo católico? Que significados implicam a renovação ritual? De que modo este passado recente tem sido simbolizado? Tem sido incorporado, ou há projetos de incorporação aos cantos e ladainhas? Quais as conseqüências da experiência concreta da abertura das portas, para as demandas do Congado? Como este evento tem sido ancorado nas representações que os congadeiros fazem de sua ancestralidade e de sua descendência? Em suma, é possível perguntar se os congadeiros consideram, ou, de que modo os congadeiros consideram que a performance ritual constitui ou afeta a sua identidade?

Estas questões, assim formuladas, evidenciam que era necessário compreender, ao menos um pouco, o Congado; as origens das tradições do Congado, o seu estabelecimento em Irmandades Religiosas Leigas de Negros no Brasil colônia, os sentidos atribuídos pelos sujeitos à sua participação no contexto ritual do Congado nos dias atuais.

Portanto, ainda que de modo parcial, após uma breve descrição do Congado, dos elementos de sua fé e devoção e a importância da tradição familiar neste contexto ritual, fortemente hierarquizado, a importância das irmandades negras mineiras é contextualizada, desde sua instituição no Brasil colonial, um período de ocaso quando da Proclamação República, até aos dias atuais.

Aspectos que deram ensejo a uma caracterização das especificidades do “catolicismo brasileiro” (PAIVA, 2003, p. 61). Neste sentido, parece pertinente argumentar com Paiva (2003) que a inclinação do catolicismo brasileiro ao conservadorismo no tocante às relações sociais é um quadro que se modifica a partir da década de 50, após a fundação da Ação Católica – AC e Ação Popular – AP, do posicionamento de algumas alas progressistas da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB e da expressiva atuação do Papa João XXIII. Ainda, o Concílio Vaticano II na década de 60, quando a Igreja passa a promover o papel ativo do laicato e o ecumenismo em resposta às grandes questões da modernidade.

Movimento ecumênico de revitalização do patrimônio imaterial que inclui Missa Inculturada Afro e Romaria dos Afro-descendentes, que tem promovido à junção das Festas do Congado, em diversas cidades brasileiras, a Festa do Divino: a preservação da memória, o incentivo à participação plural. Embora sejam todos católicos, re-contam histórias diferentes, e os antagonismos emergentes do projeto de integração social, possibilitam o reconhecimento e a afirmação das diferenças.

Por conseguinte, numa sociedade que nega oficialmente o preconceito e a discriminação racial em privilégio do esforço individual, é mister reconhecer e legitimar os espaços de resistência, as formas de organização coletiva que favorecem a participação democrática e o pertencimento, a produção de uma dimensão positiva de identificação e consciência negra, a negritude, posição que tem sido defendida por diversos autores (AGUIAR, 2001; ALVES, 2004; BOSCHI, 1986; BRANDÃO, 1989; DANTAS, 1988; DIAS, 2001; EUGÊNIO, 2002; FERNANDES, 2003; GABARRA, 2003; MUNANGA, 1995; ORTIZ, 1991; PAIVA, 2003; QUEIROZ, 2005; ROLLAND, 2005; SANTOS; MAHFOUD, 2002; SILVA, 1999; SILVEIRA, 2001; SOUZA, 2001).

Perante estes discursos oficiais, nos espaços onde o pessoal conflui com o social e o social se individualiza (MARTÍN-BARÓ, 1989) a tradição está sempre sendo feita (SANSONE, 2000). Influenciada pelas determinações sócio-culturais, que possibilitam a experiência vivida, subsiste a dinâmica do trabalho de memória. Mas, as memórias subterrâneas, clandestinas, que colocam problemas, são encontradas com mais frequência nas relações entre grupos minoritários e sociedade envolvente (POLLAK, 1989).

Segundo Mailhiot (1976), Kurt Lewin<sup>4</sup> desenvolveu as noções de minoria e maioria, caracterizadas como psicológicas para que fossem distintas do aspecto quantitativo, demográfico. Na relação minoria *versus* maioria, qualificadas “psicológicas”, é mediante os determinantes sociais objetivos, os aspectos concretos, que são produzidos os efeitos subjetivos. Lewin explica a relação subalterna da minoria psicológica a uma maioria psicológica que:

“[...] dispõe de estruturas, de um estatuto e de direitos que lhe permitam auto-determinar-se no plano do seu destino coletivo, independentemente do número ou da porcentagem de seus membros assim, os membros da minoria psicológica se sentem, se percebem e se conhecem em estado de tutela [...]” por não dispor dos mesmos recursos dos quais se vale a maioria (MAILHIOT, 1976, p. 30).

Assim, compartilho a posição de diversos autores (FERNANDES, 2003; QUEIROZ, 2005; SANTOS; MAHFOUD, 2002; SILVA, 1999), que tomam o Congado como realidade histórica, fenômeno cuja atualidade pode desvelar sentidos para os seus sujeitos, com vistas à discussão dos aspectos psicossociais implicados na complexa formação de identidades étnicas na intersecção da cultura e do campo religioso, no contexto ritual do Congado, contribuindo para a preservação da memória desta minoria e para a construção do registro analítico do momento atual de transformação sociocultural que está ocorrendo a partir da entrada ritual de grupos de Congado em templos católicos.

---

<sup>4</sup> LEWIN, K. Cultural reconstruction. J. abn. soc. Psychol., 38, p. 166-173, 1943.

## 2 O CONGADO

O Congado é uma importante festa religiosa amplamente disseminada pelo país, manifestação da cultura popular luso-afro-brasileira preservada, principalmente, nas Irmandades Religiosas Leigas de Negros desde o século XVIII. A(s) festa(s) do Congado celebra, fundamentalmente, a partir do batuque, da dança dramática e da linguagem dos cantos, a coroação do rei Congo; o encontro de Nossa Senhora do Rosário, que vagava em águas das quais apenas consentiu em ser retirada por seus filhos diletos, os negros escravos em detrimento dos senhores brancos; a vida de Santa Efigênia e São Benedito padroeiros do Congado.

Silva (1999) indica que o emprego genérico do termo Congado é divergente entre estudiosos e entre congadeiros que por vezes distinguem a prática ritual, a ser denominada Reinado, da estrutura e forma de organização do sistema Congado. Neste trabalho acompanho Silva na utilização genérica do termo Congado, buscando descrever, ainda que de forma parcial, aspectos sócio-históricos, simbólicos e concretos, das partes constitutivas da organização ritual Congado e sua complexa hierarquia.

Henriques (1998) descreve o Congado constituído por vários dançantes chamados Soldados que tocam diversos instrumentos (sanfonas; violões; violas; cavaquinhos; caixas; pandeiros; ganzás; tamborins) e cantam sob a direção de um Capitão. Este canta solista e organiza o grupo, auxiliado pelo Segundo Capitão ou pelos Caciques. Cada grupo de Congado é um Terno ou Guarda (com menor frequência Banda, Turma, Companhia, Corte ou Batalhão) que leva consigo uma bandeira com a estampa do santo de devoção e escolta casais de Reis e Rainhas, constituindo o Reinado. Esta definição indica elementos fundamentais sobre os quais passaremos a um exame mais detido.

Em primeiro lugar, os Ternos, Bandas ou Guardas que além de indicar grupos distintos de Congado apontam também para práticas rituais, indumentárias, coreografias e batidas distintas, quais sejam Moçambiques, Congos, Catopês, Caboclinhos e Marujos, dentre outros. No interior dos Ternos há uma rígida hierarquia cuja autoridade central é o Capitão regente, administrador, mestre e sacerdote “conhecedor dos saberes mágico-religiosos do Congado e

capaz de administrar e manter a disciplina do grupo” (SILVA, 1999, p. 4-5). Entre seus auxiliares há também o Fiscal que se ocupa diretamente da ordem e disciplina dos Soldados ou Brincadores, aos quais não é delegado poder de decisão ou controle.

Em segundo lugar, esta complexa hierarquia, também dá forma e significado aos cortejos que caracterizam a(s) festa(s) do Congado. O Cortejo Real ou Reinado, tradição ancorada na prática cultural e política africana de entronização de Reis e Rainhas, pressupõe normas e regras exigindo trabalho de posicionamento dos grupos entre si.

Os Marinheiros, por exemplo, são os jovens, que são fortes, mas que ainda estão aprendendo, seguem à frente e têm a função de proteger o Império do Congo. Aqueles que retiraram Nossa Senhora do Rosário das águas, os Moçambiques, escoltam a comitiva de Reis e Rainhas, Príncipes e Princesas, Santos e Santas, podendo ser substituídos, em sua ausência, pelos Catopês denominados Congos de Coroa (GABARRA, 2003). Na tradição oral, eram os Moçambiques pretos velhos pobres, com vestes simples, caminhavam descalços e sempre devagar (TIZUMBA<sup>5</sup>, 2007).

Os congadeiros são mantenedores de uma tradição oral, ativos na preservação do patrimônio cultural transmitido ao longo das gerações. É principalmente a família, núcleo primário de socialização, que realiza o trabalho cotidiano da transmissão geracional de um saber sobre a música, a dança, o toque dos tambores, a devoção e a fé.

A família, aglutina e organiza o sentido de uma lógica hierárquica própria, na qual o lugar de cada sujeito é conhecido a partir dos lugares de cada um dos demais elementos referidos entre si. Neste sentido, a figura paterna é central; o pai é o último da linhagem a deter um saber, que herdou e que deverá ser transmitido. Também mães, irmãs e/ou tias, guardam consigo, e transmitem, muitos dos segredos místicos do Congado (GABARRA, 2003). A comunidade contagense dos Arturos é exemplo expressivo da importância dada por todos os filhos ao pai, Artur. Os filhos de Artur são também seus netos, noras e genros... (FERNANDES, 2003).

---

<sup>5</sup> TIZUMBA, M. *Origem e características do Congado*. Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <[http://www.tizumba.com/con\\_origem.html](http://www.tizumba.com/con_origem.html)>. Acesso em: 04 abr. 2007. Não paginado.

A relação com os antepassados é fonte doadora de sentido para as ações atuais. A tradição familiar e geracional, a continuidade passado, presente e futuro, em que saberes são vivenciados e retransmitidos, convoca um profundo respeito aos antepassados, às almas dos escravos, ao fundador da Irmandade, aos reis, rainhas e capitães falecidos. Processo coletivo de aprendizado que ocorre em situações espontâneas, ritos preparatórios e apresentações públicas (FERNANDES, 2003; GABARRA, 2003; QUEIROZ, 2005; SANTOS; MAHFOUD, 2002; SILVA, 1999).

Deste modo, é no interior das famílias e das Irmandades, que os valores e significados do contexto ritual desta festa religiosa luso-afro-brasileira são transmitidos. Aqui, é imperativo o reconhecimento da pluralidade:

Os grupos existentes em cada um desses universos apresentam particularidades significativas, fazendo dessa manifestação um complexo e diversificado campo de saberes expressados, sentidos e percebidos através da música, da dança, da religiosidade e de todos os demais fatores que constituem os seus contextos culturais. [...]. No Estado de Minas Gerais, a diversidade de grupos espalhados por grande parte de seu território, configuram um dos universos mais ricos e complexos da performance congadeira no país (QUEIROZ, 2005, p. 122).

O Reinado, cujas personagens principais são as figuras do Rei e Rainha Congos, representa o elo com a ancestralidade africana. Também são coroados os Reis e Rainhas Perpétuos e anualmente escolhidos Reis, Rainhas, Príncipes e Princesas representantes das coroas associadas aos santos da devoção congadeira – N. Sra do Rosário; São Benedito e Santa Efigênia. Todas estas personagens são “autoridades a quem os Ternos devem prestar homenagens e reverenciar com cortejos, danças, cânticos e toque de tambores” (SILVA, 1999, p. 6). Na cidade de São João del-Rei e, portanto neste trabalho, Reinado e Reisado são utilizados como sinônimos, ou seja, ambos designam um momento da festa de coroação de Reis e Rainhas Congos.

Congado ou Congada designa a festa em que se reúnem os diversos Ternos. Na(s) festa(s) estes são comandados pelo Capitão-mor (Coordenador ou General); Capitão cujo trabalho e destaque se homenageia com este título honorário. Sua função é mediar às relações entre “o conjunto dos Ternos e as estruturas administrativas e formais que se apresentam como

representantes institucionais do Congado no seu todo: Irmandades, Associações ou Federações de Congados” (SILVA, 1999, p. 7; HENRIQUES, 1998).

O Congado é considerado o traço mais marcante da cultura afro-brasileira predominante em Minas Gerais e uma das mais importantes formas de resistência histórica das crenças e costumes dos negros neste estado, preservada principalmente no interior de suas Irmandades Leigas de Negros conforme dito anteriormente. Dessa forma, procurarei contextualizar as origens e o processo de instituição da organização ritual Congado em Minas Gerais.

### *2.1 As origens da comunidade negra católica*

No Congado, a tradição oral preserva a lenda de Chico-Rei. A história de Chico-Rei está relacionada ao trabalho, à mobilidade e ascensão social pelo trabalho.

Na viagem da África rumo às novas terras, Francisco perde a mulher e os filhos com exceção de um, instala-se em Vila Rica e trabalha aos domingos e dias santos, guardando economias com as quais compra a alforria do filho, a sua e a dos demais súditos de sua nação que o nomeiam Chico-Rei.

Trabalhando unidos, compram a riquíssima mina da Escandideira; organizam a Irmandade do Rosário e Santa Efigênia; erguem a Igreja do Auto da Cruz e saem em cortejo pouco antes da missa cantada das festas dos Reis Magos, em janeiro, e Nossa Senhora do Rosário, em outubro.

Chico-Rei, de coroa e cetro, e sua corte, cobertos de ricos mantos e trajes de gala bordados a ouro, precedidos por batedores e seguidos de músicos e dançarinos, batendo caxambus, pandeiros, marimbas e canzás, entoando ladainhas em grandes solenidades. Segundo Neves<sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> NEVES, T. D. *A lenda do Congado*. 2002. Disponível em: <<http://www.piranga.com.br>>. Acesso em: 04 maio 2005.

(2002) dançam o congo, a congada ou o congado, um cortejo real que desfila ao som de cantos, originado no costume africano de entronizar-se o novo rei.

A eleição de Reis por comunidades de africanos e seus descendentes “foi uma das formas encontradas pelos africanos escravizados para recriarem uma organização comunitária” (SOUZA, 2001, p. 249). Este título foi atribuído aos cabeças de levantes de escravos, prática também corrente nas organizações de trabalho e nos quilombos, mas, “onde os reis negros assumiram maior visibilidade foi nas festas em homenagem a seus santos padroeiros, promovidas pelas irmandades” (SOUZA, 2001, p. 249). Estes reis eram os responsáveis pela realização das festas e, em Minas Gerais, eram sempre reis do Congo os eleitos. Assim, “foi pelo nome de congada, que as danças realizadas por ocasião dos festejos em torno dos reis e dos santos padroeiros ficou conhecida a partir do século XIX” (SOUZA, 2001, p. 251).

Importantes funções sociais foram atribuídas ao Rei Congo no contexto ritual do Congado. Segundo Liana Trindade <sup>7</sup> (1996, citado por SILVA, 1999, p. 13-14):

[...] limitada no espaço concedido pela igreja Nossa Senhora do Rosário, a congada tem para o negro o sentido de entronização de um legítimo representante político dos interesses dos negros africanos no Brasil [...] o ritual introduz através do ato reproduzido do rei africano o sistema de poder encontrado na África.

Núbia Gomes e Edmilson Pereira<sup>8</sup> (1988, citado por SILVA, 1999) observam que o Rei Congo era reconhecido e legitimado pelos negros como verdadeira autoridade, importante intermediário nas relações com o sagrado. Além disto, autoridades administrativas da sociedade colonial “esperavam que os reis eleitos mantivessem a ordem no interior da comunidade que eles representavam” (SOUZA, 2001, p. 256) e apaziguassem os conflitos entre senhores e escravos se necessário.

Esta reinterpretação de determinadas práticas e costumes possibilitam que a herança africana se transforme, gradualmente, em elementos culturais afro-brasileiros (ORTIZ, 1991). Neste

<sup>7</sup> TRINDADE, L. *A Congada: o poder africano na Sociedade Escravocrata*. Salvador: Reunião da ABA, 1996.

<sup>8</sup> GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988.

sentido, não se trata mais do rei do Congo tal como existira historicamente. Segundo Souza (2001, p. 252), o rei Congo constitui um novo elemento, fundante:

[...] percebemos que as comunidades negras que se agrupavam e elegiam reis a partir de identidades baseadas em características culturais e históricas dos povos que as compunham, e em determinações do tráfico de escravos – ambos fatores agregados ao conceito de “nação” – pouco a pouco se despiram de suas particularidades, passando todos os reis a serem identificados como rei do Congo, desaparecendo os reis de outras nações. Nesse processo, o rei Congo teve o papel de aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal ao mesmo tempo que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados.

Deste modo, as festas de coroação de reis Congo foram costumes construídos no contexto da colonização portuguesa do Novo Mundo, e, neste contexto, representava uma africanidade independente das origens étnicas particulares de cada um, uma africanidade comum a todos. Esta transformação, de coroação de reis de nação em coroação de reis Congo “acompanharam um processo de superação das diferenças étnicas e construção de uma identidade mais uniforme no âmago da sociedade escravista” (SOUZA, 2001, p. 259).

Segundo Silva (1999) alguns autores divergem quanto à localidade originária do Congado, a África ou Portugal continental, outros afirmam que o Congado tem origem luso-afro-brasileira. O catolicismo de Portugal fornecera os elementos europeus de devoção, crença reforçada no Brasil pela Igreja católica, e os negros, desde a fundação das primeiras irmandades negras<sup>9</sup> de século XVIII, a maioria destas denominadas Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, deram forma ao culto e à festa. Mesmo nos lugares onde não foram fundadas tais irmandades e o Congado surge como associação autônoma, o modelo cristão católico foi sincretizado aos seus mitos, valores e crenças (DIAS, 2001; FERNANDES, 2003; QUEIROZ, 2005; REIS, 2005; SILVA, 1999; SOUZA, 2001).

Silva (1999) compreende que, nos termos do sociólogo francês Pierre Bourdieu (1974), a estrutura estruturante do Congado é o catolicismo popular ou devocional português, manifesto em prática de romarias e seus santos de devoção, ao qual se mesclam sincretizados, repetindo Pierre Sanchis (1994), o toque africano dos tambores.

---

<sup>9</sup> Silva (1999) informa a data de fundação das Irmandades da Vila do Serro (hoje Serro), 1704 e Vila Rica (atual Ouro Preto), 1711.

Mas, para Souza (2001), a história da missionação na África centro-ocidental evidencia que, no reino do Congo, houve uma significativa difusão do cristianismo, principalmente entre as linhagens governantes, sendo retransmitido por catequistas nativas que acrescentavam suas contribuições particulares. Os novos ensinamentos foram integrados às antigas tradições sem, entretanto, modificarem sua estrutura, uma vez que o cristianismo era associado ao mundo dos ancestrais e a um passado anterior à escravização:

[...] era próprio das religiões da África centro-ocidental a fácil adoção de elementos trazidos de outras religiões e a freqüente irrupção de movimentos religiosos que modificavam as tradições existentes sem reformá-las em sua estrutura. Tendo como objetivo maior o alcance de um estado ideal de ventura, no qual a natureza seria próspera, as mulheres férteis e as comunidades harmônicas, os homens aceitavam com facilidade novos meios de vencer a desventura, especialmente quando a sua presença se fazia pesar em razão das adversidades do momento. Incorporado a essa lógica, o cristianismo foi integrado às religiões tradicionais como mais um movimento a trazer novas possibilidades de uma relação harmoniosa com as divindades e conseqüentemente uma vida melhor para as pessoas (SOUZA, 2001, p. 253-254).

Portanto, a instituição do Congado no Brasil remete a um contato anterior dos principais protagonistas de sua criação, o macrogrupo cultural banto, com a doutrina católica. Estes sujeitos, agentes da própria história, adotaram padrões institucionais lusitanos e valores católicos ao mesmo tempo em que reforçaram os laços com a África.

Trata-se de um processo relacional e dialético de integração dos negros à sociedade colonial e escravista, no qual tanto o que a sociedade colonial oferecia como possibilidade quanto a bagagem cultural trazida por cada pessoa, estão implicadas na criação de novas formas culturais que evidenciam a construção de novos laços sociais. Neste ponto, a centralidade do rei Congo no contexto ritual do Congado nos auxilia mais uma vez, pois serviu à construção de uma nova identidade. Importa perceber que o cristianismo era um elemento constituinte desta nova identidade. A coroação do rei Congo “no âmbito da celebração festiva do santo padroeiro, na qual o grupo representava danças que dramatizavam episódios da sua história, remetia a um passado africano, resgatado pela vivência do catolicismo” (SOUZA, 2001, p. 254).

Com a criação da festa, dos ritos e mitos a ela relacionados “a comunidade negra se afirmava como portadora de cultura e história próprias, mesmo tendo adotado formas portuguesas para expressar valores africanos” (SOUZA, 2001, p. 258-259). A postura ativa e de integração da comunidade negra no contexto da sociedade escravista tem sido afirmada por diversos autores (DIAS, 2001; SANTOS; MAHFOUD, 1999; SILVEIRA, 2001), os quais ultrapassam concepções reiteradas sobre o disfarce e a camuflagem das crenças negras sob a ortodoxia católica, evidenciando uma complexa trama solidária e criativa, “jogo no qual a astúcia de tirar proveito próprio da conjuntura aparece como elemento decisivo dos modos de operação das irmandades negras” (AGUIAR, 2001, p. 392).

Portanto, não se trata de ausência de tensões e conflitos. Praticar o cristianismo, mesmo com simbolismos e significados de origem africana, ao mesmo tempo que justificava sua escravização demonstrava sua integração à sociedade colonial, o que propiciou certa complacência da Igreja que reprimia intensamente outras manifestações marcadamente africanas, como os calundus, antepassados dos candomblés, jongos e candombes (DIAS, 2001; SOUZA, 2001).

## 2.2 *As Irmandades Religiosas Leigas de Negros: “diversão honesta”*

No período colonial, a Igreja reconhecia dois tipos de confrarias, as Irmandades e as Ordens terceiras, ambas originadas nas corporações de ofícios medievais. As primeiras Irmandades negras fundadas no século XVIII em Minas Gerais eram sediadas em capelas, anteriores ao surgimento dos primeiros arraiais e vilas e mesmo do estabelecimento das ordens terceiras. Por terem sido fundadas por leigos, ameaharam alguma autonomia em relação ao controle direto da Igreja (AGUIAR, 2001; BOSCHI, 1986).

Havia grande disparidade quanto à seleção dos membros filiados, principalmente quanto aos critérios sociais e étnicos: as Irmandades do Santíssimo Sacramento, do Carmo e de São Francisco reuniam senhores brancos, donos de minas e comerciantes ricos; as Irmandades das

Mercês e do Amparo do Cordão, formadas por mulatos e negros forros; as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, constituídas pelos escravos.

Campos (1998), estudando as vilas oitocentistas de São João del-Rei e São José do Rio das Mortes (atual Tiradentes), a fim de compreender o processo de instauração do discurso civilizador inspirado nas luzes européias, enquanto idéia de evolução progressiva na organização sócio-espacial destas vilas, observa que a famosa rua Direita chegou ao século XIX “[...] como uma síntese da sociedade são-joanense. A rua, centralizada na Matriz do Pilar, terminava em cada lado num largo, como num triângulo, onde em cada uma das pontas se distinguia uma igreja. Os negros se dirigiam à Igreja do Rosário” (CAMPOS, 1998, p. 110). Portanto, a autora acentua a configuração dicotômica desta sociedade, onde “[...] de um lado a Igreja do Carmo, do outro a do Rosário, representando esta sociedade em sua bipolaridade, brancos e negros, livres e escravos, ricos e pobres” (CAMPOS, 1998, p. 111).

O estabelecimento das Irmandades Religiosas Leigas de Negros no estado mineiro foi favorecido pelas características ecléticas e plurais do catolicismo (BOSCHI, 1986). Sabemos que estas confrarias religiosas cumpriam uma função ambivalente no contexto colonial, numa sociedade barroca, cuidando tanto da formação religiosa dos seus membros quanto constituindo a única via de organização da sociedade civil (DIAS, 2001). Neste período, a estrutura sócio-econômica predominante no país “[...] impossibilitava a fundação de corporações civis e de ofício, como ocorrera na Europa [...]. Estas agremiações dedicaram-se intensamente as atividades de cunho social-assistencialista e de proteção aos muitos desvalidos” (SILVA, 1999, p. 8). Entretanto, estas funções não são antagônicas entre si e podemos observar suas imbricações a respeito da dimensão da morte.

O regime do Padroado estabeleceu uma relação intrínseca entre a esfera religiosa e a esfera política baseada no tripé clero/monarca/papa. A tensão na esfera religiosa visava constantemente disputas de poder entre clero e monarca, favorecendo práticas religiosas formais e dependentes, culminando na expulsão dos missionários jesuítas em 1759, eliminando-se, portanto “[...] o grau de tensão que poderia, inclusive, levar a algum tipo de ação mais específica na esfera social” (PAIVA, 2003, p. 63).

Conforme dito anteriormente, embora as Irmandades fundadas por leigos tenham alcançado alguma autonomia em relação ao controle direto da Igreja, no estado mineiro, provavelmente pela exploração do ouro e dos diamantes, a coroa portuguesa controlou diretamente o processo de estabelecimento destas agremiações. Neste sentido, as tensões entre os visitantes eclesiásticos e as Irmandades negras de século XVIII mineiro foram marcadas por uma gama complexa de práticas que oscilavam entre negociações e ameaças, ou o acordo e a desobediência (AGUIAR, 2001; BOSCHI, 1986; EUGÊNIO, 2002).

Esta tensão se configurava principalmente em torno dos tributos firmados entre a Irmandade e a Igreja através de um documento denominado Compromisso, estatuto interno aprovado pela Igreja e pelo Estado, imposto à todas as Irmandades, de brancos e negros, para que pudessem funcionar legalmente. Aguiar (2001) analisa a relação entre os organismos clericais, a Coroa Portuguesa e a arrecadação, os tributos e as despesas, as diferenças e as similaridades das confrarias de negros e brancos na Minas setecentista e demonstra que diversas contendas chegaram a ocasionar, inclusive, disputas judiciais.

O Compromisso determinava as diversas celebrações para as almas dos confrades falecidos, constituindo-se em atividade caritativa bem como em “traço estrutural da vida associativa” (AGUIAR, 2001, p. 367) neste período. Contudo, para as Irmandades de negros, eram prioritários os investimentos na ereção de capelas próprias e na promoção de seus festejos, ocasiões privilegiadas de arrecadação das quais dependiam estruturalmente.

Montante significativo desta arrecadação era destinado aos párocos e seus ajudantes cuja ingerência nos assuntos administrativos das Irmandades foi tenazmente combatida pelos confrades. Estes se valeram de mecanismos diversos como a familiaridade com o discurso jurídico, ainda que mediado pela ampliação do circuito cultural advindo do apoio de parcela da intelectualidade branca, e a argumentação mais propositiva acerca da gestão do espaço sagrado e da vida religiosa: “As atitudes de contestação da jurisdição paroquial deslocavam-se de seu significado original [econômico] para serem reformuladas pelas irmandades negras na concepção de atitudes de autogestão e autodeterminação da vida religiosa” (AGUIAR, 2001, p. 388-389).

Embora no século XIX as reformas religiosas favoreçam a autoridade paroquial em detrimento da vida associativa, a preocupação dos párocos com a posição contestatória e o potencial de revolta coletiva negra, tornara-se “[...] questão de Estado em 1794” (AGUIAR, 2001, p. 385). Ao contrário das Irmandades brancas, avessas a manifestações públicas de irreverência anti-hierárquica, a jurisdição paroquial foi enfrentada pelos confrades negros mais arrojados em grande estilo:

Os recursos simbólicos próprios da expressão ritual confrarial – fogos de artifício, luminárias, sinos, manifestações de rua em corpo de irmandade, música, muito barulho e “algazarra” – eram empregados para expressar conflitos de natureza hierárquica em uma espécie de carnavalização das relações sociais. Não somente expressavam tensões sociais, mas constituíam rituais de inversão hierárquica cujos efeitos nas relações cotidianas de dominação eram corrosivos. Irrompiam na conformação de padrão de conduta de negros e mulatos desafiador do *status quo* (AGUIAR, 2001, p. 390).

Além disto, Eugênio (2002) considera que essas celebrações implicavam a adesão à noção de Purgatório. Segundo Araújo (2001, p. 20), o Purgatório é lugar de fronteira, transitório, para o castigo, a expiação e a conquista da paz eterna, cujo suporte concreto, as “[...] liturgias redentoras da memória”, incorporavam os mortos na comunidade dos vivos. Inicialmente reservadas à elite, a longo prazo, as próprias idéias da salvação e da imortalidade através da purgação atraíram diferentes atores sociais.

A este respeito, diversos autores relembram a constatação de João José Reis: no Brasil a morte era uma festa, sobretudo entre os negros (CAMPOS, 1998; EUGÊNIO, 2002; ORTIZ, 1991; TOLEDO, 1996), que poderiam acreditar no Purgatório, “[...] mas também não abriram mão da relação com os seus ancestrais a partir de rituais fúnebres recriados de suas heranças culturais africanas” (EUGÊNIO, 2002, p. 37).

O Purgatório representava uma significativa fonte de renda para a Igreja, pois as missas eram onerosas. Sobretudo, configurava uma base sobre a qual seu poder era presentificado no imaginário coletivo das populações sob sua autoridade. Através de seus agentes, a Igreja repreendia as confrarias que não celebravam tais missas, porque sua autoridade e em segundo plano seus recursos financeiros poderiam ser abalados mediante a generalização de tal desobediência.

Araújo (2001, p. 25) demonstra que, progressivamente, em finais de século XVIII, a usura das transações realizadas a pretexto do além, que “[...] remedeiam a contabilidade das igrejas, casas conventuais e confrarias, mas desacreditam a prática e o discurso eclesiásticos” sofrem modificações, privilegiando, a princípio, a genealogia familiar e o elogio público. Estas culminarão sob a influência dos filósofos iluministas, na reinvenção das liturgias fúnebres, a partir da necessidade de redistribuição dos critérios de seleção social em favor do mérito, do talento e da razão, não mais do nascimento.

Parece que, nos dias atuais, constata-se um movimento de incorporação ou adesão, e legitimação social destes elementos no interior das próprias irmandades:

“[...] a desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é, sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna [...]” e de classes (ORTIZ, 1991, p. 27).

Santos & Mafhoud (2002) demonstram que nos dias atuais os irmãos filiados valorizam o pagamento das quotas anuais que garantem, principalmente, dentre outros, o sepultamento no cemitério da igreja acompanhado em corpo de confraria, em detrimento do cemitério dos desvalidos. Portanto, podemos dizer que a irmandade possibilita uma saída da indigência. Os autores destacam o cuidado dos confrades com a alma, por meio das indulgências, em oposição àqueles filiados que visaram apenas assegurar a sepultura. Estes diferentes tipos de filiados são designados pelo dobrar dos sinos; um toque para aquele que apenas comprou a cova e um toque para o irmão.

Esta diferença também é marcada por outras insígnias como o tipo de mortalha; o número de velas e missas celebradas; a proximidade da sepultura à igreja; o percurso do cortejo, etc:

[...] é um momento de síntese em que, definitivamente, o ‘irmão’ tem o acesso à experiência do ritual de pertencimento a uma dada tradição. Momento em que se pode evidenciar, pela última vez, a identidade daquele que morreu - ser ele um filiado de uma irmandade e que possui um dado valor social constituído no decorrer dos anos de filiação (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 78).

Nas irmandades de negros, Santos & Mahfoud (2002) declaram não haver similaridade entre as atividades assumidas pelos homens e as assumidas pelas mulheres. Às mulheres cabem atividades de caráter assistencial e aos homens iniciativas que zelam pelo patrimônio material e imaterial da irmandade. Historicamente, a ação das mulheres, excluídas da administração formal destas associações, ocorre em estruturas paralelas de poder, “[...] *locus* de controles informais cruzavam os lugares institucionais de direção e administração da vida confrarial, criando estruturas paralelas de poder as quais contrabalançavam as tendências centralizadoras da organização administrativa” (AGUIAR, 2001, p. 377).

As Irmandades Religiosas Leigas de negros exerceram importantes funções sociais no período colonial, oferecendo as estruturas de sociabilidade mais sólidas para as populações negras em tempos de diáspora. Permitiram a vivência de uma africanidade resgatada pelo catolicismo, favorecendo a elaboração de uma identidade mais uniforme aos negros escravizados no contexto da sociedade colonial, estabelecendo quadros de ação coletiva que trespassavam as divisões étnicas e sociais dos negros (AGUIAR, 2001; SOUZA, 2001). Também contribuíram para a manutenção da ordem social estabelecida, aliviando tensões e conflitos latentes, no exercício de “compromissos que eram, na verdade, responsabilidades dos senhores de escravos” (SILVA, 1999, p. 10). Possibilitaram a compra de cartas de Alforria, mesmo que “o capital gerado pelo trabalho do próprio escravo e acumulado, com sacrifício por esse, circulasse internamente sem nunca escapar às mãos das elites dominantes” (SILVA, 1999, p. 11-12). Mas, sobretudo, a vida confrarial:

Criou canais de protesto e de diálogo com órgãos da Coroa, estabeleceu frentes de causas mobilizadoras da comunidade negra e familiarizou os escravos e libertos com o funcionamento das instituições. Demonstrou as possibilidades abertas para manipulação das estruturas de poder. [...] táticas dos confrades que subvertiam e deslocavam seus modos de realização. “Inteligência em dédalos” a operar com a ocasião, criando representações – a partir das práticas determinadas pela memória [...] introduziu espaço privilegiado de intercâmbio cultural que atravessava as relações de dominação constituídas nos lugares tradicionais e situava os confrades em posição privilegiada de negociação. Veiculou formas de discurso radical, conformou práticas de autonomia e autogestão da vida religiosa e desenvolveu rituais de inversão hierárquica, os quais repuseram em questão os termos das relações sociais de dominação. A apropriação das estruturas de sociabilidade no contexto de uma sociedade escravista estabeleceu a diferença decisiva com a vida associativa na metrópole. Os objetivos, as práticas e as relações intra e interinstitucionais refletiam e agenciavam os

modos de vida da comunidade negra. Nesse sentido, pode-se falar de uma ação propositiva e positiva das irmandades negras e mulatas no Brasil colônia (AGUIAR, 2001, p. 391-392).

As Irmandades Religiosas Leigas de negros exercem importantes funções sociais na contemporaneidade, conforme demonstrado por Santos & Mahfoud (2002), ao propiciar que os sujeitos que delas participam evidenciem pertencas como à etnia negra e ao “[...] universo religioso, conseqüente do relacionamento com a família [...]” (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 81); resguardando a possibilidade de “[...] questionamento à hierarquia formal, social e racial [...]” (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 84) e, portanto, à possibilidade de ascensão na hierarquia interna à própria Irmandade e conseqüentemente, perante a sociedade englobante. Inserção social “[...] facilitada, promovida, viabilizada pela irmandade, mas não sem experimentar fortes contradições. [...] E um recurso para o enfrentamento das contradições internas à irmandade é o relacionamento que mantêm com Deus e os santos [...]” (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 85). Para estes sujeitos sintonizados com a cultura barroca, que vivem “[...] em circunstâncias constritivas de toda ordem - poucos anos de escolaridade, restrições socioeconômicas ou de participação política, limites impostos pelo preconceito racial etc.” (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 88), a Irmandade significa:

[...] um campo de experiências onde puderam exercer suas potencialidades, onde ser tratados e se conceberem como humanos; respaldo social garantido por uma história de relacionamentos que lhes permitem apresentarem-se como pertencentes e como particularmente protegidos por um Ente sagrado valorizado naquele meio social (SANTOS; MAHFOUD, 2002, p. 88).

Dessa forma, procurei destacar que as Irmandades possibilitaram a integração, ainda que parcial e forçada do contingente afro às práticas e costumes que caracterizaram a sociabilidade barroca bem como configuraram um verdadeiro canal para a vazão e recriação das práticas e costumes africanos aos negros violentamente radicados para o trabalho escravo em território mineiro. Embora saibamos que o Congado como forma de resistência no âmbito das irmandades negras não tenha se encaminhado no sentido radical da ação política, conforme indicado por Silva, (1999) parece que o Congado institui justamente um paradoxo: aparentemente desarticulado a outras moções e reivindicações no plano político, subverte esta posição ao insistir, ao longo dos tempos, num ritual que apenas se efetua mediante a preservação de uma memória afetiva e política. Possibilita aos sujeitos que nele se implicam um posicionamento que considera a tradição e a atualidade.

Finalmente, gostaria de indicar que o foco desta revisão foram aspectos das constrictões impostas aos negros tomando de modo mais específico o Estado de Minas Gerais, e que estas assumem configurações, bem como conseqüências, implicações, alternativas e estratégias de enfrentamento distintas em outros estados brasileiros. Com esta afirmação, não pretendo delimitar que fronteiras territoriais constituam espaços limite de análise; sabemos que na própria distribuição, por assim dizer, dos africanos submetidos escravos em terras brasileiras, utilizou-se como recurso a máxima “dividir para imperar”, desarticulando membros “das mesmas nações” e aproximando membros de “nações rivais”, com valores, crenças e dialetos distintos com o objetivo de dificultar sua organização e mobilização:

[...] apesar dos efeitos destrutivos do tráfico de escravos nos costumes africanos, a memória coletiva conseguiu encarnar-se no solo brasileiro [...]. Por outro lado, a memória coletiva negra se distribui de forma desigual segundo as regiões; ela se confina às divisões étnicas das tribos africanas (ORTIZ, 1991, p. 22).

Sabemos também que este recurso não impediu que diversos movimentos e revoltas ocorressem em todo o território nacional, podemos lembrar a importantíssima Revolta dos Malês, na Bahia, em 1835.

Dias (2001) considera que as danças de terreiro dos escravos negros têm sido vulgarmente polarizadas enquanto diversão desonesta e diversão honesta. Na primeira categoria a festa intracomunitária, noturna, “[...] onde se reforçam, sem grande interferência ou participação do branco, os valores de pertencimento a uma matriz cultural e religiosa africana” (DIAS, 2001, p. 859). Na segunda, os festejos de rua, popularmente aceitos por adotarem valores morais e religiosos da classe dominante, que por meio das danças de cortejo buscam inserir-se nas festividades dos brancos; são as folias e congadas.

Contudo, parece que é no interior das próprias Irmandades e de sua relação com as sucessivas re-orientações de macro lideranças católicas, que compreendemos uma história de concessões e proibições, as segundas a refutar as primeiras e as primeiras a refutar as segundas; “honestidade” constantemente posta à prova. Assim, a permissividade católica à coroação de reis de nação e rei Congo, pelos padres, nas igrejas, no período colonial, é marcada por um

progressivo retrocesso, intensificado no século XIX “[...] quando a Igreja católica se empenhou em controlar a religiosidade popular e o Estado imperial buscou afastar-se do passado colonial [...]” (SOUZA, 2001, p. 259). Após a Proclamação da República (1889), a Igreja marginalizou as Irmandades.

### 2.2.1 O Catolicismo brasileiro: da ética da caridade à ética da solidariedade

Paiva (2003) considera que as idiossincrasias da esfera religiosa no Brasil autorizam à denominação catolicismo brasileiro cujo acento é a exacerbação, em sua prática religiosa, das características mais marcantes do catolicismo ibérico. Estas particularidades remetem aos acontecimentos específicos da história brasileira, mormente aos primeiros séculos de colonização e instituição do Regime do Padroado.

Esta tradição católica garantia o monopólio da evangelização por meio de barganha do poder com o monarca de Portugal. A coroa sustentava a Igreja e impedia a entrada de outras religiões, mas controlava a atividade eclesiástica na colônia. Em 1815 encerra-se a condição de colônia e o Brasil é elevado a reino unido a Portugal. Em 1822, instaura-se a Independência sob regime monárquico tendo início o Primeiro Reinado que se prolongou até 1831; seguido pelo Período Regencial (1831-1840) e Segundo Reinado (1840-1889). Cabe, pois, ao Imperador a decisão sobre as orientações que Roma provinha. Assim, o Regime do Padroado régio vigorou durante os dois reinados até a Proclamação da República em 1889.

Paiva (2003) destaca, dentre outras, algumas marcas deste período: a reforma pombalina que expulsou os missionários jesuítas em 1759, fortalecendo a vinculação do clero ao poder civil; relação acirrada com o início do processo de formação do Estado-nação, quando vários eclesiásticos na década de 1820 alinharam-se ao império tentando limitar a autoridade papal; a Questão Religiosa de 1872, conflito entre clero e monarca que buscou ampliar a influência da Santa Sé para a Igreja brasileira.

A Questão Religiosa (1872-1875), movimento de rebeldia dos bispos D. Macedo Costa e D. Vital, implica ao mesmo tempo, tanto o desejo de afirmação do Estado a fim de manter suas prerrogativas sobre a Igreja, quanto o desejo de independência da Igreja frente ao Estado. Os bispos revoltosos foram presos e, logo no início do período chamado República Velha (1889-1930), em janeiro de 1890 separam-se Igreja e Estado.

Na fase republicana, a partir da virada do século multiplicam-se os movimentos messiânicos, por exemplo, Canudos e Contestado. Durante a República Velha e a Era Vargas, a hierarquia eclesiástica e as elites dominantes criam novas alianças; já em 1934 o ensino religioso, da religião oficial do Estado, estará de volta às escolas públicas do país.

Assim, até a primeira metade de século XX, prevalece o cuidado com o fortalecimento institucional da Igreja, bem como a centralização do poder de Roma. Somente a partir da década de 50, uma combinação de fatores: “[...] daria uma nova partida para as discussões internas da Igreja [...]” (PAIVA, 2003, p. 167) brasileira. Neste sentido, destacam-se as reivindicações concernentes à situação dos camponeses e à reforma agrária. A criação da CNBB em 1952, responsável pela coordenação das Pastorais, passa a apoiar este movimento.

Nos anos 50, período da redemocratização (1945-1964) emerge, sob a influência do humanismo cristão, o movimento da Ação Católica – AC. Embora tenha sido criada por D. Leme e Alceu de Amoroso Lima em 1934, Paiva (2003, p. 257) pontua que sua referência à AC e, portanto, a referência do presente trabalho: “[...] é a “ação católica” especializada, criada pela hierarquia eclesiástica em 1950, quando surgiram a JAC, JEC, JIC, JOC E JUC, movimentos católicos de juventude agrícola, estudantil, independente, operário e universitário [...]”. Mesmo liderada por elites, a Ação Católica reuniu religiosos e laicato sob o mote: “*ver, julgar, agir*” (PAIVA, 2003, 181). Em 1958 falece o Papa Pio XII, conservador. Eleito João XXIII: “[...] é dada a partida para a maior revisão religiosa que se tem notícia no Catolicismo, culminando com o Concílio do Vaticano II” (PAIVA, 2003, p. 171-172).

Mas, no Brasil, a ala progressista que saíra à frente, ainda na virada da década, em 1959, modifica as lideranças da AC. Concertada ao setor progressista da CNBB que apesar de não ser maioria dominava “[...] as resoluções da instituição” (PAIVA, 2003, p. 258), pois “[...] predominava o pensamento progressista de seu criador, D. Hélder Câmara” (PAIVA, 2003, p.

259), passam a questionar o verdadeiro sentido da militância leiga e as possibilidades concretas de ação prática no campo: “ação missionária” (PAIVA, 2003, p. 182).

Divergências e dissidências internas conduzem ao surgimento, em 1962, de outra organização de católicos, na intersecção entre o secular e o religioso: “[...] os jucistas podiam participar de um movimento secular, mas resguardando sua identidade de católico [...]” (PAIVA, 2003, p. 265). É a Ação Popular - AP, independente da hierarquia eclesiástica, colaborava com outros partidos de esquerda, inclusive o Partido Comunista. A partir de 1963, a radicalização da atuação da AP, trouxe à baila a discussão sobre o papel do leigo nessa nova Igreja.

O papel do laicato na Igreja foi uma discussão fundamental no Concílio do Vaticano II (1962-1965), convocado pelo papa João XXIII que morreu pouco antes da primeira sessão sendo sucedido por Paulo VI. Este Concílio alterou os rumos da Igreja católica no Brasil. Reafirmadas antigas doutrinas, modernizaram-se crenças, destacou-se a importância do movimento ecumênico sendo o católico incentivado a trabalhar com membros de outras igrejas e modificaram-se liturgias; o latim foi substituído por línguas vernáculas em 1971.

Porém, na década de 60, a radicalização da militância coincidiu com a radicalidade das questões do contexto social mais amplo, o Golpe de 1964 e os militares no poder. Truncando-se novamente a esfera pública, diversas iniciativas institucionais da Igreja, como a JUC posteriormente extinta, e movimentos de participação popular como os sindicalistas camponeses, foram enfraquecidos. Apenas em 1968, com o acirramento do Governo Militar é que a Igreja esboçaria nova reação e movimento de abertura.

Cabe também destacar que, no Vaticano II é criada, em resposta à urgência das questões sociais na América Latina, a Teologia da Libertação, que alia o político à reflexão teológica. A conscientização, a organização e a libertação político-social, econômica e cultural de todos os submetidos a qualquer forma de opressão, são alguns dos pilares desta política colocada em prática em fins dos anos 60. No Brasil, um de seus principais expoentes foi Frei Leonardo Boff, posteriormente proibido de falar, escrever ou comunicar-se em nome da Igreja.

Paiva (2003) compreende que ao longo de século XVIII e XIX as orientações conservadoras provindas da Santa Sé contribuíam para a manutenção da ordem social vigente; espaço público fechado e relações sociais desiguais e excludentes. Orientado à ética da caridade, ao exercício de práticas assistencialistas, à ausência de engajamento com a realidade do país e a ação social transformadora não trazia mal-estar espiritual ao católico. De modo contrário, o primeiro conflito mais grave entre monarca e clero, a Questão Religiosa de 1872, buscou ampliar a esfera de influência ultramontana para a Igreja brasileira. Prevaleceu no Brasil, durante os dois reinados:

[...] uma *submissão* do religioso ao político, numa *centralização* necessária para seu controle; foi a manutenção de um *mundo mágico* para as classes dominadas na preservação de relações desiguais; foi ainda um deslocamento da prática religiosa da vida cotidiana, pois esta é vivida em um formalismo que exige pouco do fiel na sua vida diária, neutralizando qualquer tipo de ação social; foi, por último, um distanciamento da esfera pública, proveniente mesmo dessa magia preservada e do deslocamento de sua prática das questões sociais. Eram características que estavam longe de propiciar qualquer movimento em direção à participação social e o católico brasileiro vivia sua religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social, por mais injusta que fosse, porque a esfera religiosa simplesmente não fornecia munição para outro tipo de vivência (PAIVA, 2003, p. 64).

O potencial subversivo do ideário iluminista, a liberdade, a igualdade e a autonomia para o auto-aperfeiçoamento, que poderia conduzir à solidariedade social se compartilhado de forma ampliada, foi subsumido pelas elites dominantes que centralizaram sua atenção ao progresso e à civilidade do “bárbaro”. Vivenciado por grupos seletos, concomitante ao regime de escravidão, o Iluminismo foi esvaziado de seus elementos radicais (CAMPOS, 1998; PAIVA, 2003). Mesmo os movimentos messiânicos, que enfatizavam, sobretudo, a posse de dons sobrenaturais de suas lideranças, não chegaram a representar uma onda liberalizante.

A justificativa teológica para a perpetuação do sistema escravista, apoiada nas idéias de predestinação e organicidade, foi intensamente criticada por liberais e abolicionistas que mobilizaram um profundo sentimento anticlerical na esfera política. O modelo de unidade organicamente hierarquizado da Igreja que acomodara o catolicismo negro deixou pouca margem: “[...] ao surgimento de associações com identidade própria” (PAIVA, 2003, p. 94), culminando no sincretismo verificado no séc. XX. Tendo em vista a visão de mundo católica

“*fora-do-mundo*” (PAIVA, 2003, p. 168), frente ao processo abolicionista brasileiro, essencialmente secular, é preciso fazer:

[...] uma “sociologia da falta”. Faltaram valores profundos que orientassem para um determinado tipo de ação social; faltou uma prática religiosa que levasse o fiel à maior inserção no mundo; faltou ainda uma tradição de questionamento religioso a respeito de possíveis incongruências entre valores cristãos genuínos e práticas sociais injustas; e faltou autonomia para que pudesse ser empreendida qualquer ação que levasse a um movimento de apelação a leis superiores face à injustiça das leis vigentes (PAIVA, 2003, p. 85).

Embora esta interpretação de Paiva seja enfática, esta autora reconhece algum posicionamento dos bispos brasileiros, ainda que tardio:

Os bispos iriam finalmente se pronunciar contra a escravidão no início de 1888, quando passaram a pedir ao clero e aos fiéis das dioceses que libertassem seus escravos em homenagem ao jubileu do Papa Leão XIII. Foi nessa mesma época que Joaquim Nabuco vai a Roma pedir a intercessão do papa com uma condenação veemente à escravidão. O papa concorda em fazê-la, mas a encíclica papal foi “atrasada” pela burocracia diplomática e pelo ministério conservador de Cotegipe, o suficiente para chegar ao Brasil depois da Abolição. Logo depois, o papa manda uma rosa de ouro à Princesa Isabel, em reconhecimento por seu ato (PAIVA, 2003, p. 244).

Assim, parece incongruente a afirmação categórica da naturalização das desigualdades nas relações sociais no âmbito da esfera religiosa católica brasileira. É pertinente tomar como exemplo a Princesa Isabel (1846 – 1921), profundamente católica e política, promulgou a lei do Ventre Livre, de 28 de setembro de 1871; presidiu a anistia aos bispos, sentenciados e presos durante a Questão Religiosa de 1872; desempenhou papel fundamental na promulgação da Lei Áurea, de 13 de maio de 1888. Daibert Junior (2003) critica a biografia da Princesa Isabel por Barman<sup>10</sup> (2002, citado por DAIBERT JUNIOR, 2003), por repetir justamente uma visão determinista da biografada. Mesmo tendo abandonado o tom laudatório e se proposto a questionar “[...] a monopolização do passado por narrativas históricas masculinas [...]” (DAIBERT JUNIOR, 2003, p. 678), este autor perde a dimensão da experiência histórica da Princesa:

<sup>10</sup> BARMAN, R. J. *Princess Isabel of Brazil: Gender and Power in the Nineteenth Century*. Wilmington: Scholarly Resources, 2002. 291 p.

Não há dúvida de que Isabel vivia em uma sociedade patriarcal e governada por homens, mas o que se percebe é que sua religiosidade, mesmo guardando um sentido retrógrado, incomodava os padrões políticos vigentes no cenário oitocentista. Essa poderia muito bem ser a chave de ação da Princesa como forma de contestar o rígido sistema em que vivia. Ao se colocar como católica fervorosa, Isabel opunha-se politicamente ao modo de condução das transformações presentes em seu tempo e, assim, agia de modo a afirmar seu pensamento e sua visão de mundo. Ou seja, mesmo que de forma reacionária e ultraconservadora, seu modelo de transformação da sociedade vinha das propostas religiosas, por meio das quais se inseria naquele mundo. A resistência e a agência poderiam servir-se desses meios reacionários, mas, infelizmente o biógrafo não explora essa perspectiva, o que o leva a ignorar a diferença entre as expectativas preconceituosas projetadas sobre a figura daquela que seria a futura imperatriz e o que de fato ela configurava em sua própria experiência. (DAIBERT JUNIOR, 2003, p. 679).

Estas observações não invalidam, entretanto, que faltaram para os negros libertos, políticas de restituição de cidadania, marginais no mercado de trabalho em período de incentivo à imigração maciça para o embranquecimento da população; política instituída de abandono e subsequente culpabilização dos negros que não conseguiam romper as barreiras da pseudo-cientificidade da inferioridade racial, alcançando mobilidade entre os estamentos sociais, mecanismo cuja ambivalência programada fortaleceu o mito da democracia racial (DANTAS, 1988; MUNANGA, 1995; ORTIZ, 1991; PAIVA, 2003).

Embora a encíclica *Rerum novarum* (1891) do Papa Leão XIII já denunciasse as injustiças sociais indicando termos preliminares para repensar o afastamento da Igreja das “coisas do mundo” (PAIVA, 2003, p. 67), isto seria vivenciado posteriormente, de maneira plena e oficial, apenas com a chegada de João XXIII, em 1958. Suas encíclicas acerca dos dramas da exclusão social e ações propositivas, entre elas *Mater et Magistra* (1961), tornaram-se pilares do pensamento social contemporâneo. Pela primeira vez, a Igreja Católica passou a “*estar-no-mundo*” (PAIVA, 2003, p. 173), autodenominando-se Igreja do Povo. Agora, a ênfase recaí sobre a responsabilidade de ação cristã do católico – pessoa concreta no mundo, o encontro da Igreja com a sociedade e a história (KLIKSBURG, 2004; PAIVA, 2003).

No Brasil, na virada da década de 50, o movimento da AC, propiciou uma nova configuração da relação dialética estrutura – agência, provendo valores e recursos que orientaram um novo conceito de cidadania e nova possibilidade de participação social ao católico. Segundo Paiva (2003), este movimento, constituído por novos atores sociais, “católicos radicais” ou

“esquerda católica” (PAIVA, 2003, p. 164), leigos e religiosos, propôs o retorno aos princípios cristãos fundamentais, apoiado no humanismo cristão francês dos anos 30 que remonta à visão integralista (estado natural e estado sobrenatural) contribuindo para a superação das dicotomias natural/sobrenatural; religioso/secular.

Os pensadores desta corrente defenderam: a importância do comprometer-se enquanto cristão como cidadão implicado e atuante nas demais esferas da vida; a concepção de salvação eterna “*inerentemente social*” (PAIVA, 2003, p. 169), pois requer a reconciliação com Deus e o semelhante; o fiel inserido no seu contexto histórico. Desse modo: “[...] o engajamento na esfera social passa a ser um imperativo cristão” (PAIVA, 2003, p. 171). Tornara-se possível uma prática religiosa autônoma e uma pluralidade de pertença religiosa na esfera política.

O *ethos* religioso foi assim modificado de modo definitivo, alcançando as inquietações da militância laica: trata-se de uma responsabilidade histórica. A pessoa experimenta concomitantemente no amor cristão a personalização e a universalização. Ou seja, está implícita a idéia de solidariedade cristã para que a prática religiosa faça sentido. A motivação para o engajamento ocorreu justamente porque os militantes da Ação Social buscavam:

[...] viver os preceitos cristãos no seu significado verdadeiro, no duplo processo primeiro de personalização, vale dizer, viver a religião no tempo histórico vivido, indispensável para que possa ocorrer o segundo o de universalização, quando a conduta cristã permeia as outras esferas da vida. [...] e o ‘santo e cidadão’ puderam estar lado a lado pela primeira vez (PAIVA, 2003, p. 180).

Sobretudo, Paiva (2003) avalia que, ações paternalistas de caridade individual são substituídas pelo exercício de uma fé relacional, da solidariedade cristã para a promoção do cristão enquanto pessoa, e, neste sentido a autonomia aí é parte. Assim, uma nova ética, a ética da solidariedade pôde conduzir à mudança social efetiva, à libertação das estruturas opressoras e à luta pela igualdade – trabalha-se pela promoção do ser humano em sua totalidade.

Kliksberg (2004) confirma a atualidade do imperativo ético católico de solidariedade indicado por Paiva (2003). Ao unir integralmente visão e ação social voluntária, embora não modifique os problemas estruturais da pobreza, a nova postura da Igreja católica brasileira salva vidas

diariamente, pois: “[...] sustenta que é necessário recuperar na vida cotidiana os valores éticos que constituem os fundamentos que dão sentido à vida pessoal, familiar e à história” (PAIVA, 2003, p. 9). Ao mesmo tempo, existe uma forte contradição entre discursos e prática concreta, além da maior ameaça à mudança, que é a insensibilidade aos problemas coletivos. Conforme o Papa João Paulo II<sup>11</sup> (1990, citado por KLIKSBERG, 2004, p. 11): “[...] as causas das exclusões não são naturais, mas mortais”.

Nos textos bíblicos do Antigo Testamento, o Torá (instrução), segundo Kliksberg (2004, p. 3): “[...] base do judaísmo e texto fundador reconhecido pelo cristianismo e outras religiões [...]”, já está presente uma preocupação normativa com relação às questões sociais. Assim, a visão bíblica dos problemas sociais prevê como mandamento, a obrigação de solidariedade, a mútua responsabilidade, a luta proativa em organizações coletivas bem como através da ação individual voluntária: pela preservação da dignidade do pobre e erradicação da pobreza, das grandes desigualdades que foram geradas pela sociedade e, embora inevitáveis, não comprazem ao desígnio divino; pela criação de oportunidades justas e igualitárias.

Segundo Paiva (2003, p. 173), no Concílio Vaticano II, buscou-se, sobretudo: “[...] uma argumentação teológica na antiga tradição cristã, na tentativa de encontrar respostas à própria modernidade”. Por isso, a atualização da doutrina social da Igreja, pautada pelo retorno aos princípios cristãos fundamentais, aos ensinamentos do Velho e Novo Testamento, como afirmam Kliksberg (2004) e Paiva (2003):

[...] não fez nenhuma revolução, mas sim passou de uma tradição estreita e formalista imposta por Constantino para a grande tradição esquecida dos primórdios do cristianismo. Além do mais, o Concílio incorporou e legitimou as inúmeras tendências existentes que circulavam nos diversos países católicos (PAIVA, 2003, p. 173).

A extensa e necessária revisão do trabalho de Paiva (2003), que se detêm, em termos descritivos, no início da década de 70, nos permitiu vislumbrar uma passagem, no catolicismo brasileiro, da ética da caridade à ética da solidariedade, com seus melindres, avanços, retrocessos e desafios. Sobretudo, além da politização da religião tão claramente representada pelos militantes da AC, a renovação do *ethos* religioso católico possibilitou novas identidades

<sup>11</sup> JOÃO PAULO II. *Adress to the Pontifical Council Cor Unum*. 19, nov, 1990.

a partir da prática religiosa, pois o sentimento de pertencimento em si demandava a ação efetiva, propiciando a organização de verdadeiras redes para a ação social.

Esta inserção histórica no mundo secularizado demandou ainda a convivência com a pluralidade, sem que isso ameaçasse a identidade religiosa do católico. Ainda, para que a identidade promova participação na esfera pública é necessário que seja reconhecida, combinando-se os ideais universalistas democráticos e a concomitante preservação das diferenças o que explica “[...] a dificuldade para o engajamento dos movimentos negros brasileiros, cuja identidade é fragmentada por diversos outros matizes, como classe ou *status*” (PAIVA, 2003, p. 227).

Neste ponto, cabe fazer uma menção mais explícita a Renato Ortiz (1991, p. 30) com o intuito de destacar de seu trabalho um importante movimento de reinterpretação das práticas africanas ao longo da história: com a abolição da escravatura e a consolidação do sistema capitalista “[...] o que é afro-brasileiro torna-se negro-brasileiro, integrado numa sociedade de classes, com todas as contradições que esta carrega em seu bojo”. Para que as tradições afro-brasileiras possam perdurar, é necessário “[...] reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las” (ORTIZ, 1991, p. 33). Esta desagregação da memória coletiva negra ocorre no interior dos próprios cultos afro-brasileiros e a desagregação dos cultos afro-brasileiros é um processo geral que se realiza nas mais variadas regiões do país.

Paralelamente à desagregação da memória coletiva negra, um movimento de resistência é representado pelos batuques de terreiro, pelo jongo e pelo candomblé, “[...] que quer preservar o mundo simbólico afro-brasileiro” (ORTIZ, 1991, p. 36-39), o que também é indicado por Beatriz Góis Dantas (1988) e Dias (2001). Mas, na medida em que o negro se integra na nova sociedade brasileira, o movimento de desagregação se acentua. Deste modo, frente à Umbanda, não estamos, “[...] mais em presença de um culto-afro-brasileiro, mas diante de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue negro do escravo que se tornou proletário” (ORTIZ, 1991, p. 33).

No meu entender, o que Paiva (2003) e Ortiz (1991) indicam de fundamental em suas análises é que ao longo da história, não necessariamente nesta ordem, modificam-se os sistemas

produtivos e à modificação dos modos de produção, correspondem modificações no laço social, constante transformação das relações de solidariedade e poder. Assim, é possível compreender o que é demonstrado por Souza (2001, p. 259), no final de século XIX e começo de XX:

[...] as festas de reis negros deixaram de ser espaços privilegiados de estruturação interna das comunidades negras e de regulamentação das relações destas com a sociedade abrangente. [...] quando entraram em vigor novas relações sociais de produção e dominação, muitas vezes as congadas passaram a expressar a identidade de um grupo definido pela sua condição social, de pobres, havendo crescente participação de pessoas mestiças e brancas nas festas sendo os cargos de rei e rainha sempre reservados aos negros. Dotadas de grande capacidade adaptativa, as coroações de rei Congo, mesmo menos disseminadas que em épocas passadas, acontecem ainda hoje em muitos lugares do Brasil e são prova da complexidade que rege os processos culturais, nos quais novos significados são constantemente incorporados a formas tradicionais.

### 2.3 *A cultura em primeiro plano: incremento à integração social em processos de revitalização do patrimônio imaterial*

Na contemporaneidade, em novas conjunturas políticas, econômicas e sócio-culturais, a(s) festa(s) do Congado, historicamente aceita como um outro qualquer folguedo relacionado à “[...] uma religiosidade popular, para as quais confluíam grande variedade de elementos culturais” (SOUZA, 2001, p. 259), em diversas cidades brasileiras, progressivamente têm sido realizada em concomitância a outras celebrações do calendário festivo católico, principalmente as festas populares em honra ao Divino Espírito Santo cujo ideário celebra a fraternidade, a igualdade e a cooperação entre todos.

Assim, nos dias atuais, transita-se de uma etnicidade a outra na Festa do Divino. Esta integração tem ocorrido, por exemplo, em cidades mineiras como São João del-Rei e Montes Claros e na célebre goiana Pirenópolis:

[...] a festa do Divino, que ocorria no período de Pentecostes, e a festa de São Benedito, que acontecia no mês de setembro ou outubro, foram somadas à festa de Nossa Senhora do Rosário, que já era realizada no mês de agosto

(COSTA<sup>12</sup>, 2004). Dessa forma, ficou estabelecido o período atual da Festa de Agosto de Montes Claros, que passou a celebrar Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, e o Divino Espírito Santo em um único acontecimento que congrega os rituais em devoção às três santidades (QUEIROZ, 2005, p. 122).

Na segunda e na terça-feira a festa continua, com as procissões do Reinado de N. Sa. do Rosário e do Juizado de São Benedito, pela manhã, e encenações das Cavalhadas à tarde. Cabe notar que essas festas de santos padroeiros negros se juntaram à festa do Divino, deslocados de suas datas originais (ALVES, 2004, p. 186).

Embora tenha sido encontrada, em nenhum dos trabalhos pesquisados, menção à participação das organizações mineiras de Congado nas Festas do Divino no período colonial, dada à natureza confrarial destas organizações e com base nos trabalhos de Passarelli (2004) e Ferlini (2001), é possível supor que as Irmandades Religiosas Leigas de Negros já participassem, a seu modo, das históricas Festas do Divino, instituídas pelos portugueses em território nacional há cerca de trezentos anos.

O primeiro autor, em referência breve, afirma que a partir do processo de revitalização deste festejo em São João del-Rei foi criada a Romaria dos Congadeiros no domingo de Pentecostes, a qual possibilitou melhor integração dos ternos à festa. O segundo, nos diz que no início de século XIX, no Rio de Janeiro, tratava-se de uma festa própria dos negros: “Por ocasião de Pentecostes, realizava-se a festa do Divino Espírito Santo que dava aos negros a oportunidade de recriação de hierarquias simbólicas, com o imperador, eleito para a ocasião” (FERLINI, 2001, p. 461).

Tendo feito este parêntese, é pertinente argumentar que estas iniciativas de junção das diversas festividades podem, em primeiro lugar, articular-se a uma importante discussão da agenda internacional: a revitalização do patrimônio cultural imaterial, dos bens culturais processuais e dinâmicos, do patrimônio cultural construído a partir da memória e das experiências coletivas, fundamentais na formação de uma identidade comum (ALVES, 2004). Prioridade atual da United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

---

<sup>12</sup> COSTA, J. B. A. Depoimento oral gravado em agosto de 2003. In: *Catopé*. Dirigido por André Spínola e Giuliano Le Senechal. Belo Horizonte, 2004. (Vídeo documentário – 1 DVD).

(UNESCO), a diversidade cultural da humanidade, segundo Fonseca<sup>13</sup> (2005), tem seu “[...] foco não apenas nos bens, mas também nos processos como, nos diferentes contextos culturais, é produzido, valorado e preservado o que seria o ‘patrimônio cultural’ de cada comunidade”.

Em segundo lugar, essa “novidade” do catolicismo popular pode ser articulada ao que Paiva (2003) e Kliksberg (2004) compreenderam como o novo imperativo ético para o católico, a solidariedade. Se o combate à religiosidade popular é marca da Igreja na Contra-Reforma, através da supressão e do sincretismo dos cultos agrários e pagãos dando-lhes roupagens cristãs (ARAÚJO, 2001; FERLINI, 2001), no papado de João Paulo II as questões culturais tornar-se-ão preocupação de primeira ordem. Neste sentido, José Bouzas<sup>14</sup> (2006) nos diz que:

*Já dizia o papa João Paulo II, em conferência na Unesco em 1979: (...) Não se pode conceber uma cultura sem subjetividade humana e sem causalidade humana; mas no campo cultural, o homem é sempre o fato primeiro, o homem é o fato primordial e fundamental da cultura. Há uma grande admiração diante da riqueza criadora do espírito humano, diante do seu esforço constante para conhecer e afirmar a identidade do mesmo homem que está sempre presente em todas as formas de cultura. E a dimensão fundamental da cultura é a sua moralidade: a cultura moral. O homem deve ser colocado na base da cultura e da educação para atingir esta moralidade, para que ela possa estar mais na comunidade.*

Assim, considero que o trabalho de revitalização e junção das festividades em única festa, plural, atestaria o trabalho de preservação e difusão da memória e dos valores religiosos, fortalecendo simultaneamente aos vários movimentos implicados. Ainda, cumpriria o potencial de restituir o caráter dialógico da realidade social, através de discursos e práticas concretas que têm propiciado a participação de diversos atores sociais em um contexto ritual hierarquizado, favorecendo, deste modo, a emergência de antagonismos e possibilitando o reconhecimento e afirmação das diferenças.

<sup>13</sup> FONSECA, M. C. L. *Patrimônio Imaterial: conceitos e políticas*. Disponível em: <<http://cidoc.mediahost.org/content/archive/cidoc2002/www.icom.org.br/cidoc2002/comunicacoes/htm/conferencias/conferencias/fonseca.html>>. Acesso em: 02 abr. 2005. Não paginado.

<sup>14</sup> BOUZAS, J. *Tradição e cultura associadas na educação*. Curso de formação para educadores promovido pela Associação Voluntários para o Serviço Internacional e Fundação para a Subsidiariedade. [Palestra]. Belo Horizonte, 2006. 8 f. Não paginado. Não publicado.

Nos próximos itens, a partir dos principais resultados de pesquisa anterior<sup>15</sup>, apresento elementos descritivos e analíticos do caso, contingente e particular, da história da Festa do Divino na cidade de São João del-Rei/Minas Gerais, e do processo de integração do Congado. Antes, porém, é necessário conhecer um pouco mais sobre a estrutura da Festa do Divino, cujo ideário, a igualdade, a fraternidade e a cooperação, sintetiza alguns dos temas mais cadentes das agendas nacionais e internacionais.

---

<sup>15</sup> FERREIRA, S. L. *Participação e integração social em três tempos: apogeu, declínio e revitalização da Festa do Divino, em São João del-Rei/MG*. São João del-Rei, 2005, 30 f. Não publicado.

### 3 PARTICIPAÇÃO E INTEGRAÇÃO SOCIAL NA FESTA DO DIVINO

Em primeiro lugar, como vimos acerca do Congado, a tradição oral preserva o mito de origem dessa festa, um milagre também relacionado ao trabalho.

Na Vila de Alenquer em Portugal os votos de Pentecostes da rainha Sta. Izabel de Aragão (1271-1336) eram feitos em proveito dos pobres da Casa Real: missa festiva, procissão à tarde e à noite acendiam-se luminárias. Após a missa festiva da manhã eram distribuídos alimentos aos pobres (pão, carne, vinho e a sopa do Divino), prática denominada bodo.

Na tradição popular, a rainha teria sonhado com um pedido de Deus para que construísse uma igreja em honra ao Espírito Santo. Milagrosamente o alicerce aparecera pronto no local e os operários foram pagos com rosas que se transformaram em moedas. Outra versão é de que a rainha instituiu a festa para angariar fundos para a construção da igreja.

Assim, desde o séc. XV a devoção propagou-se rapidamente, espalhando-se por todo o continente português e principalmente no Arquipélago dos Açores, desde o início de seu povoamento regular (ALVES, 2004; HENRIQUES, 1998; SPALDING<sup>16</sup>, 1955).

Alguns autores afirmam que o culto ao Divino Espírito Santo está relacionado ao fim do ciclo agrícola, “época festiva da colheita de cereais cujas celebrações são recorrentes em muitas culturas agrárias do mundo e deram origem à festa judaica de Pentecostes” (ESPÍRITO SANTO<sup>17</sup>, 1988, p.110, citado por ALVES, 2004, p. 184; PASSARELLI, 2004).

Na tradição cristã, o Espírito Santo integra a Santíssima Trindade, ao lado de Deus Pai, e do Filho, Jesus Cristo. Nos evangelhos do Novo Testamento, cumprem-se as profecias; o Espírito

---

<sup>16</sup> SPALDING, W. *A Festa do Divino Espírito Santo e sua origem*. 1955. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com/origem/origemnobrasil.htm>>. Acesso em: 05 jul. 2005. Não paginado.

<sup>17</sup> ESPÍRITO SANTO, M. *Origens orientais da religião popular portuguesa, seguido de toponímia antiga*. Lisboa: Assírio & Alvim.1988.

Santo manifesta-se sob a forma de uma pomba branca por ocasião do batismo de Jesus por João Batista, “a voz do que clama no deserto” (JOÃO, 1:23):

E aconteceu naqueles dias que veio Jesus de Nazaré da Galiléia, e foi batizado por João no Jordão. E logo, quando saía da água, viu os céus se abrirem, e o Espírito, qual pomba, a descer sobre ele; e ouviu-se dos céus esta voz: Tu és meu Filho amado; em ti me comprazo. Imediatamente o Espírito o impeliu para o deserto. E esteve no deserto quarenta dias sendo tentado por Satanás; estava entre as feras, e os anjos o serviam (MARCOS, 1:9-13).

Assim, João testemunha que “[...] Vi o Espírito descer do céu como pomba, e repousar sobre ele [...]” (JOÃO, 1:32). Trata-se de importantíssimo sinal, pois enquanto João, o mensageiro, batiza em água, este é o “[...] Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo [...]” (JOÃO, 1:29). Aquele que batizará em fogo: “[...] Eu, vos batizo em água, mas vem aquele que é mais poderoso do que eu, de quem não sou digno de desatar a correia das alparcas; ele vos batizará no Espírito Santo e em fogo” (LUCAS, 3:16).

A descida do Espírito Santo é narrada no capítulo segundo do livro de Atos. Neste relato, as diferenças entre as linguagens étnicas são subsumidas pelo poder do novo dom trazido por este Ente sagrado; o dom de línguas, dádiva por meio da qual todos se fazem compreender a respeito das “coisas de Deus”:

Ao cumprir-se o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente veio do céu um ruído, como que de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam sentados. E lhes apareceram umas línguas como que de fogo, que só se distribuía e sobre cada um deles pousou uma. E todos ficaram cheios do Espírito Santo, e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem. Habitavam então em Jerusalém judeus, homens piedosos, de todas as nações que há debaixo do céu. Ouvindo-se, pois, aquele ruído, ajuntou-se a multidão; e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua. E todos pasmavam e se admiravam, dizendo uns aos outros: pois quê! Não são galileus todos esses que estão falando? Como é, pois, que ouvimos falar cada um na própria língua em que nascemos? Nós, partos, medos, e elamitas; e os que habitamos a Mesopotâmia, a Judéia e a Capadócia, o Ponto e a Ásia, a Frígia e a Panfília, o Egito e as partes da Líbia próximas a Cirene, e forasteiros romanos, tanto judeus como prosélitos, cretenses e árabes – ouvimo-los em nossas línguas falar das grandezas de Deus. E todos pasmavam e estavam perplexos, dizendo uns aos outros: que quer dizer isto? E outros, zombando diziam: Estão cheios de mosto. (ATOS, 2:1-13).

As Folias do Divino teriam surgido no século XVI em Portugal, a partir de um ato de nomeação do peditório de donativos para o bodo, efetuado por um grupo composto por músicos e não-músicos vestindo chapéu semelhante à mitra episcopal (CLETISON<sup>18</sup>, 2005; HENRIQUES, 1998; SPALDING, 1955). Desde então, as Folias visitam as casas e saúdam o dono do lar anunciando que está próxima a festividade. Levam consigo estandartes vermelhos com o fogo do Espírito Santo.

No grupo andarilho segue o Folião (responsável pelo grupo), vários Folieiros (sanfona, violão, cavaquinho, pandeiro, triângulo, xique-xique, caixa...), Tirador ou Embaixador (canta os versos em solo repetidos pelos demais) e Bandeireiro (recebe os donativos). Em muitos lugares, há Folias do Divino sem a Festa do Divino (CLETISON, 2005; HENRIQUES, 1998).

À prática da caridade soma-se o agradecimento e o pagamento de promessas. Todos os donativos recolhidos para o bodo – elemento estruturante da Festa do Divino que sintetiza sua essência: a fraternidade, a igualdade e a cooperação entre todos, irmanados ao partilhar o mesmo alimento – são entregues em visita solene a outra importante personagem deste festejo, o Imperador do Divino.

Responsável pela realização da festa, garantia simbólica de que será realizada no ano seguinte, diz-se também Imperador-Festeiro. No domingo de Pentecoste, o Imperador do Divino é coroado e conduzido em cortejo com grande aparato. Em seu séquito, há uma variedade de titulação em que se confundem os postos do Antigo Regime com os da República. Ao Imperador, segue o Mordomo do Mastro, Mordomos da Vara Grossa e da Vara Delgada, o Camarista, o Pajem do Estoque, o Furriel-Mor. No Brasil Imperial, “[...] interagem diferentes ‘cabeças coroadas’: os ‘reis reais’ ao lado dos ‘reis imaginados’” (SCHWARCZ, 2001, p. 605). Dom Pedro I teria recebido o título de Imperador do Brasil, pois, o povo estava mais habituado a aclamar o Imperador do Divino que o nome do rei (ALVES, 2004; CASCUDO, 1979; MAGALHÃES, 2001; PASSARELLI, 1999; 2004; SPALDING, 1955).

---

<sup>18</sup> CLETISON, J. *Festas do Divino Espírito Santo*. Florianópolis: UFSC, 2005. Disponível em: <<http://www.nea.ufsc.br/>>. Acesso em: 15 jun. 2005. Não paginado.

Nas Festas do Divino, é freqüente a celebração de outro folguedo, praticado no Brasil desde o século XVI, as Cavalhadas. Trata-se da representação das batalhas entre mouros e cristãos; das conquistas de Carlos Magno e Os Doze Pares de França, mas também de torneios eqüestres, de disputas por argolas de ouro, investidas contra canas, patos, bonecos, laranjas de cera recheadas de flores e águas de cheiro...

As Cavalhadas constituem folguedo amplamente disseminado na Minas setecentista, “[...] ora ligadas à Igreja (Pentecostes), ora vinculadas ao Estado (aclamações de reis, casamentos e nascimentos de príncipes e princesas) [...]” (GONÇALVES, 2001, p. 953-954), que reforçava visões maniqueístas sobre o bem e o mal, o bárbaro e o civilizado<sup>19</sup>, o azul (cristão) e o vermelho (mouro), o rico e o pobre; oportunidade para que “nobres” cavaleiros expusessem suas habilidades e poderio enquanto a assistência da gente miúda faz-se sob as arquibancadas da aristocracia: “[...] exercício de fidalgos, as cavalhadas só teriam espaço para a ralé na função de auxiliar dos cavaleiros, os pajens. Estes vestiam-se à mourisca” (GONÇALVES, 2001, p. 955).

A Festa do Divino distingue-se, segundo Magalhães (2001, p. 941), “[...] pelo seu caráter sócio-religioso – é programada e sustentada pelos devotos – é contínua [...] repete-se anualmente com maior ou menor brilho, reúne pessoas dos mais variados extratos sociais”. Historicamente, as Festas do Divino sofreram sucessivas proibições e reformas. Festa de caráter popular e religioso, típica de rua, com bandas de música, procissão, barracas de comidas típicas, bebidas, jogos, artesanato, bem como missas, levantamento dos mastros, e bailes nas casas ricas. Segundo Spalding (1955), no Brasil a primeira proibição eclesiástica à festa foi à eleição da Imperatriz. Já em 1774, o bispo D. Frei Valério do Sacramento instara pela proibição de bailes e folias.

A Festa do Divino foi trazida ao Brasil pelos colonizadores portugueses (ALVES, 2004; CLETISON, 2005; PASSARELLI, 2004; SPALDING, 1955) estabelecendo mediações entre a natureza local e o instrumental cultural dos colonizadores, entre etnias, mitos e tempos históricos diversos (AMARAL, 1998) instituindo um sistema de trocas em que estes elementos adquirem nova significação (BRANDÃO, 1989).

<sup>19</sup> Parece que a representação da luta de Carlos Magno contra as invasões mouras também é efetuada pelo Congado, no sentido da evangelização e conversão.

Nos dias atuais, os índios Karipuna, no interior do Amapá, praticamente na divisa com a guiana francesa, comemoram por nove dias a Festa do Divino: bandeira; coroa; novena em latim; foliões e recolha das esmolas. Na região sul do país, herança dos colonizadores açorianos é possível visitar cinco Impérios do Divino (capelas) apenas em Florianópolis (CLETISON, 2005). Em Minas Gerais, é festa animada no Norte do Estado; Montes Claros; Diamantina; Serro; Viçosa; Dionísio; Brejo do Amparo; Santa Luzia; Sabará e em vários outros locais.

Na micro-região das Vertentes, somente em São João del-Rei acontece a Festa do Divino (HENRIQUES, 1998). Tal como descrito por pesquisadores e folcloristas da região (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004), o caso são-joanense indica três momentos ou marcos sócio-históricos que não podem ser isolados entre si: o apogeu, o declínio e a revitalização do festejo. Em seguida, poderemos entrever elementos que organizam as negociações, os conflitos e os consensos em torno do processo de revitalização da Festa ainda não incluída no calendário festivo oficial da cidade, ocupando, por assim dizer, uma posição marginal.

### 3.1 *O Jubileu Perpétuo do Divino Espírito Santo em São João del-Rei/MG*

As festas cívicas e religiosas são marcas da sociabilidade sanjoanense. Podem-se destacar as exéquias<sup>20</sup> de D. João V, celebradas em fins de 1750 e início de 1751, que consolidaram o poder monárquico português nas Minas (MELLO; SOUZA, 2001; MONTEIRO, 2001).

Há mais de duzentos anos, a antiga vila herdou a tradição das festas em honra ao Espírito Santo. Celebrada desde 1774<sup>21</sup> na paróquia do Senhor Bom Jesus de Matosinhos, a Festa do

<sup>20</sup> As exéquias de D. João V, sob cujo reinado se descobrira as Minas, foram realizadas com sessenta dias de preparação na Matriz do Pilar (1750-1751). Nas “*barroquíssimas exéquias*” (Mello; Souza, 2001, p. 189), dentre outros, quebraram-se os escudos de Portugal nas praças principais, esqueletos pintados ou esculpidos foram espalhados na igreja, ergueu-se um mausoléu “fingido”, pois vazio, e acenderam-se, com grandes gastos de cera, numerosas luminárias.

<sup>21</sup> Henriques (1998) data a inauguração da igreja de 1771.

Divino foi agraciada com a menção de Jubileu por ordem Papal em 1783 (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004), quando a cidade era importante entreposto comercial (CAMPOS, 1998).

Portanto, os valores da classe comerciante repercutiam sobre a organização dos festejos populares. Estava a seu cargo a eleição anual do Imperador, que em Pirenópolis e Sabará sempre foi escolhido “[...] por sorteio entre os homens do povo” (ALVES, 2004, p. 185; MAGALHÃES, 2001). Período caracterizado por uma sociabilidade essencialmente masculina, ao lado do Imperador havia a Imperatriz (CAMPOS, 1998; PASSARELLI, 2004).

Os comerciantes instituíram também uma nova personagem, o Imperador Perpétuo cuja notícia mais antiga data de 1837. Santo Antônio foi o escolhido, carregado numa liteira, seguia em procissão pelo caminho que servira aos bandeirantes até a matriz de Matosinhos (HENRIQUES, 1998).

No período de 1882 a 1885, das mais animadas festas da cidade, milhares de pessoas das cercanias migravam para a cidade, nos trens da ferrovia Oeste de Minas ou mesmo a pé. Visitantes como Saint-Hilaire, Richard Burton e João Maurício Rugendas, assistiram estupefatos ao pomposo cerimonial. O valor dos aluguéis disparava, moradias improvisadas eram erguidas. Romeiros, devotos, foliões e leigos celebravam o Divino em diversas romarias.

Comemoravam ao longo de três dias de festa a representação das Cavalhadas; a passagem das Folias; divertiam-se com apresentações circenses e a exposição de “animais bizarros” como a onça e o leão; corridas de touros; teatro de fantoches; apresentações das importantes corporações musicais Lira Sanjoanense e Orquestra Ribeiro Bastos; espetáculos com balões e fogos de artifício; jogavam jaburu e roleta; partilhavam o bodo... (CAMPOS, 1998; HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004).

Mas a população que faz da Festa do Divino de Matosinhos a mais popular, animada e concorrida da região, põe em questão a ordem pública, e, por isso, é motivo de preocupação das autoridades civis e religiosas:

[...] corre o boato de que formou-se na cidade uma quadrilha de gatunos. [...] nestes dias de festa de Matosinhos em que as ruas ficam desertas e as casas no desamparo. Nada de jóias, nem de valores em dinheiro expostos aos dedos rápidos e amestrados dos batedores de carteira profissionais [...] o direito não favorece aos que cochilam. (Jornal Ação Social, 11/06/1916 citado por HENRIQUES, 1998).

As práticas sagradas e as chamadas profanas eram objetos de legislação das elites civis e religiosas (CAMPOS, 1998), que estabeleceram diversas proibições aos rituais do festejo, promovendo modificações parciais. A intensa participação popular e uma provável disputa entre esta paróquia e a da cidade de Congonhas do Campo/MG, que à época também promovia sua Festa do Divino, teriam ocasionado, já em 1924, a supressão total do festejo. Este foi retomado no ano de 1932 com simples programação, apenas uma novena e uma procissão curta após a Missa do Domingo de Pentecostes (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004).

Uma onda de demolições destruiu boa parte do patrimônio arquitetônico e cultural do bairro de Matosinhos. As Folias do Divino foram extintas e a bicentenária igreja barroca do Senhor Bom Jesus foi demolida no ano de 1970, ao lado da qual foi construída a igreja atual. A população foi privada da ocasião de sociabilidade com os visitantes e o comércio foi afetado.

Em 1998, um grupo de artistas, religiosos e profissionais liberais instituiu a Comissão Organizadora do Divino (Codivino), com a finalidade de resgatar a Festa. Em um novo contexto econômico e social, propõe dez dias de celebração além dos ritos preparatórios, como a saída das Folias do Divino quarenta e cinco dias antes para o anúncio da festividade. O trabalho da Codivino implica preservar a cultura local e revitalizar a tradição, bem como atrair o turismo e fortalecer o comércio.

Neste sentido, foram produzidas réplicas de objetos tradicionais, como o oratório de pescoço<sup>22</sup> para a imagem do Divino; resgatadas as extintas Folias<sup>23</sup> e Cavalgada do Divino; mantida a

<sup>22</sup> Espécie de nicho ou caixa especialmente destinada a guardar a imagem de um santo. O tipo *de pescoço* possui uma alça para se pendurar ao pescoço, com o qual, outrora, eremitões esmolavam pelas ruas, oferecendo o santinho do oratório a beijar. Para a Festa do Divino foi preparado um modelo do século XVIII (Henriques, 1998).

<sup>23</sup> Destaque à Folia do Divino do bairro Tejuco em São João del-Rei formada somente por mulheres, fato raríssimo (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004).

tradição portuguesa das romarias temáticas e incorporados novos elementos. Entre eles, a instituição, no Dia Maior, o domingo de Pentecostes, da Romaria dos Congadeiros, precedida pela Missa Inculturada Afro e pela Romaria dos Afro-descendentes (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004). Assim, este empreendimento é repleto de desafios.

Em primeiro lugar, a Codivino trabalha na tensão característica da polaridade patrimônio cultural material-imaterial, ao visar simultaneamente à autenticidade e à preservação bem como a dimensão processual e a referência identitária da comunidade (FONSECA, 2005). A repercussão desgaste/resgate da Festa do Divino sobre vários aspectos do bairro de Matosinhos e região, evidencia uma ação simultânea em referência aos grandes grupos de pertencimento, o trabalho de esquecimento e de memória. Neste ínterim, um argumento fundamental é a potencialidade turística do festejo – incremento à promoção da Estrada Real, do comércio local e circunvizinho.

Em segundo lugar, trabalha valorizando aspectos folclóricos e preservando a cultura local, com vistas à evangelização e promoção da unidade e solidariedade. Empreendimento filiado ao discurso católico pós 1950, absolutamente pertinente ao ideário da festa: igualdade, fraternidade e cooperação (CLETISON, 2005; HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004).

A Codivino considera que deu muito mais importância ao elemento religioso, antes esvaziado de fiéis e de entusiasmo, ressaltando a noção de totalidade, de conjunto e a alegria advinda do participar (PASSARELLI, 2004). Cada novena é consagrada a uma romaria, algumas seguidas por shows musicais de artistas e importantes corporações musicais da região.

As romarias celebram a diversidade institucional e institucionalizada: Romaria dos Movimentos Religiosos e Pastorais; dos Desportistas; das Mães; dos Professores, Alunos e Comunicadores; dos Militares, Policiais e Funcionários Públicos; dos Portadores de Necessidades Especiais; da Terceira Idade; dos Afro-Descendentes; dos Folieiros e Comissão do Divino. No *folder* distribuído à população, a Codivino solicita o apoio das instituições respectivas e que seus membros compareçam vestidos a caráter.

A Romaria dos Afro-Descendentes é precedida pela Missa Inculturada Afro, para a qual o INFORMATIVO... (2005, p. 2) convida: “[...] os Afro-Descendentes a compareceram e todas aquelas pessoas e entidades engajadas na luta contra o racismo e discriminação”. Os trabalhos de Vieira-Silva e colaboradores (2004, 2007) acerca das relações de poder, identidade e afetividade no processo grupal do remanescente quilombola Grupo de Inculturação Afrodescendentes Raízes da Terra, em São João del-Rei, têm identificado tensões na participação deste grupo nas Missas Inculturadas, as quais “[...] exercem uma importância fundamental no quadro referencial do Grupo pois promovem a interação, uma troca de informações que consolida um projeto ecumênico [...]” (VIEIRA-SILVA; MIRANDA; ALVES, 2007, p. 77). Entretanto, “[...] o atual pároco passou a questionar a atuação do grupo, principalmente quanto ao seu envolvimento com as religiões afro-descendentes, situação contraditória ao ideal ecumênico difundido pela Igreja” (VIEIRA-SILVA; MIRANDA; ALVES, 2007, p. 77). Estes autores compreendem que esta conjuntura “[...] indica resquícios históricos que dificultam o estabelecimento de um diálogo inter-religioso” (VIEIRA-SILVA; MIRANDA; ALVES, 2007, p. 77).

Conforme vimos, a passagem histórica da ética da caridade à ética da solidariedade, possibilitou o surgimento de uma nova identidade, individual e coletiva para o católico, marcada pelo comprometimento com a ação social que propiciava a existência em uma realidade plural, a qual não constituía ameaça ou empecilho à sua própria identidade. O marco desta passagem será a década de 50, e a Codivino inicia sua atuação ao final do século XX, trazendo em seu bojo as marcas da influência desta mudança, sem, entretanto furtar-se à ambigüidade da história, a convivência de alas progressistas, intermediárias e conservadoras.

Diversos autores indicam que é inútil recensear os elementos do ritual em sua extensão, pois este, por si só, não é suficiente para a apreensão do sentido (AMARAL, 1998; DANTAS, 1988; ORTIZ, 1991). Neste ínterim, a seguir, destacarei alguns aspectos da Romaria dos Congadeiros. Atendendo ao convite da Codivino, o Congado imprime a sua marca: o drama.

### 3.1.1 Dia Maior: a Romaria dos Congadeiros

Na Romaria dos Congadeiros<sup>24</sup> ternos de Congado de diversas cidades da região afluem para São João del-Rei. Não há inscrição prévia, à medida de sua chegada, antes das 8:00 h, anunciada pela efervescência dos fogos de artifício, registram sua presença. Ternos de Congos, Catopês, Marujos, Moçambique e Moçambique Bate-paus, de diversas cidades da região como Rezende Costa; Rio das Mortes; Madre de Deus; Barroso; Coroas, Coronel Xavier Chaves e outras<sup>25</sup>. A FIG. 1 mostra a chegada da guarda de São Gonçalo do Amarante.



FIGURA 1 - Congada Azul e Branca de Nossa Senhora Aparecida

<sup>24</sup> Conforme observado em 15 de maio de 2005 e 27 de maio de 2007.

<sup>25</sup> Foram identificados alguns grupos: **1) Catopê:** N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário de São João del Rei; N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário de Cel. Xavier Chaves; N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário de Ribeirão de Santo Antônio, em Resende Costa. **2) Catopê e Moçambique Bate-Paus:** N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário, de Barroso. **3) Congo:** N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário do Caburú; N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. do Rosário do Rio das Mortes. **4) Marujo:** Santa Efigênia de Conselheiro Lafaiete; Santa Efigênia de Barbacena. **5) Moçambique:** N<sup>a</sup>. S<sup>a</sup>. Aparecida de Passatempo.

Na parte da manhã, o ritual cumpre duas etapas ao longo de quatro horas. São hasteados os mastros da devoção congadeira e todos os grupos saem em Cortejo Real. Reis, Rainhas, Príncipes e Princesas são coroados em pequeno salão comunitário às margens da linha férrea e então apresentados ao altar da igreja de Matosinhos.

Todos os grupos apresentam-se com cantos e danças percorrendo o adro da igreja. Dançam e saúdam em torno do mastro sendo recebidos pelo Imperador. A rainha que porta a bandeira cuja estampa é o santo de devoção, circunda o mastro e a posiciona de frente para o grupo; fixam a bandeira no mastro e o hasteiam no adro (FIG. 2, 3 e 4).



FIGURA 2 - Condução dos Mastros



FIGURA 3 - Hasteamento dos Mastros da devoção congadeira



FIGURA 4 - Danças e saudações em torno dos Mastros

Os grupos dirigem-se à igreja, percorrem o corredor central tocando seus tambores e entoando seus cantos, circundam o altar e saem pela porta lateral, para “buscar” os reis e rainhas. Entremeados, seguem as Pastorinhas e a Dança das Fitas. Transeuntes se aglomeram nas ruas enfeitadas, moradores assistem das casas a passagem do cortejo (FIG. 5 e 6).



FIGURA 5 - Grupo participante do Cortejo Real



FIGURA 6 - Grupo participante do Cortejo Real

No pequeno Salão Comunitário Santo Antônio, inaugurado em junho de 2001, próximo à igreja de Matosinhos, os ternos são aguardados pelos Reis e Rainhas vestidos a caráter (FIG. 7). Para o Sr. Isaías Herculano dos Santos, de aproximadamente sessenta anos, folieiro do Divino, este é um momento muito importante do festejo em que reis de Nossa Senhora do Rosário; reis de Santo Antônio e reis da própria Festa do Divino são inseridos no Divino Espírito Santo.



FIGURA 7 - Casal real acompanhado por pajem aguarda cortejo

Alguns destes reis e rainhas, bem como príncipes e princesas, não possuíam coroas e receberam aquelas confeccionadas em papel pelos organizadores da festa. Segundo o Sr. Luís, primeiro capitão da guarda São Miguel Arcanjo e São Jorge da cidade de Santa Cruz de Minas, os reis e rainhas costumam aguardar o cortejo também em capelas e casas de família. É acentuada a diversidade na composição e caracterização dos casais reais (FIG. 8).



FIGURA 8 - Reis e rainhas tomam assento à esquerda do altar

São coroados pares de brancos e/ou negros; idosos e/ou jovens e/ou crianças; reis e/ou rainhas, príncipes e princesas. A guarda São Miguel Arcanjo e São Jorge, por exemplo, coroou duas rainhas, nenhum rei. Entre elas, Sra. Marlene, residente em Santa Cruz de Minas, participante assídua do Jubileu, que recebeu um convite formal, por escrito, desta guarda para a função que melhor lhe aprouver. Para a Sra. Marlene, não ter um rei diminui “a graça”. Trata-se de importante compromisso do qual “ninguém quer saber”. Algumas pessoas, no seu entender, têm “vergonha de Deus”.

À medida que são coroados, os ternos aguardam aos demais e a ordem final do Imperador para prosseguir (FIG. 9). É momento de conagração com a comunidade local que lhes serve água e importante oportunidade para o estabelecimento de contatos entre si, principalmente para que seja articulada a participação em outras festas que ocorrerão ao longo do ano, em diversas cidades da região.



FIGURA 9 - Participantes do Cortejo Real aguardam a ordem do Imperador

Na igreja, os Guardiões do Imperador (referência ao Império do Congo ou ao Império do Divino?) posicionam suas adagas fechando a entrada do templo (FIG. 10). São “figuras de ordem” controlando a cadência da entrada dos ternos que conduzem reis e rainhas aos assentos reservados à esquerda do altar.



FIGURA 10 - Os Guardiões do Imperador

A entrada dos ternos na nave da igreja é momento de grande emoção, agradecimentos e pagamentos de promessas (FIG. 11).



FIGURA 11 - Fé e devoção na entrada solene:  
No detalhe, a subida das escadas de joelhos

Neste momento, a igreja “se transforma”. Este espaço é apropriado por múltiplos cantos, batuques, ritmos e cores de devoção. Ao adentrar em cortejo a Igreja, apropriam-se momentaneamente de um espaço equacionado socialmente, que é sagrado para os seus dirigentes e a rigor, não lhes pertence, recriando nele as suas próprias formas de sociabilidade (FIG. 12, 13 e 14). Lamentam a memória da escravidão e a impossibilidade recente de entrada neste tempo católico (ARANTES, 1988; BRANDÃO, 1989; REIS, 2005). Alguns espectadores ali presentes acomodam-se no púlpito central, disputando com os flashes de fotógrafos e turistas o local de visão privilegiada.



FIGURA 10 - Entrada dos ternos na igreja

FIGURA 12 – Entrada dos Ternos na igreja



FIGURA 13 – Casal real percorre o corredor central



FIGURA 14 - Passagem pelo corredor central

Os grupos circundam o altar (FIG. 15). Em seguida, deixam o templo dirigindo-se ao salão da paróquia que oferecerá o almoço. No templo, chamada dos reis e rainhas que depositam bandeiras e oferendas, denominadas “espótulas”, a saber, contribuição financeira do casal real para a festa. Todos recebem “prendas”<sup>26</sup> e aguardam o fim da chamada após a qual reunir-se-ão aos demais para o almoço comunitário.

<sup>26</sup>

Canudos de papel, semelhantes aos de amendoim vendidos em parques.



FIGURA 15 - Ternos circundam o altar

A detalhada programação que tem início às seis horas da manhã prolonga-se até às vinte e duas horas. Parece não haver muita interlocução entre a passagem dos Congados e eventos simultâneos, como a Missa das Crianças e outros que seguem no templo. À tarde, os Congados, bandas de músicas, tradicionais orquestras sanjoanenses, folias e maracatus saem ao Cortejo Imperial para escoltar o Imperador. Haverá também a Missa solene e posse do novo Imperador eleito.

### 3.2 *Pluralidade: integração e antagonismo*

Barracas de comidas típicas, bebidas, jogos, artesanato, música, procissão... As festas do catolicismo popular são marca de nossa cultura, expressiva tradição e herança portuguesa. No Brasil, festeja-se também a uva, a rosa, o peão...

Por entre estas barracas, por entre estes enfeites, cores e sons, há que se alcançar uma outra dimensão da experiência – a emergência de sentimentos, emoções, lembranças, como que possibilita o distanciamento às situações imediatas. Neste distanciamento o que se produz? A reflexão sobre o cotidiano, tempo para elaboração de sentido e o retorno ao cotidiano.

Mas, para se efetivar, a festa precisa destes elementos cotidianos. O sagrado, a constrição e o riso solto, abrem e encerram ciclos de nossa relação com o trabalho exigindo mais trabalho – há que se organizar – preparar o espírito, ensaiar as performances rituais, as apresentações musicais, produzir alimentos, bebidas e fantasias, comprar e vender.

Num mundo cindido em classes sociais, raça, gênero, uma das utopias celebrada e representada nas festas é a igualdade, senão ao menos a semelhança na diversidade, a liberação dos constrangimentos econômicos e sociais. Mas, ao mesmo tempo em que burla as regras e é o inverso do cotidiano, em que promove uma ruptura, propiciando distanciamento e reflexão sobre o cotidiano (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993), para se efetivar a festa se apossa da rotina, mas não a rompe, excede sua lógica (AMARAL, 1998; BRANDÃO, 1989; DA MATTA, 1983).

A representação, o drama, são aspectos fundamentais da existência social. Quer seja pela sátira, como o bobo da corte, quer pelo pomposo “excesso” barroco, o que está em cena é uma herança, o passado coletivo “[...] elaborado em uma tradição, em costume, é a origem da legitimação, [...] uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação; permite empregar uma história idealizada e construída segundo as necessidades, a serviço do poder presente” (BALANDIER, 1982, p. 7).

Neste sentido, acompanho a definição de rito proposta por Roberto da Matta (1983), o qual não nega os componentes místicos ou mágicos implicados na Festa, apenas os suspende para acentuar o aspecto dramático que possibilita a emergência da consciência do mundo social:

Assim, em vez de definir o rito por meio de algum traço positivo e substantivo, escolhi defini-lo (junto com o cerimonial e a festa) por meio do contraste com os atos do mundo diário, o ponto focal passando a ser as oposições básicas entre seqüências de ações dramáticas que todo cerimonial ou ritual deve necessariamente conter, construir e elaborar. O ritual, assim,

jogaria muito mais com o drama – que permite a consciência do mundo social [...] (DA MATTA, 1983, p. 38-39).

Roberto da Matta (1983, p. 68) considera que as procissões, as festas de santo, são “festas de *neutralização*”, em que tanto as relações de reforço de uma ordem preestabelecida quanto às situações em que estas relações são invertidas, podem ser entendidas “[...] como um jogo onde não haveria nem ganhadores nem perdedores (...). Trata-se de inventar e manter uma relação onde as partes em ligação tem que estar necessariamente separadas e divididas”.

Esta articulação de tradições de segmentos sociais que frequentemente possuem acesso diferenciado aos meios e recursos necessários à sua expressão, implica a mediação de um entrejogo de interesses políticos divergentes (AMARAL, 1998; ARANTES, 1988; DANTAS, 1988; ORTIZ, 1991), configurando uma questão que incide sobre a condição de permanência da sociedade de classes, que é a produção de ilusão (ARANTES, 1988; ENRIQUEZ, 2002) de unidade, ao mesmo tempo, em suas raízes uma heterogeneidade real é resistente no plano da reinterpretção dos símbolos culturais (ARANTES, 1988; PATTO, 1990). Este trânsito por lugares diversos levou Brandão (1989, p. 13) a afirmar que “[...] a festa é uma viagem”.

Se a América Latina pode ser definida, do ponto de vista social e cultural, enquanto pluralidade, o Barroco representou para nós justamente uma:

[...] cosmovisão onde cabiam todos os povos [...]. Podendo ser caracterizado pela síntese cultural e pela experiência da mestiçagem, o Barroco aponta para a pluriformidade do mundo (...), corrigindo as tendências à uniformização e ao eurocentrismo (MASSIMI, 2002, p. 53).

Por isto, em meio à violência e à espoliação da conquista colonizadora, implacável na perseguição das riquezas que justificaram as barbáries cometidas (LANE, 2002), celebrar o Espírito Santo. Ente sagrado cujo valor e poder estabelece o diálogo e a compreensão entre os muito diferentes. Perante este Ente sagrado, é imperativo agradecer as recompensas alcançadas com o trabalho, fator expressivo e constitutivo do ser humano (MASSIMI, 2002), em uma totalidade significativa na qual a igualdade, a fraternidade e a cooperação são concretizadas no ato de partilhar o alimento, fruto do trabalho.

Sobretudo, e nisto reside meu interesse particular, é no Jubileu Perpétuo do Divino que o Congado, que se mantém com alguma força e luta para não desaparecer entre a nova geração, encontra uma das principais “janelas” para sua difusão. Neste sentido, a pluralidade é o reconhecimento pacífico das diferenças e aposta na participação: “[...] dinâmica da integração de realidades múltiplas e às vezes contrastantes” (MASSIMI, 2002, p. 55).

Mas, sabemos que uma janela determina o modo como o mundo exterior se apresenta em seu enquadre. Ao longo da história, a participação na festa e seu modelo progressista de integração do corpo social, pressupõem a evolução e o aperfeiçoamento da “criatura humana”. Esta exigência está plenamente articulada ao ideal iluminista do discurso civilizador, que opõe barbárie, e designa o bárbaro a civilizar (CAMPOS, 1998), antinomia que expressa “[...] um modo de conceber o projeto social e neste âmbito o trabalho, em função de um abstrato conceito de civilização que elimina a pluralidade dos sujeitos reais e encobre o exercício do poder de alguns [...]” (MASSIMI, 2002, p. 52).

Portanto, a participação na Festa do Divino é também uma participação negociada, empreendida em nome deste projeto de integração, o que nos permite vislumbrar a emergência de conflitos protagonizados por diversos atores sociais: a primeira proibição à festa foi o destaque à participação das mulheres suprimindo-se a figura da Imperatriz (SPALDING, 1955); a estratificação social hierarquizada em lugares distintos na assistência das cavalcadas, o povo sob as arquibancadas da aristocracia e burguesia locais; o destaque controverso a figuras polêmicas, como Luciano Bonaparte, porta-bandeira da procissão do Imperador que oprimia negros e negras submetidos escravos com selvageria (HENRIQUES, 1998); a supremacia dos valores da classe de comerciantes na organização do ritual (CAMPOS, 1998; HENRIQUES, 1998); as disputas entre paróquias (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004); a dicotomização sagrado-profano, opondo os ideais religiosos e civis de aperfeiçoamento e os interesses “profanos” dos banqueiros de jogos e promotores de bailes públicos... (HENRIQUES, 1998; PASSARELLI, 2004).

Neste sentido, retomo algumas questões que deram ensejo a este projeto. Seria, enfim, pertinente afirmar que a passagem dos Congados pela Festa do Divino, de modo mais específico, pela nave da igreja no domingo de Pentecostes é uma “passagem vigiada?”. A

expressiva participação dos Congados na festa implica o reconhecimento efetivo desta prática religiosa no seio da Igreja?

Procurei demonstrar que, na diáspora, as Irmandades Religiosas Leigas de Negros, ao mesmo tempo em que acomodaram as crenças africanas sob o poderoso manto da Igreja, possibilitaram a persistência e a recriação de costumes sociais, políticos e devocionais dos negros; a africanidade resgatada pela vivência do catolicismo. Assim, neste momento do trabalho, a “ordem dos fatores” catolicismo negro<sup>27</sup> ou negros católicos, pergunta de Silva (1999), “não altera o produto”. Minha argumentação assume como fundamento o reconhecimento de uma relação histórica e legítima entre eles, antes que os fundamentos essenciais.

Comparecer à festa enquanto folclore, parece relegar justamente esta relação a um tempo mítico. Produz-se um apagamento histórico, cujas conseqüências incidem sobre as possibilidades de reconhecimento da legitimidade de um movimento católico negro, de negros católicos, resistente e criativo. Mas não ingênuo, pois que trabalha continuamente ao longo de séculos, pelo “retorno” desta história constitutiva: a coroação de um rei, Congo, cristão, produtor de uma identidade coletiva negra.

Assim, e acompanho Paiva (2003) nesta afirmação, para que seja possível a produção de novas identidades coletivas é importante que estas identidades sejam construídas em um processo dialógico, para que sejam reconhecidas enquanto tais. E, este movimento, apenas é possível em um contexto universalista democrático, que paradoxalmente possibilita a abertura às diferenças.

Frente à irredutibilidade de ambas as dimensões da pluralidade, a integração e o antagonismo, a Festa do Divino em São João del-Rei, com todas as contradições que comporta, à medida em que a solidariedade, a cooperação e a igualdade são ideais a perseguir, é uma importante arena para que sejam possíveis tanto o surgimento de conflitos, quanto as negociações e estratégias de enfrentamento coletivas.

---

<sup>27</sup> Segundo Silva (1999), o Congado, enquanto “catolicismo negro” é um termo proposto por Roger Bastide (1971).

De que modo, nos dias atuais, elabora-se no interior do Congado esta identidade negra, em meio a tantos matizes, a sua “[...] condição social, de pobres, havendo crescente participação de pessoas mestiças e brancas [...]”, a incorporação de “[...] novos significados [...]” (SOUZA, 2001, p. 209) a formas tradicionais?

O próximo capítulo tem por objetivo, com base nos pressupostos da Psicologia Social crítica de orientação materialista e dialética, conceituar e articular as categorias psicossociais Identidade, Participação e Memória, a partir das proposições de três importantes autores, Sílvia Lane (1984), Martín-Baró (1989) e Ecléa Bosi (2004; 2006).

Ecléa Bosi<sup>28</sup>, professora de Psicologia Social da Universidade de São Paulo, é referência notável no campo dos estudos sobre a memória coletiva. Em “Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos” traz uma importante leitura do conceito de “quadros sociais da memória” do psicólogo social francês Maurice Halbwachs, algumas das quais retomadas no texto “Tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social”. Buscarei articular algumas considerações desta autora às propostas de Sílvia Lane e Martín-Baró sobre a identidade, a produção/atividade e o poder no contexto do processo grupal.

Sílvia Tatiana Maurer Lane (1933-2006) nascida em São Paulo, trabalhou ativamente pela consolidação da Psicologia Social no Brasil sendo responsável, inclusive, pela proposta de criação da Associação Brasileira de Psicologia Social, a ABRAPSO, em 1980. Preocupada com a produção de uma “[...] Psicologia emancipadora e comprometida com a qualidade de vida do ser humano” (VIEIRA-SILVA, 2006, p.2), com a transformação das condições adversas vividas pela sociedade brasileira e latino-americana, sobretudo a realidade psicossocial das classes de baixa renda, propôs uma perspectiva teórica que se tornou conhecida e respeitada nacional e internacionalmente. A Psicologia crítica sócio-histórica, que considera a dialética sócio-cultural como constitutiva do ser humano, enfatizando a força transformadora e criadora da consciência, uma ética do conhecimento (CAMPOS; GUEDES; 2006; VIEIRA-SILVA, 2006). No decorrer de suas experiências de ensino, atividades de

---

<sup>28</sup> Cabe mencionar outras importantes publicações desta autora: BOSI, E. (2007). *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis: Vozes. BOSI, E. (1996). (org). *Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. São Paulo: Paz e Terra.

pesquisa e extensão, Sílvia Lane (1984) formulou a concepção de processo grupal, instituindo a possibilidade de um deslocamento fundamental na abordagem psicológica aos grupos humanos. Neste sentido, o grupo é “[...] condição necessária para conhecer as determinações sociais que agem sobre o indivíduo, bem como a sua ação como sujeito histórico, partindo do pressuposto que toda ação transformadora da sociedade só pode ocorrer quando indivíduos se agrupam” (LANE, 1984, p.78). Segundo Campos & Guedes (2006, p. 158), a proposta de Lane “[...] De inspiração marxiana, e de mãos dadas com a Psicologia da Libertação de Martín-Baró, (...) baseia-se na indissociabilidade entre a teoria, a metodologia e a prática transformadora”. Martins (2007, p. 79) também afirma que “[...] A partir da publicação do livro *Sistema, grupo y poder* de Martín-Baró (1989), seu companheiro de luta na construção de uma Psicologia Social Crítica e por uma sociedade justa, Lane incorpora em seus estudos e práticas as reflexões desse autor, principalmente as discussões sobre poder”. Reciprocidade exemplificada pela referência de Martín-Baró à concepção de Lane acerca da vivência subjetiva e da realidade objetiva como níveis diferenciados, mas intrinsecamente relacionados da existência social.

Ignacio Martín-Baró (1942-1989) viveu em El Salvador, foi jesuíta, teólogo e psicólogo social, assassinado em 16 de novembro de 1989 pelo grupo de elite do exército salvadorenho. Comprometido politicamente com a população mais pobre, atuou e publicou vários trabalhos sobre o povo latino-americano em que se reconhece lado a lado à proposta da psicologia da libertação, uma ética da libertação (ORTEGA, 2004; MARTINS, 2003). Importa compreender os processos práticos de conversão do sofrimento padecido como algo pessoal em algo coletivo, socialmente compartilhado, com vistas à sua resolução desde um papel ativo (ORTEGA, 2004). Martín-Baró (1989), a partir de uma análise crítica sobre as teorias grupais, considera que, tal como tomada pelas ciências humanas, a questão da realidade dos grupos pode ser expressa de modo paradigmático pelas teorias de espaço topológico e sistema de forças de Kurt Lewin e a teoria psicanalítica sobre as origens do social, os fundamentos do eu e do comportamento das massas de Sigmund Freud. Na tipologia durkheimiana, a proposta de Lewin, ao acentuar a questão dos vínculos, da dependência funcional dos membros do grupo entre si, corresponde ao modelo de solidariedade orgânica. Freud, ao enfatizar o caráter comum entre os membros que compartilham os mesmos objetivos, é modelo de solidariedade mecânica. Martín-Baró (1989, p. 203) considera que apesar do valor inerente ao posicionamento destes autores diante do problema do dinamismo grupal, que em Lewin surge

da evolução e das trocas nos sistemas de forças no interior do grupo e para Freud deve seu fundamento à questão das identificações individuais e coletivas que se assentam sobre uma constante atualização do conflito edípico, interdito fundante da cultura, devendo ser buscado *“en las raíces mismas que llevan a los individuos a identificarse con el jefe del grupo, estableciendo así una relación de ambivalencia, de amor y odio, de cuyo carácter rara vez se es consciente”* não é plenamente resolvida por estes autores devido à: a) a parcialidade dos paradigmas predominantes, ou seja, o perigo reducionista de considerar que os macro-grupos não são mais que a reprodução em maior escala dos pequenos grupos; b) a perspectiva individualista; c) o a-historicismo: *“[...] Esto ideologiza el mismo quehacer de la psicossociología, volviéndola instrumento al servicio de los intereses sociales dominantes”* (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 205). Assim, Martín-Baró (1989) nos conduz ao exame dos fenômenos grupais no interior da história de uma forma dialética. O referente básico da análise psicossocial *“[...] no está en la materialidad de las acciones en si, sino en su incardinación en procesos e intereses sociales más amplios”* (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 205). Portanto, deve: 1) considerar que o grupo é um lugar privilegiado onde o pessoal conflui com o social e o social se individualiza; 2) incluir os pequenos e os grandes grupos; 3) remeter o grupo a sua circunstância concreta e ao processo social que o tem configurado. Martín-Baró (1989) considera que, a identidade, o poder e a significação social da atividade do grupo configuram uma tríade analítica do processo grupal, empiricamente observável.

#### 4 IDENTIDADE, PARTICIPAÇÃO E MEMÓRIA

O viés implícito da pergunta pela existência de uma “identidade negra”, radicada nas práticas e nos discursos dos congadeiros é a possibilidade de localização subjetiva da transmissão de um saber sobre a etnicidade; de um conhecimento instrumental e afetivo para a continuidade da tradição do Congado. Esta memória coletiva (HALBWACHS, 2006) atestaria a sobrevivência, ainda que re-significada no catolicismo devocional, de elementos da pertença étnica mesmo no mundo moderno, em que a forma fundante da etnicidade é um mito, nos termos de Stuart Hall (2006).

Assegurada a lembrança da “mãe África”, portanto a peculiaridade, diferença e fundamento, da experiência compartilhada, a ancoragem simbólica atual destas representações seria a condição de existência de uma consciência negra que justifica, produz, ou mantém a adesão diuturna ao lamento que resiste.

A identidade negra, e uma consciência negra, são indicadas por Silva (1999, p. 157) no contexto ritual do Congado mineiro em que os elementos para uma “identidade negra *positiva*”, a saber, “uma afirmação autêntica, inspirada em um sentimento de orgulho próprio e elevada auto-estima étnica”, não é orientada pela escolha racional, mas se configura na socialização das vivências que propiciam, pelo sincretismo, a articulação das diferenças e das diversidades culturais e étnicas. No Congado, diferentemente do que experimenta na sociedade envolvente:

[...] o negro pode sentir-se como um ‘igual’, sendo reconhecido, e se reconhecendo, como alguém de valor e que tem importância como ‘pessoa’. [...] a cada toque do tambor e compasso da dança, reatando os laços com as suas origens e (re)construindo com harmonia e singularidade, nos interstícios da sociedade brasileira, a sua própria identidade pessoal e étnica (SILVA, 1999, p.157).

A invenção social destes espaços criativos, a participação ativa dos negros na criação de uma cultura e vazão de suas tradições é afirmada por diversos autores (BOSCHI, 1986; EUGÊNIO 2002; SANSONE, 2000; SANTOS; MAFHOUD, 2002; SILVA, 1999; ORTIZ, 1991), sem

perder de vista que, o Congado e as Irmandades de Negros, por exemplo, não são instituições, ou forças instituintes a parte a sociedade abrangente, em verdade sua condição de existência e possibilidade de compreensão deve abarcar a conformidade com os valores legítimos de uma sociedade global (ORTIZ, 1991; SANSONE, 2000), produto significativo da atividade social de homens determinados, cujas condições históricas de produção, reprodução e transformação devem ser desvendadas (ARANTES, 1988; ORTIZ, 1991; REY, 1999).

A relação que orientou a pergunta inicial foi pensada no contexto da sociedade brasileira, que escamoteia e transfigura o preconceito e a discriminação racial (ROLLAND, 2005) que se não aparecem como tais, contribuem para a manutenção da opressão, e surgem nos conflitos de interesses que envolvem, por exemplo, a formulação de políticas anti-racistas (TELLES; BAILLEY, 2002).

No estado de Minas Gerais, o Congado enquanto um dos traços mais marcantes da cultura e religiosidade afro-brasileira, espaço de “resistência negra” é descrito por Silva (1999), Fernandes (2003) e Santos & Mahfoud (2002): os sujeitos congadeiros percebem seu ritual também como forma de organização; de reivindicação do negro por seus direitos e respeito. Segundos estes autores, o Congado mineiro é definido pelos congadeiros como Festa religiosa; Festa de muita religiosidade; Festa de devoção à Nossa Senhora do Rosário; Festa de devoção e fé. As festas traduzem, desde sempre, as expectativas populares, vindo a constituir inclusive um “modelo de” e “para” a ação popular e de organização coletiva.

Entretanto, estes dispositivos ou categorias analíticas, a saber, memória coletiva, identidade, e consciência, por conseguinte a identidade negra e a consciência negra têm sido problematizadas por autores de diversas áreas das ciências humanas, de variadas correntes antropológicas, sociológicas e da psicologia.

Sá (2005, p. 65) argumenta que apesar da dispersão disciplinar, temática, teórica e metodológica dos estudos no campo da memória social “alguma unidade básica e genérica pode ser nele encontrada”, a saber, a proposição comum de que a memória é uma construção, uma “construção social da realidade”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. BERGER, P.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes. 1996.

Na leitura de Schmidt & Mahfoud (1993, p. 291), o conceito de “memória coletiva” de Halbwachs pode ser definido como o “[...] trabalho que um determinado grupo social realiza, articulando e localizando as lembranças em quadros sociais comuns”. O sentimento de pertença do sujeito ao grupo desempenha um papel fundamental na construção da memória cujos conteúdos são articulados individualmente pelo sujeito “[...] que se lembra e se esquece”.

Apego afetivo e desapego, logo, a lembrança e o esquecimento, são frutos de um processo coletivo, inseridos num contexto social específico, de interação e comunicação. Isto nos permite entrever como “[...] determinações socioculturais operam na construção da memória, através da modelação de interesses, afetos e sentimentos em um dado conjunto social” (SÁ, 2005, p. 69).

Desse modo, o trabalho de memória; trabalho de reconhecimento, “[...] sentimento do já visto” (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 292), e reconstrução, atualização dos quadros sociais nos quais as lembranças podem permanecer e articular-se entre si, é caracterizado por seu dinamismo: “Na memória coletiva o passado é permanentemente reconstruído e vivificado enquanto é ressignificado” (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p. 292).

Neste ínterim, tomemos em primeiro lugar a clivagem entre memória oficial e dominada, descrita por Michael Pollak (1989, p. 5), “[...] que não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais freqüência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante”. Para este autor, deve-se atentar aos conflitos e competições entre “memórias concorrentes” e investigar o trabalho subversivo daquelas “[...] memórias subterrâneas, proibidas e clandestinas que jamais puderam se exprimir publicamente” (POLLAK, 1989, p. 5).

A proposta de Pollack não pressupõe, contudo, o encontro “da” verdade legítima sobre o passado. Sá (2005, p. 68) indica que memória e pensamento social contemporâneo “[...] estão intrinsecamente associados e são praticamente indistinguíveis”. Como enfatizam Schmidt & Mahfoud (1993, p. 293):

A memória coletiva pode, por vezes, se enfrentar de modo contundente com a racionalidade da história feita pelos historiadores. Em outros momentos, pode ser complementar à memória histórica. E, em outros, ainda, servir como limite ao caráter lógico e ideológico da história. Nem a memória coletiva nem a memória histórica podem, contudo, legitimamente, reivindicar para si, a verdade sobre o passado.

No contexto ritual do Congado esta tensão entre “memórias concorrentes” é evidenciada, por exemplo, na relação com a Umbanda. Se os cantos de Umbanda<sup>30</sup> ou Candomblé integram os ritos preparatórios<sup>31</sup> que antecedem os dias de festa, para a preparação espiritual e performática dos dançantes, pontos de Umbanda não são “tirados” nos cortejos públicos, apenas em raríssimas ocasiões, principalmente quando há peleja entre grupos que se debatem nas “trocas de demanda”; pretos velhos e caboclos estão presentes e participam com o grupo; pede-se licença a Exu para atravessar a encruzilhada conforme observado no trabalho de Silva (1999), há certa clivagem entre as práticas e os discursos dos congadeiros com relação a Umbanda, o mais das vezes subsumida, negada, *tabu* ou, considerada anátema.

Esta última posição é explicitada pela comunidade contagense dos Arturos, estudada por Fernandes (2003, p. 76), e arriscaríamos dizer uma proteção e um recurso de poder, pois a “pureza” está assegurada pela tradição geracional, que preserva as origens e a continuidade da tradição sem que ocorram misturas “nefastas” com práticas espíritas:

Rosário tem mil, mas tradição e saber o mandamento do Congado ninguém sabe, não tem origem. Os Arturos é de pai para filho e não perdeu a origem. Os outros misturam com sessão espírita. [...] Tem gente que destrói o Congado e a cultura negra.

A tensão com a Umbanda é entendida por Silva (1999, p. 159) em relação a estigmas e estereótipos que associam, ou definem o Congado a categorias como “macumbaria”, “feitiçaria”, “coisa de preto”. Por esta razão a Sra. Marlene de Santa Cruz de Minas considera que as pessoas hoje têm vergonha de deus? Silva (1999, p. 159) deixa em aberto à reflexão

<sup>30</sup> Ampla e instigante discussão sobre o *espiritismo de Umbanda* é efetuada por Renato Ortiz, (1991) no livro “A morte branca do feiticeiro negro”. O processo de aceitação da religião Umbanda foi possibilitado, em parte, pela transformação da crítica que lhe era endereçada pela sociedade global em fator dinâmico para sua integração social. Um dos elementos que conferiu a Umbanda legitimação, foi a dominação de uma parte do mercado concorrencial religioso, de maneira que, considerada a princípio pela Igreja Católica prática herética, progressivamente a Igreja passa a considerar a Umbanda oportunidade de evangelização: “a religião católica é a maior fornecedora de clientes para o culto umbandista, por conversão ou dupla religiosidade. Isto coloca um problema de estratégia de mercado da Igreja” (ORTIZ, 1991, p.64).

<sup>31</sup> Utilizados por Silva (1999) na acepção de Marcel Mauss.

sobre “[...] em que medida estas podem ou não estar associadas a estereótipos, a formas de representações negativas construídas historicamente contra a população negra, no contexto da sociedade brasileira”. Tensão recrudescida quando entram em jogo as posições entre grupos, de Congado.

Entretanto, esta discussão encontra limites e dificuldades nos conceitos de memória coletiva e de quadros sociais da memória, de Maurice Halbwachs (2006). Sá (2005, p. 76) considera que Halbwachs caracterizou a memória como uma propriedade do grupo, o que lhe permitiu “[...] explicar a formação, a manutenção e o eventual desaparecimento de memórias coletivas e pessoais [...]”. Ao mesmo tempo, na atualidade, importantes transformações da sociedade, entre outras, a ampliação do alcance dos meios de comunicação de massa, a substituição do face-a-face pela internet, deixam pouca margem à elaboração propriamente coletiva, “[...] tomando o lugar da comunicação e da negociação intragrupal” (SÁ, 2005, p. 76).

A dificuldade de “[...] delimitação da instância grupal” (SÁ, 2005, p. 66) requer a extensão da noção de grupo para além das fronteiras territoriais. Por isto, o termo memória coletiva:

[...] tem sido substituído com frequência pelo genérico *memória social*, que dá conta dos *quadros sociais* que condicionam a memória, sem situá-la obrigatoriamente em um dado grupo, cujos limites – geográficos e temporais, dentre outros – teriam que ser especificados, caso se adotasse a noção em sentido estrito” (SÁ, 2005, p. 76).

Assim, ao mesmo tempo em que os quadros sociais da memória (linguagem, escrita, calendários...) do grupo são, por definição, a ela própria exteriores, o que reafirma o impacto inegável de fenômenos como o alcance e proliferação dos meios de comunicação de massa, as novas combinações de espaço-tempo decorrentes da globalização que tem promovido o deslocamento das identidades culturais nacionais no fim de século XX, ou seja, movimentos de desintegração, reforçamento e produção do novo, os híbridos culturais (HALL, 2006), exigindo a diluição de fronteiras territoriais enquanto zonas limites pelas quais os sujeitos se deslocam, parece que ainda assim é importante perceber o que o movimento destes sujeitos desvela na atualidade, ao transpassar estes “limites”, ao migrar entre estes “domínios”, efeitos subjetivos, coletivos e individuais são produzidos. Peter Berger *et al.* (1979) descreve um

mundo cada vez “mais pluralizado”, e o esforço de trabalho que é exigido ao sujeito para articular, em seu projeto vital, os desafios e as novidades do percurso.

Neste sentido, considero que a pouca margem à elaboração coletiva deve ser pensada conquanto há avanços tecnológicos, novos elementos que: 1) constituem as elaborações coletivas; 2) não substituem as elaborações coletivas; 3) podem estar integrados como motivação, subsídio ou/e instrumento da participação efetiva dos sujeitos em grupos, em que se faça, ou não, a presença física.

Sansone (2000, p. 89) discute o consumo, a mercantilização, a globalização e a criação de culturas negras no Brasil, evidenciando que, simultaneamente, produz-se uma simbiose e uma reafirmação das diferenças étnicas:

Comercializando certas características dessa cultura, a globalização ao mesmo tempo as dissemina pelo mundo. Esse processo leva a um grau maior de interdependência com áreas da cultura urbana "branca" e a uma internacionalização subsequente do banco de símbolos nos quais as culturas negras podem buscar inspiração. Talvez essa interação com a "cultura branca" e com o lazer e o prazer dos brancos, que às vezes toma a forma de uma simbiose, diferencie as culturas negras da maioria das outras culturas étnicas no mundo ocidental.

Deste modo, para Sansone (2000) a constante produção e transformação da sociedade evidenciam que a tradição está sempre sendo feita, e parece que os pequenos grupos, em sua relação com a sociedade envolvente, *locus* de construção da subjetividade, de referência e pertencimento, ainda podem ser considerados base para análise de fenômenos sociais.

A condição para o sujeito é a sua historicidade, sobre a qual não pode dispor livremente. Isto significa que o sujeito não é fundamento de si, que não podemos compreender nossa condição de sujeito inteiramente a partir de nós mesmos. Segundo Oliveira<sup>32</sup> (2005), a subjetividade deve ser pensada epistemológica e ontologicamente finita por não ser fundamento de si mesma.

---

<sup>32</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Subjetividade e totalidade: um confronto com as antropologias contemporâneas*. Conferência proferida no Congresso Internacional “Pessoa e Sociedade”, Universidade Católica de Portugal, Braga (Portugal), em 19 nov. 2005. 21 f. Não publicado.

A historicidade constitutiva do sujeito é, por sua vez, o compartilhar de uma ordem simbólica, da articulação dos signos que institucionaliza regras, normas e valores constantemente reiterados, modificados e atualizados. Dessa forma, a dimensão processual da comunicação deve ser pensada em contextos sócio-históricos específicos (MAHFOUD, 2003).

Contudo, a antecipação de uma identidade, positiva ou “deteriorada”<sup>33</sup>, polarizada, parece incorrer no risco que Chantal Mouffe (1999a, 1999b) chama atenção; a exclusão prévia de demandas futuras de reconhecimento e legitimação, pois a pluralidade foi previamente instituída por identidades essenciais, não como horizonte em permanente devir, um movimento permanente de forças instituintes. De certa forma, esta atitude de busca pelo essencial de uma identidade negra, e positiva, e sua articulação com os elementos do catolicismo popular cujo *status* subentendido em nossa pergunta é o de conferir legitimidade social<sup>34</sup> ao ritual do Congado, conduziu o questionamento inicial da pesquisa.

No presente estudo, o risco suposto por Mouffe (1999a, 1999b) parece ser justamente o de naturalizar a relação de pertença. Assim, o sentido da participação do sujeito no Congado tornar-se-ia óbvio quando a cor da pele é negra. Silva (1999) propõe a possibilidade de construção de uma identidade que favorece a auto-estima, uma identidade positiva. Neste sentido, considero que a participação e o pertencimento podem ser considerados dispositivos analíticos para a produção de uma dimensão positiva de identificação, ou consciência do indivíduo, o ser negro, a negritude, em um espaço que se revela democrático.

Neste sentido, deve-se avaliar cuidadosamente as implicações da noção de democracia. Embora Silva (1999, p. 159) considere que o Congado, enquanto cultura de referência para a construção de uma identidade negra seja um espaço de democracia racial, aberto às diferenças, cabe observar que um dos capitães de Moçambique entrevistados em sua pesquisa considera que: “Os dançantes são os pretos e os brancos pobres [...]. O branco pobre é igual ao preto. Tudo a mesma coisa: branco pobre se considera preto (C., 35)”. Parece que estão aí evidenciadas algumas condições: em primeiro lugar, os brancos participam apenas enquanto dançantes e, aos dançantes, negros e brancos, não é delegado poder de decisão ou controle<sup>35</sup>;

<sup>33</sup> Silva (1999) usa esta expressão a partir do trabalho de Erving Goffman.

<sup>34</sup> Frente aos interesses políticos que estão em jogo nas disputas do mercado concorrencial religioso (BOURDIEU, 1974; ORTIZ, 1991).

<sup>35</sup> Laura Mello e Souza observa que nos dias atuais os cargos de Rei e Rainha, em geral, são

em segundo lugar, a constatação de que a pobreza é condição *sine qua non* se faz a participação dos brancos, ao menos no imaginário dos brancos que se pobres consideram-se negros. Se a democracia deve ser pensada enquanto projeto político em permanente devir (MOUFFE, 1999a, 1999b), mediante estas condições situar a democracia racial na base das relações sociais no contexto ritual do Congado a transmitir por sua prática concreta um ideal efetivamente compartilhado parece incoerente.

A explicitação do trabalho de enquadramento da memória efetuada por Pollack (1989) é importante auxílio ao deslocamento, ou aprofundamento da questão inicial à pergunta sobre a convergência ou divergência dos significados individuais e dos interesses coletivos e a emergência de novas demandas.

No pensamento de Pollack (1989, p. 9), a referência ao passado tem uma função; assegurar a coesão interna dos grupos e instituições que compõem a sociedade e “[...] definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis”. Mas esta referência ao passado não é arbitrária, há um imperativo de justificação, o qual é constantemente ameaçado pela iminência do que pode submergir vir a tona violentamente. Por isso, o trabalho de enquadramento é constantemente reinterpretado, bem como o ritual, conforme o pensamento de Balandier (1982).

Enriquez (1990), demonstra que no fundamento dos grupos e em sua coesão está a arbitrariedade e a diferença, bem como a eleição de um inimigo comum sobre o qual é projetada a violência interna que analisada conduziria à dissolução do grupo. Ao mesmo tempo em que a sociedade aceita confrontar-se com o processo histórico não deseja terminar este trabalho, é refratária ao esforço de busca da verdade. Por isso, o monopólio legítimo da violência pelo Estado, cada vez mais repressor, é para que os indivíduos possam efetivamente continuar a viver juntos: “Somente os vínculos afetivos e os processos civilizadores lutam verdadeiramente contra a guerra. Mas a forma como eles se instituem...” (ENRIQUEZ, 1990, p. 154)

Esta abordagem é criticada por Max Pagés (1976, p. 306) em seu livro “A vida afetiva dos grupos”: o nível existencial da relação é o primeiro, verdadeiramente genético da conduta, pois o presente não é consequência do passado: “O indivíduo, sem dúvida influenciado do seu

---

destinados aos negros.

passado não é prisioneiro dele. Pode-se, ao contrário, inverter a proposição: o passado vivido, tal como é mobilizado no presente, é uma criação do presente, constantemente modificado por ele”.

Desse modo, com o intuito de alcançar os saberes localizados<sup>36</sup>, parciais e contingentes, acompanharemos a provocação de Bourdieu (1974, p. 47) que aponta a necessidade de “[...] operar uma última *redução*, qual seja a das condições sociais que devem ser preenchidas para que seja possível esta experiência vivida”. Bourdieu enfatiza que a vivência só é possível em condições sociais específicas, que as condições sociais constituem marcas da experiência a ser pensada na sociedade de classes, a análise e compreensão da dimensão macrosociológica é condição para o entendimento da experiência vivida:

A memória oral é um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do cotidiano. Mas ela sempre corre o risco de cair numa “ideologização” da história do cotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história política hegemônica. [...]. A memória oral, longe da unilateralidade para a qual tendem certas instituições, faz intervir pontos de vista contraditórios, pelo menos distintos entre eles, e aí se encontra a sua maior riqueza. [...] Mas não vá alguém pensar que as testemunhas orais sejam sempre mais “autênticas” que a versão oficial. Muitas vezes são dominadas por um processo de estereotipia e se dobram à memória institucional. (BOSI, 2004, p. 15-17).

Na descrição das atividades de campo, na contextualização do ritual do Congado e da Festa do Divino, foram buscados subsídios que possibilitassem compreender, ainda que de forma parcial, esta dimensão mais ampla e dialética.

Procurei demonstrar que o conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (2006) resguarda a noção de totalidade ao postular, na dinâmica deste fenômeno social, a participação integrada, simultânea e não dicotomizada do indivíduo e do grupo.

Argumentei que avanços tecnológicos constituem; não substituem e podem ser percebidos enquanto disparadores, subsídios e/ou instrumentos da elaboração coletiva e participação efetiva dos sujeitos em grupos, em que se faça, ou não a presença física, de modo que os

---

<sup>36</sup> Inspiro-me no título do texto da feminista Donna Haraway. SABERES LOCALIZADOS: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*. (5) p. 07-41, 2002. Original inglês publicado em 1995.

pequenos grupos de pertencimento, adesão e identificação dos sujeitos, constituem um conjunto que não pode ser reduzido à soma de seus elementos constitutivos, em permanente relação com a sociedade englobante, constituindo fonte privilegiada de pesquisa já que oferecem, no enlace da cultura e do campo religioso, respostas às questões diversas que o homem tem, exigindo dos sujeitos um trabalho constante de articulação destas diversas respostas.

Também procurei acentuar o aspecto contingente, construtivo, constitutivo das práticas e discursos, individuais e coletivos, no interior da divisão do trabalho religioso, bem como a emergência de valores na experiência prática do sujeito que parecem não estar completamente subsumidos ao capital (LIMA, 2002), como a sua identificação a um complexo étnico. Deste modo, as questões que orientam este trabalho parecem situar-se em campo de tensão, a articulação indivíduo e sociedade.

Neste trabalho, vivência subjetiva e realidade objetiva são níveis diferenciados da existência social, reciprocamente engendrados e co-determinados. Este é o homem sócio-histórico, alienado das determinações concretas, em representações ideológicas constitutivas cuja ruptura possibilita a emergência da consciência histórica, ou seja, de uma ação social como práxis transformadora (LANE, 1984).

Homem inserido em processos grupais múltiplos, em seus atravessamentos institucionais. Desde seu nascimento, primariamente socializado, em termos ideais na família, onde fixa suas raízes nas histórias sobrevividas dos mais velhos e secundariamente socializado e determinado pelas experiências concretas no interior das relações de produção que paulatinamente trabalham pela incorporação de uma visão de mundo e pela cristalização de papéis nas relações sociais (BOSI, 2006; LANE, 1984): “E as pressões posteriores à infância? Pressões da informação, das contradições econômicas, da ausência de objetivos comunitários?” (BOSI, 2004, p. 120).

Na dialética homem-sociedade, os processos grupais são condição de superação da natureza biológica e “individualista”; condição para a agência e a transformação da sociedade; processo de confluência de demandas e interesses coletivos e união de várias pessoas que trabalham

para a concretização destes interesses e demandas em uma determinada circunstância histórica (LANE, 1984; MARTÍN-BARÓ, 1989).

Trabalho individual e coletivo ancorado na realidade objetiva, a partir de posições ocupadas pelos sujeitos nas relações objetivas de trabalho (BOSI, 2006). Sujeito inserido em classes sociais: a necessidade de sobrevivência, o trabalho e a transformação da natureza, a geração de outras necessidades que tornam as relações de produção cada vez mais complexas (LANE, 1984). Desenvolvimento da sociedade humana que ocorre a partir do trabalho vivo, o qual produz bens e, por conseguinte a acumulação de capital. Nas palavras de Sílvia Lane (1984, p. 82): “[...] e a necessidade do trabalho assalariado; em última análise, a formação de classes sociais. Logo, as relações de produção geram a estrutura da sociedade, inclusive as determinações sócio-culturais, que fazem a mediação entre o homem e o meio ambiente”.

Relações sociais vigentes em decorrência das relações de produção. Contradições que poderiam ser superadas em sua emergência e enfrentamento coletivo no processo grupal, processo impedido por meio de estratégias de delegação de poder, evitação e fuga de situações conflituosas (LANE, 1984). Lembranças e memórias constrangidas, em sua ancoragem no grupo, que reproduz ideologia, tanto em suas ações quanto em sua forma de organização, pela consagração de versões oficiais dos acontecimentos, ou pelo silêncio e esquecimento (LANE, 1984; BOSI, 2006). Nas palavras de Ecléa Bosi (2006, p. 82): “[...] Quantas relações humanas são pobres e banais porque deixamos que o outro se expresse de modo repetitivo e porque nos desviamos das áreas de atrito, dos pontos vitais, de tudo o que em nosso confronto pudesse causar o crescimento e a dor!”.

Homem inserido em processos grupais, constantes de reprodução das relações de dominação e de construção de possibilidades de agência e transformação. Em relações de poder: aquilo que emerge das diferenças na posse de recursos e estabelece uma dinâmica diferenciada no contexto das relações sociais mais amplas sensíveis ao aumento ou diminuição de recursos materiais, culturais e pessoais. Autonomia e dependência: posições relativas ao poder alcançado por um determinado grupo nas relações sociais com outros grupos (MARTÍN-BARÓ, 1989).

Grupos de pertença objetiva quer o sujeito tenha consciência deste fato ou não, diferentemente de um saber subjetivo que supõe que o sujeito tome a esse grupo como uma referência para sua própria identidade ou vida: consciência de pertença. Referência grupal que pode ter um caráter normativo ou instrumental, carga da qual o sujeito deseja libertar-se ou referência positiva. Consciência de pertença ao grupo diferente da identificação do sujeito com o grupo, que efetivamente assume seus objetivos, valores e normas como algo próprio, comprometendo-se com eles (MARTÍN-BARÓ, 1989). Momento em que o grupo *é suporte da memória se nos identificamos com ele e fazemos nosso seu passado*<sup>37</sup> (BOSI, 2006, p. 414).

Grupo: lugar privilegiado onde o pessoal conflui com o social e o social se individualiza. Viver no interior de um grupo: sofrer as vicissitudes da evolução de seus membros o que depende de sua interação. Participação efetiva em grupos: ação compartilhada com os demais. Os indivíduos se transformam e transformam o grupo, produzindo assim o próprio grupo (BOSI, 2006; LANE, 1984; MARTÍN-BARÓ, 1989): “[...] lastro comunitário de que nos servimos para constituir o que é mais individual. De uma vibração em uníssono com as idéias de um meio passamos a ter, por elaboração nossa, certos valores que derivaram naturalmente de uma *práxis* coletiva” (BOSI, 2006, p. 407). Assim, cada grupo constitui a realização “[...] *la configuración histórica de algún aspecto de las exigencias o potencialidades humanas*” (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 207).

*Práxis* coletiva que também representa em um dado contexto sócio-histórico aspirações individuais. Realidade total que supõe uma estrutura de vínculos e ações interpessoais que concretizam exigências ou interesses objetivos; estrutura social que existe e sobrevive ao produzir efeitos reais significativos na vida social (MARTÍN-BARÓ, 1989). Interesses pessoais e coletivos, dos quais o sujeito é agente e testemunha. Há fatos testemunhados por outros que repercutem profundamente em nós; há fatos que não alcançaram “[...] ressonância coletiva e se imprimiram apenas em nossa subjetividade” (BOSI, 2006, p. 408). Cada história de vida encontra-se condensada no processo grupal: “[...] presentifica-se pelas formas concretas através das quais ele age, se coloca, se posiciona, se aliena, se perde ou se recupera ao longo do processo” (LANE, 1984, p. 85).

---

<sup>37</sup> Grifo original do autor.

Mais importante do que as formas concretas das interações entre os membros, e destes membros com os membros de outros grupos, são os produtos resultantes destes contatos. Identificação e consciência de pertença dos membros ao grupo dependem essencialmente do que o grupo representa perante outros grupos. O grupo nem sempre responde aos interesses de seus membros, que podem ser conflitantes entre si. Que o grupo responda a interesses alheios aos de seus membros: alienação (MARTÍN-BARÓ, 1989). Representações ideológicas veiculadas pelas experiências concretas mediadas pela linguagem: “Pode-se recordar sem ter pertencido a um grupo que sustente nossa memória?” (BOSI, 2006, p. 406).

É o sujeito que recorda. Nas palavras de Marilena Chauí, em *Os trabalhos da Memória* que apresenta o texto de Ecléa Bosi (2006, p. 31):

[...] o modo de lembrar é individual tanto quanto social: o grupo transmite, retém e reforça as lembranças, mas o recordador, ao trabalhá-las, vai paulatinamente individualizando a memória comunitária e, no que lembra e no como lembra, faz com que fique o que signifique. O tempo da memória é social, não só porque é o calendário do trabalho e da festa, do evento político e do fato insólito, mas também porque repercute no modo de lembrar.

Passado “qualitativamente trabalhado pelo sujeito” (BOSI, 2006, p. 68) que se lembra. Memória pessoal, também social, familiar e grupal, deste homem determinado por crenças e valores que mantêm a diferenciação social, a qual está fundamentada na distribuição social do conhecimento e na divisão social do trabalho. Objetividade produzida e construída pelo próprio homem que age, percebe, pensa, fala, refaz, reconstrói e repensa, “[...] com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho” (BOSI, 2006, p. 55) Assim, é que a memória oral “[...] também tem seus desvios, seus preconceitos, sua inautenticidade” (BOSI, 2004, p. 18):

[...] as determinações desse contexto, que atuando como mediações, foram internalizadas pelo ser humano. O indivíduo, na sua relação com o ambiente social, interioriza o mundo como realidade concreta, subjetiva, na medida em que é pertinente ao indivíduo em questão, e que por sua vez se exterioriza em seus comportamentos. Esta interiorização – exteriorização obedece a uma dialética em que a percepção do mundo se faz de acordo com o que já foi interiorizado, e a exteriorização do sujeito no mundo se faz conforme sua percepção das coisas existentes (LANE, 1984, p. 82-83).

Interioridade e exterioridade – dimensões em relação dialética em detrimento de justaposição – o individual e o coletivo, o público e o privado, “[...] a negação da interdependência entre si mesmo e o outro” (LANE, 1984, p. 86): “[...] já no interior da lembrança, no cerne da imagem evocada, trabalham *noções*<sup>38</sup> gerais, veiculadas pela linguagem, logo de filiação institucional. É graças ao caráter objetivo, transubjetivo dessas noções gerais que as imagens resistem e se transformam em lembranças” (BOSI, 2006, p. 59). Por isto, perseguir a realidade histórica e interpessoal das instituições sociais:

[...] Halbwachs não vai estudar a memória, como tal, mas os “quadros sociais da memória”. Nessa linha de pesquisa, as relações a serem determinadas já não ficarão adstritas ao mundo da pessoa (relações entre o corpo e o espírito, por exemplo) (...). A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão, enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo. Dando relevo às *instituições* formadoras do sujeito (...) o que o sociólogo realça é a iniciativa que a vida atual do sujeito toma ao desencadear o curso da memória” (BOSI, 2006, p. 54).

Ato de lembrar, suportado por este “*Estofa social da memória*” (BOSI, 2006, p. 43) e pelos afetos, “[...] o relevo (existencial e social) do fato recordado para o sujeito que recorda” que encontra sob a forma narrativa posição importante: “O narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam”. (BOSI, 2006p. 85). Mas, “[...] a nitidez da memória não deva ser avaliada isoladamente, mas posta em relação com toda a experiência social do grupo” (BOSI, 2006, p. 65). “Do vínculo com o passado se extrai a força para formação de identidade”. (BOSI, 2004, p. 16).

Alteridade e diferença, a peculiaridade de um grupo perante outros grupos, o caráter de sua totalidade é a pergunta sobre a identidade grupal. Identidade que condiciona e transcende a identidade de cada um de seus membros. Tanto mais clara será a identidade de um grupo quanto maior for sua vinculação aos interesses de uma classe social, e mais profundo seu enraizamento. Ou seja, que esta ação produza efeitos reais na vida social afirmando a identidade do grupo que a veicula, canalizando a satisfação dos interesses que este grupo representa (MARTÍN-BARÓ, 1989): “Não esqueçamos que a memória parte do presente, de um presente ávido pelo passado” (BOSI, 2004, p. 20)

---

<sup>38</sup> Grifo original do autor.

Identidade que é sempre coletiva: os suportes da memória são veiculados pela linguagem, e a linguagem é social. Processo histórico das instituições, a linguagem traz em seu bojo representações ideológicas. O que o sujeito se lembra, recorda com o apoio de outros sujeitos, o que o sujeito se esquece, está silenciado no contexto social mais amplo. Mas o “relevo (existencial e social) do lembrado” é produto dos afetos, do trabalho de refacção do sujeito recordador: “[...] Por muito que deva à memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum” (BOSI, 2006, p. 411).

Os parâmetros objetivos para a análise e compreensão dos fenômenos grupais são: 1) a identidade do grupo – o que o constitui enquanto alteridade frente a outros grupos. A identidade grupal pode ser empiricamente operacionalizada observando-se: a) sua formalização organizativa – estrutura interna, regras, normas e critérios, implícitos e/ou explícitos, que codificam as condições de pertença e de exclusão, as ações e atributos de seus membros; b) suas relações com outros grupos, pois a existência objetiva do grupo não é fator causal de uma consciência que ‘ajuste’ sua identidade e sua ação aos interesses sociais da classe social a que historicamente corresponde; c) a consciência de pertença dos membros ao grupo – a consciência que os membros têm do grupo e o que o grupo representa para eles, representação indissociável da interação intergrupar, ou seja, o lugar que outros grupos outorgam a este grupo; 2) o poder de que dispõe o grupo em suas relações com os demais grupos – que não é um dado abstrato, mas uma realidade concreta; 3) a significação social do que produz esta atividade grupal (MARTÍN-BARÓ, 1989).

Em primeiro lugar, a formalização organizativa do grupo é evidenciada por meio de: a) determinação das condições de pertença ao grupo (formais ou informais, rígidas ou flexíveis, estáveis ou passageiras) bem como de exclusão; b) definição de suas partes e regulação das relações entre elas, em que medida o grupo tem divididas as funções, sistematizadas as tarefas, distribuídos os cargos e atribuições (implícita ou explícita) em acordo ou dissonância com as regras escritas; c) o nome do grupo, verdadeiro selo que testemunha a realidade grupal, o cartão de visita que credita ao grupo como tal ante a consciência coletiva e o contrapõe frente a outras entidades grupais (MARTÍN-BARÓ, 1989).

Em segundo lugar, o grupo surge na dialética intergrupar que se produz historicamente em cada sociedade. As relações de um grupo com outros grupos são processos históricos concretos através dos quais se configura e se mantém a identidade de cada grupo humano. Estes vínculos podem ser formais ou informais, negativos e positivos, de cooperação ou rivalidade, dominação, resistência ou submetimento. Sobretudo, a característica mais definitiva da identidade objetiva de um grupo provém de sua conexão, explícita ou implícita com as exigências, necessidades e interesses de uma classe social aos quais dá mediação concreta em uma determinada situação e circunstância histórica. Por isso, há grupos com uma identidade contraditória, ou seja, formados por membros de uma classe social que canalizam contra si mesmos os interesses das classes opostas (MARTÍN-BARÓ, 1989).

Em terceiro lugar, a consciência de pertença do sujeito ao grupo. Neste sentido, a consciência de pertença do sujeito ao grupo também é diferente da pertença objetiva, um fato observável:

*Esta distinción es crucial respecto a la pertenencia de alguien a una determinada clase social, hecho objetivo que no arrastra necesariamente la conciencia de esa pertenencia (...). Pertenecer a un país, a una raza, a una familia, a una clase social, no es algo que, en principio, quede al arbitrio de la conciencia, al conocimiento e incluso a la volición de cada individuo; es algo determinado objetivamente, aunque de ello no se tenga ni se quiera tener conocimiento". (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 13).*

O poder não é objeto ou coisa quantitativamente mensurável, tampouco é um dado abstrato, aparece de forma concreta:

*[...] la superioridad en las relaciones sociales se basa en los recursos disponibles, la diversidad e importancia de los recursos que tenga cada grupo irán emparejados con su poder real. (...) Por supuesto, los grupos más poderosos serán aquellos que dispongan de todo tipo de recursos: materiales, culturales y personales. Pero es evidente que, en la dialéctica social, el tipo de recursos puede establecer diferenciales a favor de grupos minoritarios. (...) Por ello, no se puede decir que exista una equiparabilidad de recursos sino que unos recursos posibilitan en forma más universal que otros el poder de aquellos grupos que los controlan (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 216).*

O contraponto à superioridade e maior poder é a carência de recursos que implica maior dificuldade quanto à imposição e alcance de objetivos no âmbito da sociedade: “[...] *tenderá a*

*cerrarse en sí mismo y a concentrarse en una dinámica casi puramente intragrupal*” (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 216).

Identidade, poder e atividade são os três parâmetros essenciais para a definição da natureza de um determinado grupo, que surge quando há confluência de interesses e várias pessoas unem-se para concretizá-los em uma circunstância histórica. A consciência desta exigência possibilita a cristalização grupal, tanto se corresponde aos interesses reais dos indivíduos ou a uma falsa consciência induzida por um estado de alienação social, pois o grupo “[...] *es la movilización de una conciencia colectiva que refleja, fidedigna o destorcidamente, la demanda de unos intereses personales y/o colectivos*” (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 219).

Enquanto o surgimento dos grupos depende, em alguma medida da consciência social, sua sobrevivência está diretamente relacionada ao poder que obtenha nas relações com outros grupos, e este poder deve plasmar-se em uma estrutura organizativa que possibilite a satisfação sistemática dos seus interesses por meio de uma atividade efetiva e concreta na sociedade:

*Por ello, la desintegración o desaparición de un grupo estará vinculada a la pérdida de su significación social, ya sea que su identidad se desconecte de sus raíces (ya no responde a los intereses que canalizaba), ya sea que malogre o le sean arrebatados los recursos en que fundaba su poder, ya sea que se muestra incapaz de realizar acciones eficaces frente a otros grupos o respecto a las aspiraciones y necesidades de sus propios miembros* (MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 219-220)

## 5 OBJETIVOS

### 5.1 *Objetivo geral*

Este trabalho visa identificar, através do estudo das narrativas de congadeiros da cidade de São João del-Rei (MG) o processo coletivo presente nas trajetórias individuais, com vistas à compreensão do modo pelo qual a participação em grupos pode ser articulada às categorias identidade e memória.

### 5.2 *Objetivos específicos*

São objetivos específicos deste projeto:

- a) investigar se, e como, estes sujeitos articulam a sua participação no Congado à identificação a um complexo étnico, algo mais que o aspecto fenotípico a produzir a identidade racial e a negritude;
- b) analisar a construção da identidade destes congadeiros na relação entre identidade africana e identidade católica, enquanto processo coletivo e não apenas individual;
- c) explicitar outras formas de identidade negra, além do Congado, que estão implicadas nesta construção;
- d) identificar os processos de transmissão geracional, as estratégias, conflitos e consensos;
- e) identificar o modo como as relações de gênero participam desta construção;
- f) caracterizar o processo grupal da Comissão Organizadora da Festa do Divino em São João del-Rei (MG).

## 6 METODOLOGIA

### 6.1 *A construção das trajetórias coletivas dos congadeiros sanjoanenses*

Para a consecução do objetivo de identificação e caracterização das trajetórias coletivas de congadeiros sanjoanenses a partir de narrativas individuais, foi utilizada a técnica de coleta de dados denominada por Jovchelovitch & Bauer (2004) Entrevista Narrativa - EN. Foram realizadas individual e coletivamente com homens e mulheres adultos da cidade de São João del-Rei, entrevistas não-estruturadas que visaram a produção de narrativas acerca do processo de tornar-se congadeiro. Estas entrevistas foram previamente agendadas com os sujeitos participantes da pesquisa e realizadas em suas residências.

Todas as entrevistas foram gravadas, com o devido consentimento dos entrevistados, em arquivos digitais, formato mp4, e posteriormente transcritas. Após a etapa de transcrição, cada entrevista foi submetida ao tratamento de textualização com vistas à aplicação do método de análise proposto por Schütze<sup>39</sup> (1977, 1983, 1992, citado por JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004) que visa à identificação de trajetórias coletivas.

Assim, em primeiro lugar, foram compiladas as histórias de vida de cada um dos sujeitos participantes da pesquisa. Em detrimento da possibilidade de reconstituição objetiva, trata-se do trabalho de organização dos acontecimentos valorizados pelo sujeito da narrativa, com os elos de ligação por ele estabelecidos: “o sujeito realiza uma ordenação pessoal. Essa ordenação obedece a uma lógica afetiva cujos motivos ignoramos; enfim, recontar é sempre um ato de criação. Não nos depararemos com uma sucessão coerente de formas, mas com os tropeços da vida corrente” (BOSI, 2004, p. 62).

<sup>39</sup> SCHUTZE, F. *Die Technik des Narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien – Dargestellt an Einem Projekt zur Erforschung von Kommunalen Machtstrukturen*. University of Bielefeld, Department of Sociology, 1977. Unpublished manuscript.

\_\_\_\_\_. Narrative Repraesentation Kollektiver Shicksalsbetroffenheit. In: E. LAEMMERT (ed.). *Erzaehlforschung*. Stuttgart: J. B. METZLER, 1983. p. 568-590.

\_\_\_\_\_. Pressure and Guilt: War Experiences of a Young German Soldier and their Biographical Implications, parts 1 and 2, *International Sociology*, 1992. 7: 187-208 and 347-367.

Em seguida, a partir da comparação das trajetórias individuais, foram buscados aspectos de similaridade destas histórias de vida tal como narradas pelos sujeitos. Tais semelhanças foram contextualizadas e discutidas à luz dos apontamentos de alguns autores relevantes. Cada uma destas etapas será detalhada a seguir.

### 6.1.1 A técnica das Entrevistas Narrativas

A técnica de coleta de dados denominada Entrevista Narrativa - EN é indicada em projetos:

[...] que combinem histórias de vida e contextos sócio-históricos. Histórias pessoais expressam contextos sociais e históricos mais amplos, e as narrativas produzidas pelos indivíduos são também constitutivas de fenômenos sócio-históricos específicos, nos quais as biografias se enraízam (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 104).

Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 94-95) consideram que o contar histórias segue um esquema autogerador, ou seja, uma vez iniciada a narração, a própria atividade sustenta o fluxo da narração, pois é necessário que se produza uma estrutura tríplice – começo, meio e fim – que caracterize o “fechamento da *gestalt*” em torno de um acontecimento central. Deste modo é necessária uma “textura detalhada”, para que a história seja plausível a um público e para que a transição e os elos entre os diversos acontecimentos narrados sejam apresentados com a maior riqueza de detalhes possível. Trabalho que evidencia a característica seletiva do processo de contar histórias, a “fixação da relevância”, que revela a perspectiva de mundo do sujeito, e o que ele considera importante.

Segundo Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 91-92), através da narrativa “[...] as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma seqüência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social”. Ao contar uma história, o sujeito pode traduzir um acontecimento social em termos gerais e em termos indexados, ou seja, em referência aos elementos concretos dos acontecimentos, um lugar e um tempo. Portanto, a compreensão da narrativa deve ser operada

no enlace destas duas dimensões, a cronológica e a não cronológica, “[...] que implica a construção de um todo a partir de sucessivos acontecimentos, ou a configuração de um ‘enredo’”, onde se revela o trabalho efetuado pelo sujeito de elaboração e atribuição de sentido.

Na EN, faz-se, em termos amplos, uma apresentação breve do contexto da investigação ao entrevistado ou informante, o qual é encorajado e estimulado a contar sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social, a partir de um tópico inicial formulado pelo entrevistador: “Antes do encontro com o depoente, convém recolher o máximo de informações sobre o assunto em pauta para formular questões que o estimulem a responder” (BOSI, 2004, p. 59). Este tópico inicial deve ser amplo o suficiente para que funcione como disparador operativo ao trabalho de narrar – tenha início uma longa história que compreenda situações iniciais, acontecimentos passados até à situação atual. O tópico inicial deve ser preparado pelo entrevistador após ampla investigação do campo em estudo de modo que, necessariamente, obedeça aos seguintes critérios: não se refira aos elementos indexados (datas, nomes ou lugares); faça parte da experiência do informante; seja de significância pessoal e comunitária (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004). Utilizando a terminologia de Queiroz (1983, p. 68), trata-se de “informantes privilegiados”, que devem ser indicados pela comunidade pesquisada.

As EN, com o devido consentimento do(s) entrevistado(s), devem ser gravadas, pois o “[...] registro das informações vivas enriquece o acervo de documentos do presente” (QUEIROZ, 1983, p. 67; BOURDIEU, 1995; JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004; MATA-MACHADO, 2002). Conforme desenvolvemos em trabalho anterior (VIEIRA-SILVA; FERREIRA, 2003), o consentimento prévio do entrevistado é uma importante questão ética, pois a presença do gravador produz ainda mais efeitos sobre a situação de entrevista: “[...] a relação social entre o pesquisador e o pesquisado produz um efeito de censura muito forte, redobrado pela presença do gravador: é sem dúvida ela que torna certas opiniões inconfessáveis (salvo por breves fugas ou lapsos)...” (BOURDIEU, 1995, p. 701).

Após esta primeira etapa denominada por Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 98-99), “Fase de Iniciação” tem início a segunda fase, a “Narração Central”. Neste momento, busca-se

minimizar a interferência do entrevistador, oferecendo apenas sinais de apoio não verbal e interesse à narrativa. Para Bourdieu (1995, p. 697), “acusar recebimento”, dar sinais de *feedback* no momento certo (*information receipts* - “sim”, “ah bom”, “oh!”, sorrisos, sinais corporais ou verbais de interesse, de incentivo, de agradecimento) são a condição da boa continuação da troca e atestam à participação intelectual e afetiva do pesquisador, pois sua distração pode causar embaraços ao pesquisado fazendo-o “[...] perder o fio de sua entrevista”. O entrevistador deve manter em perspectiva que “[...] se estivesse, como se diz, no seu lugar, ele seria e pensaria, sem dúvida, como ele” (BOURDIEU, 1995, p. 713). Pergunta Ecléa Bosi (2004, p. 65): “Qual versão de um fato é verdadeira? Nós estávamos e sempre estaremos ausentes dele. Não temos, pois, o direito de refutar um fato contado pelo memorialista, como se estivesse no banco dos réus para dizer a verdade, somente a verdade. Ele, como todos nós, conta a *sua*<sup>40</sup> verdade”.

Segundo Mata-Machado (2002, p. 16), a situação de entrevista é uma relação social:

[...] a implicação dos interagentes revela que sua produção discursiva manifestada empiricamente nos discursos provocados pelas entrevistas de pesquisa articula-se à organização psíquica e ao lugar (na divisão social do trabalho e imaginário) dos protagonistas.

Esta assimetria de posições nas relações de pesquisa pressupõe a necessidade de estabelecimento de um *rapport* baseado na confiança e simpatia, para que se configure uma interação, apesar do controle da situação pelo pesquisador (BOURDIEU, 1995; QUEIROZ, 1983).

A questão do controle da situação pelo pesquisador, está diretamente relacionada aos dois problemas que devem ser considerados na utilização da técnica de EN e considerados no trabalho de interpretação. O primeiro, refere-se às expectativas dos informantes, e o segundo, às regras estabelecidas, que podem ser irrealísticas. Assim, o entrevistador deve manter em perspectiva que:

[...] a história que ele obterá é, até certo ponto, uma comunicação estratégica, isto é, uma narrativa com o propósito tanto de agradar [ou frustrar] ao

<sup>40</sup> Grifo original do autor.

entrevistador, quanto de afirmar determinado ponto, dentro de um contexto político complexo que pode estar sendo discutido (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 101).

Quanto às regras exigidas para a realização da EN, cada entrevista “[...] exige que o entrevistador se apresente como ignorante, quando na verdade, seu conhecimento real está crescendo de uma entrevista a outra” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 102). Se o entrevistador procede deste modo para preservar a espontaneidade do informante, este pode perceber esta atitude “[...] como se fosse um truque, e esta percepção irá interferir em sua cooperação” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 102).

Assim, diversos autores compreendem que a cooperação do entrevistado depende em grande parte das habilidades sociais do entrevistador, e dos cuidados no estabelecimento desta interação. Ecléa Bosi (2004, p. 60) é enfática: “Da qualidade do vínculo vai depender a qualidade da entrevista”. Ainda, justamente por tratar-se de uma interação, a entrevista não pode ser totalmente previsível: nunca há duas iguais (QUEIROZ, 1983). Bleger (1980) considera também que o entrevistador deve estar atento às alterações de humor do entrevistado e saber manejá-las; trata-se da emergência dos pontos de angústia cujos conteúdos devem ser observados pelo entrevistador. Ecléa Bosi (2004, p. 64) considera que “[...] se nos quisermos aproximar da esfera que resiste ao formato social, registremos atentos as hesitações e silêncios do narrador. Os lapsos e incertezas das testemunhas são o selo da autenticidade. Narrativas seguras e unilineares correm sempre o perigo de deslizar para o estereótipo”.

Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 103) consideram que, na prática, as regras da EN devem servir como um “padrão de inspiração”. Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 97), aconselham que o entrevistador formule mentalmente, ou mesmo anote, outras perguntas que deverão participar da terceira etapa, a “Fase de Questionamento” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 99). Após a indicação clara, pelo entrevistado ao entrevistador, do “coda” ou final da história, este último deve indagar àquele se há algo a acrescentar. Somente então as questões exmanentes – “[...] refletem os interesses do pesquisador, suas formulações e linguagens [...]” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 97) – devem ser traduzidas em questões imanentes –

“[...] os temas, tópicos e relatos de acontecimentos que surgem durante a narração, trazidos pelo informante” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 97).

Esta ancoragem das questões exmanentes na narração com o emprego da linguagem do informante possibilita eliciar novas informações e completar as “lacunas” da história. Há três regras fundamentais: as perguntas devem referir-se a acontecimentos, tanto aqueles mencionados na história quanto a tópicos do projeto de pesquisa; as perguntas não devem induzir racionalizações e justificativas as quais devem aparecer de modo espontâneo ao longo da narrativa; as perguntas devem visar à manutenção da relação empática que implica em compreensão e aceitação do outro sem emissão de juízos de valor – contradições jamais devem ser apontadas.

Esta etapa da técnica da EN, bem como a etapa subsequente, são consideradas por Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 95), como um momento em que as fronteiras entre a EN, técnica que emprega “um tipo específico de comunicação cotidiana, o contar e escutar história” visando a ruptura com o esquema “pergunta-resposta”, modo diretivo no qual o entrevistador impõe estruturas “em um sentido tríplice: a) selecionando o tema e os tópicos; b) ordenando as perguntas; c) verbalizando as perguntas com sua própria linguagem”, podem ocasionalmente ser diluídas.

O final da entrevista corresponde à quarta fase que Jovchelovitch & Bauer (2004, p. 100) denominaram “Fala Conclusiva”. Com o gravador já desligado, neste momento o entrevistador pode empregar perguntas como “por quê?”, eliciando informações que podem ser fundamentais para a interpretação contextual das narrativas, por exemplo, o nível de “[...] (des)confiança percebido no informante bem como as teorias e explicações que os contadores de histórias têm sobre si mesmos (“*eigentheories*”)), as quais constituirão foco de análise em etapa posterior. Estas informações devem ser anotadas imediatamente após a entrevista no diário de campo:

### 6.1.2 *A análise das Narrativas*

O primeiro passo para a análise das Entrevistas Narrativas é a transcrição. Segundo Bourdieu (1995, p. 709-710), a transcrição literal “[...] já é uma verdadeira tradução ou até uma interpretação. [...] nunca se substituiu uma palavra por outra, nem se transformou a ordem das perguntas ou o desenrolar da entrevista”. A transcrição permite ao pesquisador situar-se, simultaneamente, interior e exteriormente à experiência:

Ouvir e transcrever a entrevista constitui para ele, um exercício de memória em que toda a cena é revivida. [...] Cada vez que escuta novamente a gravação, refaz de certo modo todo o contexto da entrevista na lembrança para explorá-la mais a fundo. E ainda, tudo isto é material que o pesquisador obteve, de cuja construção diretamente participou, pois no processo de que resultou ele foi parte, numa legítima ação de “observador participante”, com todos os riscos que esta posição comporta (QUEIROZ, 1983, p. 82-83).

Em seguida, dentre as possibilidades analíticas para a EN apresentadas por Jovchelovitch & Bauer (2004), neste trabalho acompanho a leitura que estes autores fazem da proposta de Schütze (1977; 1983), e que compreende seis passos. O primeiro é a transcrição detalhada.

O segundo consiste na divisão do texto em material indexado e material não-indexado. Conforme dito anteriormente, o material indexado corresponde àquelas “[...] proposições que têm uma referência concreta a ‘quem fez o que, quando, onde e por que’” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 106). O material não-indexado é constituído pelas proposições que expressam valores, juízos, e que podem ser descritivas, ou seja, “[...] como os acontecimentos são sentidos e experienciados, valores e opiniões ligadas a eles, e às coisas usuais e corriqueiras” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 106), ou argumentativas, “[...] se refere à legitimação do que não é aceito pacificamente na história e a reflexões em termos de teorias e conceitos gerais sobre os acontecimentos [...]” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 99).

No terceiro passo, todos os componentes indexados das entrevistas individuais são utilizados para a análise da ordenação dos acontecimentos, produzindo-se o que Schütze denominou “trajetórias” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 106).

No quarto, as dimensões não-indexadas são investigadas como “análise do conhecimento” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 107). Ou seja, as opiniões, conceitos e teorias gerais, as reflexões e as divisões entre o que é comum e o que é incomum são a base sobre a qual é possível reconstruir as teorias operativas, que representam o “auto-entendimento do informante” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 107) e que devem ser comparadas com elementos da narrativa.

No quinto passo as trajetórias individuais são agrupadas e comparadas. Esta comparação poderá conduzir ao último passo, em que “[...] trajetórias individuais são colocadas dentro do contexto e semelhanças são estabelecidas. Este processo permite a identificação de trajetórias coletivas” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2004, p. 107).

## 6.2 *Os passos da pesquisa de campo...*

O primeiro passo foi o contato com a secretaria da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Matosinhos que indicou N. A. (54 anos) como responsável pelos grupos de Congado participantes da Festa do Divino. Informado sobre o contexto geral da pesquisa, por telefone, N. A. consentiu em participar, marcando um encontro a ser realizado na Sala de Patrimônio da Codivino localizada em construção anexa à igreja.

A seu critério, N. A. transformou este encontro em uma reunião extraordinária da Comissão, para a qual convidou o presidente e outros membros. No dia e horário marcados compareceram três pessoas trajando a camisa oficial: N. A. (54 anos; marceneiro; um dos fundadores da Comissão; ex-presidente; diretor da pasta de patrimônio); A. C. G. (55 anos; escriturário aposentado; ex-imperador; primeiro secretário); R. M. S. (66 anos; operário aposentado da construção civil; capitão de mastro; conselheiro de Congado).

Todos foram entrevistados simultaneamente por cerca de duas horas e trinta minutos. O contexto geral da pesquisa e seus objetivos foram brevemente explicitados e houve certo estranhamento quando a pesquisadora esclareceu que este trabalho enfoca os congadeiros que

fazem o Reisado do festejo. Esta posição visou estabelecer com clareza um contrato para a relação pesquisadora-pesquisados, mas ocultou a possibilidade de perceber e compreender como, e se, os conteúdos referentes ao Congado surgiriam e poderiam ser desenvolvidos no contexto da situação de entrevista de pesquisa.

Após este primeiro contato, a convite desses membros da Comissão, a pesquisadora observou três reuniões ordinárias nas quais a Codivino reiterou convites para que integrasse o grupo como membro de qualquer subcomissão ou meirinho do Capitão de Congado. Além disto, concedeu permissão para participação de todas as reuniões oficiais e comprometeu-se a facilitar o acesso ao material de pesquisa. Em todas as reuniões a pesquisadora recebeu assento na mesa principal junto e à diretoria e optou por não fazer anotações durante as mesmas, os dados e informações referentes a estas observações foram anotados posteriormente em diário de campo.

O final destas reuniões foi o principal momento de abordagem dos demais sujeitos que participaram da pesquisa. Os dois primeiros imperadores negros da festa foram convidados separadamente, ambos consentiram e as entrevistas foram agendadas em suas residências em São João del-Rei. Tadeu, primeiro imperador negro eleito em toda a história do festejo que passou a coroa a seu Nivaldo, o qual a recebeu em cerimônia afro. Também foi abordado senhor E., idoso que discutiu ativamente na reunião a questão da chamada de Reis e Rainhas, mas que infelizmente recusou-se a participar da pesquisa prontificando sua esposa: “Conversa com ela, ela mexe com as Pastorinhas, conversa com ela”.

Agendadas duas entrevistas, cinco pessoas foram entrevistadas. Este caráter coletivo e tipicamente familiar repetiu-se tanto na residência de seu Nivaldo quanto na de seu Tadeu. Seu Nivaldo determinou, a seu critério, um primeiro momento de narrativa individual em sua residência. Em seguida, caminhada breve em que me mostrou algumas casas do bairro onde sempre morou. Deslocamento à residência próxima de sua prima Dona Vicentina, líder do Grupo de Inculturação Afro-Descendente Raízes da Terra onde aguardava também Dona Efigênia, *Ialaorixá* proprietária da Casa de Santo Ilê Axé Yáomim Ojú-Ykú<sup>41</sup>. Na casa de

---

<sup>41</sup> Gráfiá iorubá tal como manuscrita por dona Efigênia.

Tadeu sua esposa Aparecida, membro da Codivino, responsável pela chamada do Reisado, dançante da Banda de Congado São Benedito e São Sebastião participou da entrevista.

Conforme descrito anteriormente, tendo por parâmetro a técnica das entrevistas narrativas, não houve preparação de questionários, solicitou-se aos entrevistados que contassem como se tornaram congadeiros e/ou descrevessem sua participação no Congado ao longo de toda a vida. Perguntas e respostas surgiram na atividade de conversação e, freqüentemente, a busca de continuidade com as idéias anteriores foi efetuada pelos próprios entrevistados que retornavam para completar seu raciocínio.

Todas as entrevistas foram transcritas pela pesquisadora com vistas a preservar o máximo de literalidade possível bem como iniciar o empreendimento analítico, pois conforme aponta Queiroz (1983), neste instante, trata-se de uma legítima e privilegiada posição do pesquisador observador – participante. A pontuação adotada, os usos coloquiais pelos entrevistados de algumas palavras, os modos como a pesquisadora buscou acusar recebimento às falas dos entrevistados, parecem insuficientes para a indicação de todas as tonalidades e ênfases da língua falada que poderiam culminar na qualidade literal. Assim, parece pertinente considerar que foi utilizada a “estratégia de textualização” da transcrição do material gravado para a linguagem escrita, conforme realizado por Santos & Mahfoud (2005) inspirados no pensamento de Gattaz (1996)<sup>42</sup>.

Comportamento recorrente entre os entrevistados foi à concessão de importantes informações sobre sua história de vida na ausência do gravador. Diz Ecléa Bosi (2006, p. 39) que “[...] Muitas passagens não foram registradas, foram contadas em confiança, como confidências”. E, sobretudo, enquanto ofereciam um caloroso café mineiro e convidavam para o almoço, gentilmente subverteram a relação de pesquisa - fizeram perguntas sobre mim e minha família, condição sócio-econômica e emprego, minhas experiências e crenças religiosas.

Finalmente, o projeto inicial desta dissertação previa a realização das entrevistas narrativas com os congadeiros conforme realizado. Entretanto, as atividades concretas da pesquisa de

<sup>42</sup> GATTAZ, A. C. (1996). Lapidando a fala bruta: a textualização em História Oral. Em J. C. S. Bom Meihy (Org.). *(RE) Introduzindo a História Oral no Brasil*. (p. 135-140). São Paulo: Xamã.

campo possibilitaram a ampliação do escopo de dados e informações coletados enriquecendo a pesquisa histórica sobre a Festa do Divino apresentada anteriormente uma vez que favoreceram a observação-participante da dinâmica do processo grupal. Portanto, para a análise do material composto pela transcrição da entrevista concedida por membros da Comissão e pelas anotações em diário de campo de algumas de suas reuniões, categorias analíticas propostas por Martin-Baró (1989), que remetem a aspectos concretos, conforme considerou Sílvia Lane (1984), permitirão a discussão de aspectos da identidade grupal, do poder de que este grupo dispõe perante outros grupos e da significação social de sua atividade. A compreensão dialética dos grupos humanos pode ser articulada à posição de observador e participante do pesquisador, integrante de um projeto em permanente devir, pois sua ação frente à realidade dos fenômenos dos grupos concretos, acessíveis à observação, está relacionada à sua participação, logo a impossibilidade de sua neutralidade, na rede orgânica de interdependência que liga os indivíduos em contato direto (BOMFIM, 1999; LANE, 1984; MAILHIOT, 1976; THIOLENT, 1986).

No próximo capítulo serão apresentados os principais resultados desta pesquisa. Em primeiro lugar, alguns apontamentos em direção à análise do processo grupal da Codivino serão indicados. Em seguida, serão apresentadas as trajetórias individuais dos congadeiros na mesma ordem em que as entrevistas foram realizadas.

## 7 RESULTADOS

### 7.1 *Sobre o processo grupal da Codivino:*

#### 7.1.1 A identidade do grupo: o que o constitui enquanto alteridade frente a outros grupos

As reuniões oficiais da Comissão acontecem na *Sala de Patrimônio*, localizada numa construção anexa à igreja. Há uma mesa central recoberta por fotografias de várias edições da Festa, com quatro bancos. Ao fundo, sob a janela, outra mesa em que estão dispostos vários objetos como a coroa do Imperador Perpétuo, as espadas dos cercadores e o oratório de pescoço. Na parede lateral, uma arara para as vestimentas da Festa ao lado da qual a exposição como galeria, dos quadros com as fotos de todos os Imperadores desde o início do resgate. Diversos estandartes com a pomba do Divino, em tamanhos variados, espalham-se pela sala. Sob os retratos dos Imperadores, em suporte de madeira, os livros de registro de atas e visitas. Há também uma plaqueta em que se inscreve “palavra livre”.

Portanto, diversos objetos relativos à festa: registros da participação de pessoas na festa; da possibilidade de reconhecimento e significado desta participação; organização da memória coletiva deste grupo; da historicidade dos elementos constitutivos, compõem o local de reunião, fortalecendo a noção de identidade coletiva. Esta sala é uma aquisição recente em franco processo de composição, oferecendo simultaneamente aos membros do grupo e aos visitantes o contato imediato com diversos índices da materialidade da festividade bem como sua complexidade, pois resguardam diversos sentidos, implícitos e explícitos.

Os membros do grupo sentem e percebem estarem irmanados entre si a partir dos laços de amor e amizade estabelecidos por intermédio do Espírito Santo. A peculiaridade deste afeto é demonstrada concretamente no cumprimento “Salve o Divino”, que os identifica entre si e perante os demais. Este ente sobrenatural e sagrado protege a seus fiéis, ama a todos com

igualdade e, por isso, uns devem amar aos outros como irmãos. Esta crença aparece de forma concreta em atitudes freqüentes como as orações de mãos dadas em que todos os presentes constituem um grande elo. Além disto, em comparações efetuadas por outros organismos da Paróquia e outras organizações entre aspectos da festa em honra ao Espírito Santo e determinadas celebrações, os membros freqüentemente recorrem à frase: “se houvesse hierarquia entre os santos o Divino ganhava disparado”.

A participação dos Congados na Festa do Divino e a realização da Missa Inculturada são aspectos de sua observância do mandato papal de igualdade: “[...] Que figura maior que o Divino Espírito Santo teria pra selar essa igualdade de raça, de religião, (...) celebração que foi tanto assim, foi amplamente aceita e... Implantada e legalizada pelo Papa, João Paulo II”. Reforçando sua identidade de grupo católico: “[...] não tem nada mais lógico, bonito e certo que fosse o Congado na festa” porque “a história nós estamos escrevendo” (A. C. G., 55 anos).

Ainda, a história está sendo redescoberta. A ação da Codivino tem resgatado dados históricos importantes que atualizam os próprios relatos divulgados pela Comissão. Entre eles, a novidade de um documento, indicada a cópia anexada ao livro de atas por N. A. (54 anos), que relata uma tentativa “fracassada” de resgate da festa em 1949.

A identidade grupal pode ser empiricamente operacionalizada observando-se:

a) *Sua formalização organizativa:* estrutura interna, regras, normas e critérios, implícitos e/ou explícitos, que codificam as condições de pertença e de exclusão, as ações e atributos de seus membros;

A noção de que todos estão irmanados no Espírito Santo não tem correspondido, entretanto, a um desejo coletivo de fixação burocrática desta qualidade através da consecução do título. Ou seja, a Comissão não pretende tornar-se eclesiástica e juridicamente uma Irmandade, embora considere caminhar em direção a uma renovação do quadro atual de formalização organizativa, considerando possibilidades como movimento pastoral ou fundação: “[...]”

Porque a Irmandade, você vê, por exemplo, você tirou daquele líder, você tem de marchar de acordo com aquele... (...) Estatuto que o padre quer que se faz aquilo, a religião católica prega que seja feito assim e esses negócio. Nós mexemos só, exclusivamente com essa festa (...). Então é onde é que eu te falo, esse negócio de, dela ser uma Irmandade, corre até um perigo assim, deles falar assim: - Ah, é um grupinho fechado. Mas ao mesmo tempo corre perigo de se limitar muito às regras que não sejam as boas regras de serem seguidas pra festa se realizar. Que você vai ficar preso a um punhado, uma série de coisas”. (A. C. G., 55 anos).

Este grupo é regido por estatuto interno e hierarquia formal: presidente; vice-presidente; primeiro e segundo secretários; primeiro e segundo tesoureiros, mandato trienal. As temáticas (Escolha do Futuro Imperador; Diversos; Eleição Diretoria; Divulgação; Alimentação; Reestruturação das Subcomissões; Infra-estrutura; Cavalgada/Finanças; Liturgia; Divulgação/Alimentação; Folclore; Classificação de Ocupações; Divisão de Tarefas) das reuniões são pré-estabelecidas em organograma que compreende o período de Agosto do ano anterior ao mês de maio do ano de realização da Festa. Ata formal é redigida e assinada por todos os presentes. Fundado há aproximadamente dez anos, a partir da exigência bem formulada de uma atividade em ser; o resgate da festa, o grupo apresenta alto nível de formalização, reorganizando-se em diversas subcomissões.

Assim, do movimento inicial e permanente de agrupamento e constituição do grupo em torno de uma tarefa, o envolvimento pessoal e coletivo com a tarefa possibilita a apropriação desta tarefa. Em um processo de permanente devir, pois há rotatividade (falecimentos, dissensões, desistências, chegada de novos membros, absenteísmo nas reuniões...) entre os membros cujas relações são mediadas pela constante saber-fazer-aprender.

Em primeiro lugar, o *know-how* que cada membro agrega ao grupo como todo, incluindo-se e deslocando-se em subgrupos que atendem aos seus interesses, competências e habilidades, e aquelas que o grupo deseja ou necessita: “[...] o nosso serviço aqui é em conjunto, quer dizer, não tem estipulação. Quer dizer, cada um tem a sua função, mas se o outro precisar de um recurso, é... Vai ajudando o outro. É onde funciona a festa assim, com pou... Digamos quase que com pouca gente. Porque aqui exigia, mesmo aqui, mais pessoas, que é muito trabalho, muita coisa”. (R. M. S., 66 anos).

Em segundo lugar, o *know-how* em desenvolvimento no processo grupal: “[...] a cozinha é feita por uma equipe que nós formamos uma subcomissão aqui que são cinquenta e sete pessoas na equipe de alimentação, do almoço propriamente dito. Que nós temos três equipes, uma equipe de cozinheiras, de serventes né? E... Auxiliares, não vamos chamar de serventes. E auxiliares no número de cinquenta e sete. E nós temos uma comissão do lanche dos congadeiros, dos folieiros, que é no sábado, são mais quinze pessoas é... Um grupo de café no domingo são mais doze pessoas (...) voluntários diferentes da gente, que não se repetem!”. (A. C. G., 55 anos). Outro exemplo pertinente é a Barraca de Víspera em relação à qual o grupo considera não haver muito que debater: tradição; custos baixos; lucros altos; pouca mão de obra.

Porém, pode-se observar que a diluição do organograma da comissão em subcomissões que gravitam em torno da grande tarefa, a qual exige sucessivos “pequenos” trabalhos gera, ao menos de modo aparente, grupos de tão somente execução de trabalho. Na dimensão do planejamento parece persistir a cisão projeto x execução, ainda que falaciosa, prevalecendo posições de mando e determinação em detrimento da atividade criativa.

Outro elemento é a consecução de patrocínios, cada espaço é vendido por cento e cinquenta reais. Os membros desdobram-se em esforços individuais e coletivos dirigindo-se aos possíveis patrocinadores efetuando este convite em nome do grupo que constituem e em nome da honra ao Divino Espírito Santo, da identidade religiosa.

Outro índice concreto do nível de formalização organizativa refere-se ao respeito mútuo a hierarquia. As relações formais durante as reuniões incluem referências e permissões ao “senhor presidente”, p.ex.. Sobretudo, em momentos de tensão e confronto, os membros iniciam ou terminam suas falas valendo-se do Espírito Santo (“que não me deixa mentir”; “opinião superior à de qualquer um”; “em prol de quem eu trabalho, não sou empregado de ninguém aqui”; “que vê o que se passa no meu coração”; “que vê a minha intenção”;...).

A importância e resguardo da hierarquia aparecem também na escolha interna do Imperador eleito anualmente, aspecto que articula, diretamente, a relação com o sagrado ao prestígio que o membro detém perante os demais. O Imperador (“uma vez Imperador, sempre Imperador”) é uma autoridade terrena, mas é também “elo” com o espiritual: “[...] eu seria em questão da Festa do Divino a pessoa mais importante, eu seria um elo de ligação. A gente se sente assim, um elo de ligação sobre um ser superior né? Aquele é tem uma figura do Divino Espírito Santo, aquela ligação com todos os católicos, com a Comissão da festa, com a realização da festa. Então você se sente o Maioral! Você se sente é... Rico, ao mesmo tempo você se sente feliz você se sente um bom católico, você se sente um bom cristão”. (A. C. G., 55 anos).

Conforme dito anteriormente, a qualidade histórica do Imperador do Divino era o poder aquisitivo. Nos dias atuais, esta exigência foi substituída pelo trabalho e disposição pessoal do sujeito ativo na promoção da Festa. Negros e brancos são eleitos Imperadores.

Mediante o atual organograma, no plano financeiro a mutualidade da prestação de contas é freqüente. Múltiplos livros e registros organizados e prontos à consulta informam concretamente alternativas e decisões, articulado ao que poderíamos chamar “desempenho”. Neste ínterim, tomemos p.ex. a discussão sobre as barracas. Para responder as questões: 1) barracas serão alugadas por este valor, gerando um montante x de lucro. Se deste espaço x, y for ocupado pela Codivino, qual o montante de lucro potencial? 1.1) Este lucro potencial será maior que o aluguel? 1.2) Caso seja, quais os recursos humanos e materiais para que a barraca se concretize? 1.3) Qual a postura dos membros da Comissão em relação aos produtos vendidos? Todos compreenderão de que não se trata de consumo livre?<sup>43</sup> A Comissão decide que o consumo é individual e em outro momento, poderá realizar uma festa privada de conagração. Propostas, soluções e alternativas, relembradas experiências anteriores e efetuadas comparações com outros festejos promovidos pela paróquia, principalmente as comemorações do padroeiro.

<sup>43</sup>

Questão que retorna na fala de Angélica, entrevistada nesta pesquisa sua trajetória será narrada adiante. Ela declara não concordar com esta posição da Comissão, pois as pessoas que trabalham têm fome e sede, e se o que há na barraca é pastel, então eles precisam comer pastel. Conforme seu relato é um trabalho extremamente cansativo, complicado pelo alto índice de violência do bairro em que é realizada a festa.

A subcomissão responsável pelo Reisado, é considerada aquém do nível de formalização alcançado pela Comissão de um modo geral, tanto com relação à pequena quantia financeira que gera, quanto à necessidade progressiva de modificações no ritual. No tocante à arrecadação advinda das doações de Reis e Rainhas considera-se a necessidade de quotização entre os congadeiros para o comparecimento à festa, em sua maioria pessoas pobres, freqüentemente excluídas das políticas públicas e alcance de possíveis subsídios. Neste contexto, sua participação é considerada, sobretudo, um ato de fé.

O impacto da dimensão financeira sobre a chamada de Reis e Rainhas e entrega das espótuas é narrado por senhor Nivaldo<sup>44</sup>, um dos congadeiros antigos, na mesa de reuniões da Codivino. Tradicionalmente, ao montante de cada doação equivalia o número e “ênfase” de batidas dos tambores. O constrangimento da pequena doação financeira foi substituído pelo sigilo do valor entregue, e as batidas dos tambores tornaram-se “aleatórias” (possivelmente, obedecendo a outros condicionantes como relações de afeto e poder).

O ritual, assim modificado, teve alterações no trajeto e localização. Foram preservadas as passagens fundamentais, como a coroação realizada no Salão Santo Antônio, e deslocadas outras “passagens fundamentais”, como a presença de Reis e Rainhas no púlpito central. Realizada no interior do templo, excluída da edição 2007 (lembrança que deflagrou calorosa discussão no grupo), no corrente ano será realizada em palco no adro da igreja, rodeado de cadeiras para assento de Reis e Rainhas, local em que a “visibilidade” será mais ampla.

*b) Suas relações com outros grupos:* a existência objetiva do grupo não é fator causal de uma consciência que ‘ajuste’ sua identidade e sua ação aos interesses sociais da classe social a que historicamente corresponde;

A tensão autonomia x dependência x negociações também está relacionada ao envolvimento com a tarefa, não restrito aos momentos oficiais e percorrendo circuitos difusos de relacionamentos de poder. Parece que os assuntos de maior monta, ainda que publicizados, ou são adiados para momentos posteriores, ou chegam sempre resolvidos à mesa de discussão (“isto já foi debatido com fulano e ciclano, conversando com beltrano, e então a proposta é...”)

<sup>44</sup> Entrevistado nesta pesquisa. Sua trajetória será narrada adiante.

com cautela (“para ganhar tempo...”), mas evidente demonstração de poder. Um integrante da Comissão relatou que a plaqueta em que se inscreve “palavra livre” é colocada sobre a mesa de reuniões, o que não ocorreu naquelas presenciadas. A “palavra livre” permaneceu a um canto, próxima a outros objetos da festa.

O grupo ainda busca se firmar perante outras entidades e instituições e organismos eclesiais hierarquicamente superiores, inclusive a própria Paróquia. Em todas as reuniões, são relatadas atitudes de “boicote” do atual padre, por exemplo, atrasos recorrentes na elaboração da mensagem que compõe o Informativo do Jubileu. Isto repercute de modo cíclico sobre a consecução de patrocinadores, gerando um verdadeiro esquema de “rodízio” de patrocinadores que compram os espaços de anúncios do Informativo “pagando” pela publicação do mesmo. Se a impressão do boletim é atrasada, este circula durante um período curto na cidade, e a divulgação potencial dos anunciantes é encurtada.

A mais importante liderança formal é a figura do presidente cuja postura freqüentemente assumida é a de porta-voz dos anseios do padre e outros membros da Paróquia em suas indagações a respeito do potencial de lucro da Festa do Divino perante os lucros obtidos em outras festividades, como a do santo padroeiro. Assim, investimento – lucro – economia põe em trabalho o que poderíamos chamar de defesa coletiva do grupo frente às solicitações da Paróquia, e o principal argumento é o apoio das Comunidades, vedado à Comissão. Nas festas apoiadas pelas comunidades, estas trabalham visando “metas” a cumprir, p.ex. a arrecadação de x latas de óleo etc. Coletadas as doações, as comunidades preparam os gêneros alimentícios e ainda, organizam-se em “linha de produção” para as ações de venda, recolhimento e lavagem de vasilhames, etc. De modo geral, parece que perante uma meta x, as comunidades tendem a superá-la. Portanto, maior prestígio, maior lucro.

Há dificuldades de acesso aos recursos financeiros da Prefeitura Municipal e pouco contato direto dos membros da Comissão com o atual prefeito, dialogando efetivamente com subordinados. Na edição do corrente ano, a Prefeitura não disponibilizou verbas, apenas prestação de serviços (cessão de palco, cobertura dos gastos com energia elétrica, contratação de bandas, etc.). O grupo cogita a possibilidade de reformulação (inclusão e substituição de

serviços) do pacote inicial formalmente entregue. Ao mesmo tempo, a Comissão celebra a conquista da ampliação do sinal da TV Campos de Minas, que transmite a Festa ao vivo.

Enquanto processo social e estrutura estruturante, o alcance da atuação da Comissão pode ser indicado de modo contundente pelos processos de fortalecimento, resgate e criação de grupos de Congado, Folias de Reis e Folias de São Sebastião. Uma das diretrizes da Comissão é a abertura ao movimento negro, estratégia consciente de acolhimento de desterrados e estrangeiros conforme o mandato papal acerca do “peso da igualdade nas celebrações”, qualidade que a diferencia de outras igrejas locais: “[...] esse grupo de Inculuturação<sup>45</sup> (...) eles agradecem a gente assim, da melhor maneira possível, a, a porta que nós, a Comissão do Divino abriu pra eles. Eles agradecem dizendo que a própria Paróquia deles não abriu tanta porta como, pra eles, propriamente dito, na terra deles, na igreja deles...”. (A. C. G., 55 anos).

c) *A consciência de pertença dos membros ao grupo:* a consciência que os membros têm do grupo e o que o grupo representa para eles, representação indissociável da interação intergrupala, ou seja, o lugar que outros grupos outorgam a este grupo;

Das reuniões observadas, não participaram crianças e adolescentes, apenas mulheres e homens, que compõem maioria numérica e detêm a maior parte dos turnos verbais, adultos, idosos, negros e brancos. Podem-se indicar as profissões de alguns membros: faxineiros; lavadeiras; marceneiros; mecânicos; pedreiros; líderes de pastorais comunitárias; secretário municipal de cultura; líder e dono de uma das bandas musicais que se apresentam na festa; comerciantes; lojistas; aposentados.

Alguns planejamentos de médio e longo prazo evidenciam a utilização de estratégias criativas que visam minimizar os efeitos devastadores de relações de dependência que às vezes são marcadas pelo boicote, conforme o grupo considera. Não basta que a Festa seja realizada, deve também crescer em graça, amplitude e magnitude. Este objetivo comum, grosso modo a busca do sucesso e da superação, constitui um importante elemento de identificação dos membros entre si.

---

<sup>45</sup> Referência ao Grupo de Inculuturação Afro-Descendente Raízes da Terra, que celebra a Missa Inculturada. Sobre o grupo, consultar os trabalhos de VIEIRA-SILVA e colaboradores.

Deste modo, para a edição 2008, a Comissão definiu como logotipo da Festa a imagem da pomba do Divino Espírito Santo, tal como constou dos documentos da edição 2007. Com isto, pretende criar uma marca, uma lembrança na memória das pessoas, para que a associação com a festa seja evocada tão logo o símbolo seja visto. Assim trata-se da escolha de uma imagem que representa e significa sua pertença. Para a edição 2009, o grupo cogita, a fim de minimizar os efeitos de uma relação de dependência com o padre, situação em que frequentemente atitudes de boicote são evidenciadas, a possibilidade de substituição do boletim formal por um *folder* simplificado, dobrável e em papel encerado, inspirado em *folders* da famosa Festa do Divino de Pirenópolis (Goiás) e da Festa do Zumbi, realizada em São João del-Rei pelo Grupo Raízes da Terra e colaboradores em 2007.

A solidariedade manifesta em momentos adversos é um importante recurso no fortalecimento do sentimento de pertença dos membros e empatia mútua. Em uma reunião, um dos membros solicitou que fosse registrado em ata o falecimento da mãe de outro integrante da comissão. Na reunião seguinte, este integrante faltoso foi informado que o falecimento de sua mãe fora registrado em ata com pesar.

Os congadeiros que participam da Festa levaram à reunião da Codivino a insatisfação com o fato de não ter sido realizada a chamada de Reis e Rainhas no ano de 2007 através do Senhor E., congadeiro, idoso, que questionou à Comissão dizendo portar um questionamento de diversos congadeiros insatisfeitos. Sabemos da centralidade da figura real no processo identitário do contexto ritual do Congado. Assim, os congadeiros também surgem organizados, fazendo representar suas exigências por intermédio de um membro idoso, com o objetivo de cobrar à Comissão a integralidade de suas tradições rituais. Ainda assim, os congadeiros são considerados pela Comissão como desorganizados, descomprometidos com os horários, em oposição ao rigor da Comissão.

Contudo, uma solução foi apresentada na reunião seguinte. A Comissão decidiu pelo cancelamento de uma missa simultânea aumentando o tempo para a efetivação do Reisado e diminuindo a margem de atraso dos eventos vespertinos, inclusive o cortejo do Imperador. Resolveu também proibir que os grupos atrasados tomem parte do Reisado. Deverão

permanecer no adro, apresentando-se ou descansando, até o almoço coletivo, na companhia de novos meirinhos designados para executar este controle rigoroso, e poderão integrar-se aos eventos vespertinos.

Embora a Comissão considere que a sub-Comissão de Congado e os congadeiros em geral ainda não conseguiram acompanhar o ritmo de organização da Comissão, a junção das festividades em tempos modernos fortalece ambos os movimentos, tempo e espaço de festa na pós-industrialização. Mudanças que obedecem à mudança dos tempos e modos de viver. Assim, sendo difícil nos dias atuais fazer as cavalhadas, faz-se o Reisado. Principalmente, a participação do Congado na festa do Divino surge enquanto tradição antiga que tem se modificado ao longo dos tempos. No mundo contemporâneo, fragmentado, não há mais tempo para celebrações várias e consecutivas. Se os festejos acontecem juntos, é porque juntos trabalham com maior qualidade: procurando “somar os espaços e juntar as coisas” (N. A., 54 anos).

#### 7.1.2 O poder de que dispõe o grupo em suas relações com os demais grupos

Se o Divino não obtém o reconhecimento e o valor devidos, o grupo de devotos que trabalha em sua honra é concretamente desprestigiado em determinados lugares sociais. Mas os problemas relacionados à impotência “do Divino” para amealhar vantagens nas relações institucionais são atenuados porque, em detrimento da distinção que este grupo supõe que “ele” mereça e não recebe, na hierarquia da fé é vencedor.

Embora ressentida com atitudes de boicote de alguns membros da Paróquia, a Comissão celebra o apoio recebido do Bispo, presente em todas as festas, independentemente da obrigatoriedade (p.ex. acompanhar as celebrações do santo padroeiro da Paróquia) por seu prestígio e importância: “[...] ele participa com o maior amor, com a maior alegria (...). Quando ele não pode, ele até revela a tristeza pra gente. Então quer dizer, isso só engrandece. (...). Pra chegar a bispo, arcebispo, cardeal né, esses negócio, são eu acho que iluminado por Deus (...)”. (A. C. G., 55 anos).

A Comissão possui uma sede no interior da Paróquia. Assim, apesar da necessidade constante de enfrentamento de conflitos internos, nesta relação este grupo detém certo prestígio e poder de barganha no interior da instituição. Além disto, o atual presidente cumpre uma importante função mediadora nesta relação, ao transitar entre *locus* diferenciados de poder ele absorve demandas e trabalha com o grupo em favor do atendimento destas demandas.

### 7.1.3 A significação social do que produz esta atividade grupal

Na hierarquia da fé o Divino é vencedor, e os demais grupos, por assim dizer, é que não sabem disto. Este saber cujo monopólio é detido pelo grupo justifica e torna simultaneamente humilde e louvável sua persistência, dotando de significação sua continuidade. O significado dessa fé incondicional é concretizado em eventos miraculosos, dos quais são sujeitos pessoas que trabalham para a realização da Festa e que cuidam de atestar estes milagres.

Acidentes de automóvel: “[...] eles tiveram perda total, trabalhando pra festa, eles tiveram perda total dos carros em que eles viajavam e eles não tiveram um arranhão (...) acabou com o carro na curva do sabão<sup>46</sup>, em Belo Horizonte, um lugar mais perigoso. (...) Mas ele tava trazendo material de propaganda”. (A. C. G., 55 anos).

Atropelamentos: “[...] ele falou que: - Parece que alguém lá de cima gosta de mim. Porque ele foi... Sofreu um atropelamento terrível, era pra ter morrido. Graças a Deus não sobrou seqüela nenhuma. Ele, é, foi, é, atingido por um veículo em alta velocidade e o camarada bêbado. Foi jogado longe, ele passou por tratamento esses negócio e eu acho que tem, ele virou pra mim e falou: - Eu acho que tem alguém lá em cima que gosta de mim! Eu falei: - Pode crer que igual o senhor gosta da festa dele, ele sabe que o senhor ta trabalhando por ele. Aí ele até chorou, perto de mim. Ele falou: - É, é o Divino Espírito Santo que me protege. E eu falei: - Tenha toda a certeza”. (N. A., 54 anos).

<sup>46</sup> Trecho perigoso da BR 040, próximo à capital mineira.

Multiplicação de alimentos: “[...] quase que assim na hora de encerrar o expediente do almoço lá, começou a chegar outros grupos e não se sabe de onde, o pessoal lá da cozinha passando apertado, não é causa não, isso daí, a gente, é por isso que eu te falo, vindo aqui, as pessoas mesmo vão te falar. Oh, já acabou o arroz, já acabou isso, acabou aquilo. Não é que apareceu um panelão cheio de arroz lá debaixo duma mesa?” (A. C. G., 55 anos).

Conforme dito anteriormente, desde a iniciativa pioneira da Codivino, em 1998, diversas iniciativas de resgate ou mesmo criação de novos grupos, de releitura de práticas tradicionais em novos contextos, têm ocorrido na cidade de São João del-Rei e entorno. Nos próximos itens, a partir das falas dos congadeiros entrevistados, será possível mensurar, com maior qualidade, aspectos concernentes à significação social que produz a atividade da Codivino, com as ambigüidades que lhe são inerentes.

## 7.2 *Trajetórias sociais de congadeiros sanjoanenses*

### 7.2.1 Narrativas de Raimundo Camilo<sup>47</sup>

Entrevistado na companhia de outros dois integrantes da Comissão do Divino Espírito Santo, por estes convidado a participar do encontro, o Capitão de Congado Raimundo Marino da Silva, aos sessenta e seis anos, a princípio demonstrou, por assim dizer, um misto de contrariedade e constrangimento quando questionado sobre o Congado, afirmando que, por ser a Festa do Divino, sobre o Congado não poderia falar muito.

Repetiu uma velha máxima discutida em momento anterior deste trabalho: “[...] Porque o Congado na Festa do Divino ele atua mais como folclore. Como, como cultura, e também como folclore”. Munido com o discurso institucional, oficial, da Comissão que é parte, ele evidencia e afirma um lugar diferente ocupado pelo Congado neste Reisado da Festa do Divino – o de manifestação cultural folclórica. Entretanto, este lugar não se apresenta

---

<sup>47</sup> Como é popularmente conhecido.

completamente pleno para descrever o que é o Congado em toda a sua complexidade e historicidade, da qual Raimundo é parte, e a qual está dedicado há tempos ancestrais.

Parece que é a este problema que seu Raimundo confrontou-se a si mesmo: sendo impossível negar que “[...] outra coisa é o Congado em outras festas”, como aquelas de Nossa Senhora do Rosário, enquanto conta a história da Festa do Divino, a história da participação do Congado nesta Festa, seu Raimundo conta um pouco da história de sua própria vida, refletindo e modificando progressivamente sua perspectiva concluindo (ou constatando?) que segundo uma longa jornada de intensas e complexas transformações “[...] agora nós já fazemos a Festa do Divino já, como se fosse a Festa memo de Congado. Faz a abertura como Festa de Congado, sabe, faz a abertura com o Congado e o fechamento com o Congado. Agora já, já é Festa de Congado”.

Elaborando os elos entre o presente e o passado, o que viu e ouviu, neste trabalho de recordar afirma que “[...] O coração doeu”. Mas, com bom humor e paciência, persiste como aqueles velhos do passado, prontos a ensinar. Quem sabe esta pesquisadora não deseja aprender alguma coisa trabalhando como um de seus meirinhos<sup>48</sup> no Reisado de Pentecostes?

#### 7.2.1.1 Crônica breve da história de história de vida

Nascido em 1942, filho de um Capitão de Congado, Raimundo ao recordar-se de sua infância, povoada de histórias de “negos sabidos”, conta de um tempo de escassez de água e comida e vivência de muito trabalho sofrido na zona rural de São João del-Rei. A convivência íntima com estes velhos marca constitutiva de sua história, conforma em larga medida a possibilidade de compreensão de um tempo passado, ido, e os modos de relacionamento do presente:

“[...] As pessoa não era mentiroso, era pessoa que fazia um negócio não assinava documento não, tirava um fiapo do bigode e<sup>49</sup>... Daqui a seis meses eu vou na sua casa tantas horas. Dava o fiapo do bigode, você botava no bolso e podia esquecer. Seis meses a pessoa chegava lá tantas horas. Hoje

<sup>48</sup> Ajudantes do Capitão de Mastro.

<sup>49</sup> Firma com a mão na mesa como se entregasse o fiapo do bigode.

nem com nota promissória você não recebe de ninguém. Então é assim, esse tipo de pessoa não mente. Esses velho”.

Entre os muitos casos divertidos e falseados e os casos reais cuja lembrança remonta a este período, a visão aterradora de um enorme coxo, idêntico aos utilizados para alimentar animais, onde os escravos eram cruelmente servidos como porcos e obrigados a se alimentar:

“[...] têm muitas coisas que eu em rapaz, eu rapazinho, eu vi, muita coisa que me contaram e alguma das coisa eu vi, eu vi realmente, Tem coisas que eu vi. Poucas coisas eu vi. Fora outras coisas que os véio contava (...). (...) eu cheguei a ver o coxo no Mato Dentro mesmo, aqui perto, aquele coxo enorme assim que os cara comia neles, despejava comida lá igual porco eles chegava e comia com a boca. O coxo ta lá no Mato Dentro, qualquer um pode ir lá ver, que eu vi. Aquelas, aquelas, de prender os cara, aqueles treco, nem sei como é que chama aquilo... É, pelourinho”.

No enlace do que viu e ouviu sobre o sofrimento dos negros e a importância da fé e da criatividade para lidar com as contingências, é que Raimundo descreve a origem do Congado:

“[...] eles só conversava através de cantoria, então eles não tinham como conversar um com o outro, mesmo trabalhando não podia conversar, o capataz metia o couro. Então eles cantavam, eles cantavam a Jomba, que é um verso, tipo um verso [...]. Eles cantavam através do verso, o outro entendia e cantava tipo debate, tipo desafio. Mas não era desafio, ele tava complementano à frente. Então eles comunicava através da cantoria. Eles não podia conversar, só podia conversar na senzala depois que ia comer. Depois que não tinha como trabalhar mais. Aí que eles conversava na língua deles. E assim, por isso, e ali que começou a existir a cantoria do Congado, porque o Congado veio do negro sofrido, né? É, eles fala África, África, tudo bem, tudo bem. Mas é do negro sofrido. A história, a verdade é essa, do negro sofrido, sei lá da onde for, né? Que não tinha como comunicar. Então começou a cantoria e dessa cantoria veio os pontos, o debate, o desafio, e etc., etc., etc., e assim por diante”.

Reflete que não há como explicar o que se passou naquele intervalo, entre o ódio e o amor aos tambores do Congado, mediado pela insistência do tio-avô para que tocasse, quando aos oito anos desejava as canas e jaboticabas das hortas alheias e era preciso amarrar firme a corda da caixa para que esta não se arrastasse contra o chão.

Durante cerca de quatro anos seguidos, às três horas da manhã, seguiam para a roça o menino Raimundo, que queria brincar, e estes “negos sabidos”. Entre eles, seu pai, que viveu 104

anos, e o tio-avô Zé Antônio, que o fazia tocar caixa o “dia inteirinho”. “[...] Você sabe o que é nego sabido? É esses benzedor, eles falavam assim, é nego sabido”.

Ainda rapaz, afetado pela caxumba, sem tantas dores como fazia parecer, tentaria escapular – havia tomado raiva de Congado: “[...] Aí a mãe marrou um bruto dum pano, eu pus mais umas batata praquilo ficar bem inchado pra mim não ir”. Qual o quê, naquela noite, a audiência humanamente impossível, o ressoar longínquo do batuque que não o deixaria mais: “[...] Eu em casa aqui, eles tocando quarenta e tantos quilômetro daqui, lá no meio do mato, parece que tava tocando lá no terreiro de casa”.

Após este episódio, às vezes já recolhido, deitado em sua cama, se ouvisse uma caixa bater Raimundo se levantava e seguia atrás, mesmo reprovado pela mãe, pois se “[...] você não consegue combater com o inimigo, você junta com ele aí fica tudo certo. Foi o que eu fiz”. Também nas horas de lazer, muitas vezes Raimundo preferiu aprender nas rodas de velhos aos passeios na “avenida”: “[...] conheci vários, já abotoou todo mundo, eu que tô fazendo hora extra aí, mas então gostava de ver aquelas rodinhas. Eu ficava pescocando pra mim aprender”.

Desde então, conheceu muitos lugares e teve muitos amores, casou-se, divorciou-se. Trabalhando como operário da construção civil, “mexia com obra”, é pai de cinco filhos em diferentes estados do país, entre eles, a terra natal Minas Gerais e o Rio de Janeiro. Residiu em Pedro Leopoldo (MG), “[...] Ô lugarzinho que eu sofri! Curuiz! Nossa senhora! Trabalhando, ganhando dinheiro”.

No ano de 1971, aos vinte e nove anos de idade, Raimundo tornou-se Capitão de Congado: “[...] no eu entrar nesse negócio, aí eu passei a gostar, aí eu fui adquirindo um certo conhecimento, através de conversa dos antigo, igual eu falei, os preto véio que eles fala né? Zé Antônio, meu pai, outros mais, aí eu passei também a ler um pouco, de alguma coisa, então não tem cultura, não tem nada não, mas, conheço um pouco”. Função que exerce há trinta e sete anos: “[...] E não é possível que se eu não aprendi nada até agora eu posso suicidar porque não aprendo mais também. Então eu faço hoje porque gosto mesmo. E tenho fé”.

Nenhum de seus filhos, até o momento, seguiu a tradição familiar dos tambores. Hoje, aposentado, vive com uma companheira e tem um terno Catopé em São João del-Rei. Protagonista e testemunha de uma época em que as portas da Igreja estavam fechadas, Raimundo com seu terno participando das atividades culturais da cidade já se apresentou diversas vezes na porta da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, em São João del-Rei, porque o padre não abriu a igreja, ele “[...] não aceitava de jeito nenhum”. Hoje, no Pentecostes “[...] meu terno é o que levanta mais cedo, é o que chega primeiro, é o que sai por último. Porque eu tenho que arrancar os mastros, tem que arrancar, tem que fincar, e tudo”.

São as funções do Capitão de Mastro. No Reisado no Domingo de Pentecostes, seu Raimundo não pode exercer a função de Capitão de Congado. É o Capitão de Mastro, que cuida de todos os Congados participantes de um modo geral. Com a ajuda dos meirinhos é alçado à “incrível” posição de grande líder, para a qual se prepara com grandes aparatos: “[...] Por incrível que pareça, eu viro chefe! Metido, eu penteio o cabelo, faço a barba! É...”.

Em 2004, aos sessenta e dois anos, integrou-se à Comissão do Divino, embora já participasse do festejo, pois considera ter sido um dos primeiros a levar o Congado à Festa. E ainda pretende submeter-se como candidato à disputada eleição anual, e interna à Comissão, do Imperador do Divino Espírito Santo.

#### 7.2.1.2 Do processo de infiltração: Reisado no Divino já é Festa de Congado

Seu Raimundo considera que o Congado, entrando como folclore, “[...] tem que ter”, pois uma das maiores atrações da Festa é a dança do Congado. Assim, de uma postura inicialmente defensiva, se permite retroceder no tempo e observa uma mudança fundamental: “[...] porque antigamente, aos tempos idos, era um Congado diferente, um pouco diferente” e esta diferença se explica, ao menos em parte, pela potência do único recurso dos negros escravos, mediante as violências e sofrimentos extremos, a fé:

“[...] Porque antigamente, as pessoas muito sofrida, os escravo, os nego, digamos, eles eram muito sofridos, então é, eles tinham uma fé, uma coisa fora de sério. Tanto é que, que aqueles nego véio tudo era benzedor, sabia assim, quebranto, benzê de corpo, quebranto de vento virado, etc., etc., dor,

mordida de cobra, etc., etc. E, inclusive, quase que eu posso afirmar que é real, eles benziam até chuva! Encostá chuva, plantação, afastá animais nocivos essas coisas assim, tudo isso é através de oração. Por quê? Porque naquele tempo eles tinham muita fé, então a única coisa que eles tinham era fé, muita fé, a única coisa que eles podiam agarrar era em Deus”.

“Aos tempos idos”, o Congado encenava nas Cavalhadas da Festa do Divino as batalhas de mouros e cristãos, percorrendo dezenas de quilômetros em suas saídas pelos povoados próximos para recolher prendas e donativos, atividade impossível na contemporaneidade: “[...] não tem agora como fazer antigamente, porque a pessoa saía e ficava às vezes andando dez, doze dia a cavalo, fazenda, nos sítios, que era tudo longe, não tinha nada, era mais ou menos assim, então era Cavalhada que era feito”.

Neste passado, o Congado não era aceito pela Igreja: “[...] a Congada em si, ela foi tida como profana quase. Por causa de certos erros que existiu”. Na concepção de seu Raimundo, estes erros, próprios do humano, onde há pessoas de intenções boas e más, sempre existiram, mas nunca houve na Festa do Divino: “[...] aqueles que usava a sua boa fé, a sua força de, de, através, vamo dizer, quase que do espiritismo, pra bem. E, já outros, pra mal. Então aonde que começou a misturar muito em outras festas, não do Divino”.

Mediante esta ressalva, seu Raimundo observa que no período de suspensão e proibição da Festa do Divino, conforme dito anteriormente, apenas as celebrações de rua, a parte pública, ou externa, é que foi proibida. A celebração litúrgica, privada, interna, nunca cessou de se realizar. Conclui, portanto, que o folclore, (diferente e profano?), é o que na realidade foi proibido.

Assim, parece que ocupar o lugar de manifestação cultural folclórica nos dias atuais possibilita ao Congado uma saída à pecha de profanidade: “[...] hoje é considerado na Festa do Divino o Congado mais como folclore. Um pouco de cultura, é claro, cultura, folclore e animação da festa”.

Cultura, folclore e animação da Festa. Tríade que atende a diversas exigências histórico-sociais do contexto das celebrações em honra ao Divino Espírito Santo. Em complexa

elaboração, seu Raimundo acrescenta o terceiro elemento, o entretenimento, e articula a participação do Congado na Festa no enlace destes termos.

O que é diversão é a pergunta primeira que seu Raimundo procura tentar responder: “[...] como o pessoal aceitava, qualquer coisa era diversão, porque não existia diversão, então tinha um, tipo alguma coisa pra chamar a atenção do povo, de um modo geral”. Dentre estes chamarizes, conforme dito anteriormente, houve teatro de fantoches, onças, leões, jogos, malabaristas.

Mencionando os dois últimos, e considerando os dias atuais, em que “tudo é modernizado”, para seu Raimundo o formato da participação do Congado responde a uma ausência de alternativas: “[...] hoje é Congado porque não existe mais outras coisas aqui”. Portanto, “[...] não tem nada mais lógico, bonito e certo do que fosse o Congado na festa do Divino” porque é a participação do Congado a grande atração que permite “fazer” a Festa. E o sentido lógico de ser o Congado na Festa do Divino é para que fossem chamados negros e brancos:

“[...] Por que traria os nego pra festa do Divino, porque é uma festa de branco, é... Falou aí em nego africano aí, mas a festa é mais por brancos... Então é o seguinte, pra infiltrar os nego na Festa do Divino, abrilhantar a Festa, embelezar a Festa e ter como movimentar a festa o dia todo com coisas diferentes. Porque passa um terno é uma coisa, passa outro é outra... Sempre tem coisas diferentes. É um meio de abrilhantar a festa com devoção ao Divino Espírito Santo. Então é um meio de fazer a festa. Fazer a Festa”.

Trabalho fundamental, de “incentivo” da Comissão, que pode ser medido pelo resgate, criação e fortalecimento de grupos extintos e novos grupos. Havia dois ternos na cidade de São João del-Rei, no período anterior ao trabalho da Comissão, e existem seis ternos em atividade atualmente.

Outro importante aspecto é relativo ao cuidado dispensado pela Comissão aos ternos no dia do cortejo. As famílias estão presentes. Seu Raimundo estima que vinte e cinco a trinta e cinco grupos de Congado, perfazendo cada quarenta a sessenta pessoas, entre parentes, tocadores e os “sapos”, observa com bom humor as pessoas que se agregam em momentos de festejo. Todos são recepcionados com café da manhã e cinquenta e sete pessoas, designadas pela Codivino, preparam o almoço servido a cerca de duas mil a duas mil e duzentas pessoas.

Um dos pontos altos da celebração do Reisado, momento de grande entusiasmo, é a chamada de Reis e Rainhas, oportunidade em que, todas as folias reunidas, esses depositam suas espótuas, os donativos que arrecadam para a Comissão.

Retornando a questão dos erros mencionados por seu Raimundo, que são assunto para adultos e não para crianças, considera ainda, entre estes erros, misturas as quais, geraram complexas subdivisões no Congado: “[...] foi dividindo a... As dança, os ritmo, e assim por diante”.

Neste Congado um pouco diferente daquele de tempos passados, em São João del-Rei e seus distritos são praticados quatro ritmos diferentes – Catopê, Congada, Congo e Moçambique. Complicado é circunscrevê-los: “[...] Tem diferença. Porque a Congada ela é mais dançada mais é com nego, que é o Congo. Tem a turma do Congo. Agora a Congada, é a Congada, é a dança do Congo em Congada. São os marujos, “o nome agora é marujo”. [...]. Agora o Moçambique, mais pros nego véio que não tinham instrumento”.

Processo de diferenciação que parece mais fácil evidenciar a partir das vestimentas e dos adereços, elementos revestidos de enorme significado e importância. Assim, segundo a tradição, o Catopê, deve vestir-se todo de branco. O Congado “todo enfeitado” veste “sainha” adornados com espelhos. Os Marujos vestem uniformes, “tipo marujo mesmo”, fitas que se arrastam ao chão. O Moçambique, “é um terno mais pobre, ele não tem uniforme (...). O cara pode ir de terno, pode ir de chinelo, descalço, de botina, pode... O Moçambique ele não tem uniforme, e não tem instrumento. Na lógica, hoje tem, hoje é diferente, mas a verdade é essa”.

Seu Raimundo enfatiza a importância dos “verdadeiros moçambiqueiros”, tanto por ter sido o único terno a retirar Nossa Senhora do Rosário “de dentro da gruta”, como por ter aprendido um pouco da cantoria Moçambique, a Jomba, com seu pai:

“[...] O Moçambique é só uma caixinha, só uma caixinha. O Moçambique não tem instrumento. Eles só tocavam, na, nos tempos idos igual eu falo, eles botavam guizos aqui, aqui<sup>50</sup>, no pescoço e nos pés. Então no andado deles, no andado deles, no andado deles, é que fazia aquele ritmo e só a caixinha: pum, pá, pum. Então no andado, no mancado deles e a cantoria deles de preto véio,

<sup>50</sup> Indica os punhos.

que eles fala tudo lá, o meu pai me ensinou um pouquinho, pouca coisa, tudo a atravessar. Então aquelas coisa que eles vão cantando chama Jomba. Que eles vão cantando a Jomba, aquele mancado, o próprio andado deles, aqueles nego véio, mas nego véio mesmo, cansado, aqueles guizo, tanto no pescoço quanto bater os pés no chão, por causa disso e só um tamborzinho pequeno batendo. O Moçambique não tinha, nunca teve instrumento”.

Atento observador das transformações e permanências do contexto ritual do Congado, além dos quatro grandes ritmos mencionados, outras demarcações compõem nos dias atuais uma mistura difícil definir. As danças do Facão e Bate-Paus, por exemplo, eram dançados de um outro modo:

“[...] Porque o Moçambique tem Moçambique hoje que tem que é Bate-Paus, mas não tinha Bate-Paus. A dança do Bate-Paus, era outra dança, a dança do Facão, é outra dança, o Moçambique é outra dança. Agora já tem grupos já que, em Barroso, por exemplo, eles já lá, eles é Congado, Moçambique e Bate-Paus, tudo ao mesmo tempo! Quer dizer, igual tem outro grupo aqui, que ele é moçambique... Ele é congadeiro, moçambiqueiro e, que... O terno é Catopé Moçambique e Congadeiro, que é o Lutero, ele afinal de contas sabe definir bem a coisa. Então assim, têm pessoas que misturam muito, mas que, você vai reparar, por acaso claro, se eu tiver na festa e não abotoar o paletó até lá, nós vamos encontrar aí, então a hora que passar um terno eu tenho um tempinho eu te falo, esse aí...”.

Outro aspecto fundamental mencionado por seu Raimundo são os cantos praticados nas Festas do Congado. Segundo ele, há três modalidades de cantos, o desabafo, o desafio e o ponto. Segundo seu Raimundo, pontos não são tirados na Festa do Divino porque “[...] o ponto já é outro departamento. O ponto aí já parte pra banda ruim...”. Aspecto negativo inerente à questão da responsabilidade pessoal e do caráter, mas também das práticas comunitárias, pois os pontos seriam mais freqüentes em festas realizadas em lugares específicos. Práticas cujas conseqüências estariam implicadas na resistência da Igreja ao Congado. Contudo, seu Raimundo evita adentrar neste universo mágico-religioso, concluindo que “[...] Não dá pra abrir muito não, porque é ruim”.

“[...] A Festa do Divino é limpa, igual ta eu mais você aqui, não tem tropeção nenhum. A não ser que aparece algum idiota, que canta alguma coisa. A gente passa por cima daquilo. Tá tudo bem, a mesma coisa que tivesse assoviando. A mesma coisa. Mas na Festa do Rosário, dependendo dos lugares que a gente está igual tem cidadezinhas por aí, que as pessoas, por isso que o padre não aceitava, que as pessoas tira proveito. Vamo voltar a falar desse pedacinho, não sei se eu devo. Mas inclusive um dia nós comentamos, tava comentando lá em casa, que tem o Santo Católico e tem o Santo, e tem o outro santo, o mesmo santo mas porém de outra banda. São

vários santos, então ali é o seguinte, depende, vai é da mente da pessoa, onde misturou um mucado por causa disso que o padre não gostava. Então na Festa de Congado mesmo tem o desafio, o desabafo e tem os canto de ponto. Os canto de ponto é... Mexe com entidades idas, aqueles preto véio que morreu sofrendo demais, mexe com espírito deles um negócio é... Mais ou menos assim, é complicado”.

### 7.2.2 Narrativas de Nivaldo Neves

O primeiro contato com seu Nivaldo Neves, mecânico aposentado, presidente da Associação de Congado de Santa Ifigênia, presidente da Casa de Santo *Ilé Axé Yáomim Ojú-Ykú* coordenador do Grupo Diocesano Afro, vice-presidente da Comissão Organizadora do Divino, um de seus Imperadores, foi realizado na Sala de Patrimônio, após o encerramento de uma reunião da comissão.

A conversa iniciada nesta sala, onde ele afirmou não ser católico, ser cristão, ativo na Igreja, com uma intensa vida religiosa no Terreiro e sem vergonha dessa dupla religiosidade ao contrário de muitos, prolongou-se até ao ponto de ônibus. No trajeto, contou que jamais conheceu seu pai, e os constrangimentos vividos na escola sempre que interrogado sobre uma profissão paterna desconhecida. Assim, a principal personagem de sua narrativa neste momento foi sua mãe.

Mulher de silêncio e segredos, solteira, nunca falou a ele e a seus dois irmãos sobre a existência do quarto filho. Esta informação foi recebida por seu Nivaldo por intermédio de outra mulher separada do núcleo familiar, e apenas por ocasião do falecimento e sepultamento deste. A notícia remetida por telegrama, e seu Nivaldo relembra a tensão que envolvia o recebimento de um telegrama pela marca indicativa de falecimento impressa na época, chegou tarde demais.

Mulher rígida infligia castigos físicos aos filhos como punição. Conta seu Nivaldo que certa vez lhe disse quer fizesse certo ou errado seria castigado do mesmo modo, então não havia sentido em castigos com os quais não mais se importaria. Estes cessariam somente mediante a

ingerência de outra mulher também alheia ao núcleo familiar. Esta vizinha inconformada desafiou sua mãe a uma briga – que brigassem entre adultas. A briga não aconteceu, mas os três irmãos assistiram estupefatos à audácia dessa mulher.

Estas informações, contadas na ausência do gravador não seriam repetidas na presença deste. A entrevista cobriu-se de novas colorações, impensáveis sem a palavra de duas mulheres, sua prima Dona Vicentina e sua cunhada e prima Dona Efigênia, com as quais compõe o importante “trio de três”. Assim, para a entrevista de pesquisa gravada, seu Nivaldo a seu critério delimitou dois tempos. No primeiro, recebeu-me em sua casa. No segundo, conduziu-me à residência de Dona Vicentina, onde também éramos aguardados por Dona Efigênia.

Ele e elas estão à frente das atividades da Associação de Congado de Santa Ifigênia, do Grupo de Inculcação Afro-Descendente Raízes da Terra e da Casa de Santo *Ilê Axé Yáomim Ojú-Ykú*<sup>51</sup>, sediadas no bairro São Geraldo onde seu Nivaldo nasceu, casou-se e reside até aos dias atuais.

Assim, é o nós que ajuda a construir a maior parte da narrativa de seu Nivaldo, para quem o apego à família é um fato, polissêmico. Ora consaguinidade e diversidade religiosa; ora herança cultural e sócio-histórica de gerações longínquas de antepassados negros africanos a preservar; ora pessoas mais próximas deste núcleo que detêm o monopólio de diretorias destas organizações que criou, enquanto preparam seus parentes sucessores. Por vezes, como na maioria das famílias reais e concretas, estes significados não serão excludentes entre si.

Sobretudo, esta família da qual seu Nivaldo é parte responde por uma intensa movimentação festiva, cultural, social e política do bairro São Geraldo. Seu Nivaldo cumpre funções importantes na sociabilidade deste bairro de periferia, processo histórico-social de um agrupamento quilombola, à margem das importantes e diversas festividades oficiais e tradicionais da cidade de São João del-Rei.

A esposa de seu Nivaldo, Dona Vicentina, fiel companheira em todos os seus projetos e ocupações não consegue acompanhá-lo em suas andanças devido a problemas nas

<sup>51</sup> Grafia iorubá manuscrita por Dona Efigênia.

articulações. Andanças que integram um novo projeto de vida e novos sentidos para a existência pós-aposentadoria. Tanto as caminhadas e os longos passeios de bicicleta com Rex, o imenso e afetuoso *rotweiler* criado pelo casal, trazido em uma pequena caixa de sapato por Dona Vicentina, quanto o trabalho comunitário.

Como é próprio dos sábios, que reconhecem suas marcas, mas sabem existir criativamente com elas e para além delas, seu Nivaldo disse também não ter mágoas de sua mãe. Não fosse sua postura reservada e rígida não seria o homem que se tornou. Conheçamos um pouco mais da história de seu Nivaldo.

#### 7.2.2.1 Crônica breve da história de vida

##### 7.2.2.1.1 Foi quando eu me aposentei...

Seu Nivaldo trabalhou durante vinte e quatro anos na mesma empresa. Numa trajetória de esforços e superações, foi promovido gradualmente à posição de gerente da empresa onde ingressou em 1960 na qualidade de aprendiz, exercendo a função de cobrador. Permaneceu neste emprego e função durante quatro anos, quando foi trabalhar em outra empresa e cidade para a qual seguia diariamente de ônibus por um período de cinco anos após o qual retornou a empresa anterior. Onde se aposentou:

“[...] Voltei pra mesma firma, agora já não voltei mais como cobrador, voltei como mecânico, auxiliar de mecânico. E comecei a trabalhar. E por méritos do meu trabalho, eu fui sendo promovido na firma. É, fui mecânico, de mecânico fui à motorista, de motorista eu fui a gerente. Né? Com as minhas, essas promoções, eu fui me refazendo dentro da própria firma. Então eu convivi nessa firma durante vinte e quatro anos”.

No momento de sua aposentadoria confrontou-se a uma importante questão sobre o sentido da existência, incomodado que estava com um enigma proposto por um colega que “[...] falou numa linguagem que eu não entendi”. Feliz por se aposentar, considerando que agora poderia “ficar quietinho”, “viver a vida”, este colega ao saber de sua aposentadoria lhe disse: “[...]”

Que pena! Você vai morrer”. O alcance desta afirmação exigiu um complexo trabalho de elaboração que seu Nivaldo faria *a posteriori*, atribuindo um sentido próprio a este dizer:

“[...] todo aposentado que se aposentou e se acomodou, realmente antecipava a sua morte. Ele falou pra mim assim e eu senti, porque eu falei, eu vou morrer por quê? Porque eu estava aposentando, realmente eu ia parar de trabalhar, conforme eu parei, e realmente quando eu parei de trabalhar, eu estava morrendo, porque durante dois anos, eu fiquei só assistindo televisão, comendo e bebendo. E aí estava o significado da palavra que ele disse que eu ia morrer, e realmente eu estava morrendo, porque eu estava engordando sem saber, porque eu não fazia atividade nenhuma. Isso aí é que ele disse pra mim que eu ia morrer. E na cidade tinha um pessoal, uns aposentados que tinha suas cadeiras cativas no centro da cidade. Todo dia eles batia um ponto naquele local, tomar conta da vida dos outros. E todos aqueles que ali ficava morreram. Ou morreram de acordo com o tempo ou anteciparam eu não sei por quê. E... Mas todos aqueles naquele local morreram”.

O processo de atribuição de sentido deflagrado por ocasião da aposentadoria possibilitou a articulação de diversas lógicas como as metas cumpridas por meio de uma etapa finalizada de trabalho e o projeto de uma vida sem emprego. Houve neste momento o entrecruzamento de um novo projeto de trabalho não assalariado, religioso e comunitário, ao qual se mesclaria posteriormente o retorno às tradições familiares, afro-descendentes, religiosas, culturais, políticas e sociais em detrimento de participações esporádicas.

Deste modo, no instante em que na sociedade capitalista se encerra sua capacidade produtiva, mas também o uso de si pelos outros, tem início a novidade de um campo de potencialidades a explorar. Embora não quisesse ser importunado, seu Nivaldo foi descoberto por Dona Célia e assim descobriu a si mesmo: “[...] Enquanto que eu tinha muita coisa pra dar ainda, para viver né? E dentro de mim tinha muita coisa ainda para poder fazer e eu apenas escondia. Uma coisa, uma é que eu não sabia. E outra é que eu achava que depois de aposentado que eu tinha mais é que viver”.

Em 1992, Dona Célia engajada em diversas atividades católicas na comunidade do bairro São Geraldo e representando lideranças locais, dirigiu-se à residência de seu Nivaldo “[...] uma, duas, três vezes pra me convidar porque eu não queria”, para desenvolver um trabalho com a comunidade ao longo de um semestre. No processo de convencimento de seu Nivaldo, Dona Célia argumentou pelos critérios perante os quais ele havia sido escolhido:

“[...] Quando me descobriram e fizeram uma pesquisa, entre aspas, sem eu saber, da minha vida e bateram na minha porta e disseram: – Olha, nós precisamos que o senhor trabalhe – e eu até por aí eu não sabia, quem era eu, porque eu nunca parei pra pensar, e trabalhava assim, como se diz, de orelha. Aí me relataram as minhas qualidades: você é assim; é uma pessoa, é casado; não é beberrão; não frequenta botequim; tem uma vida assim e assado. E eu falei: – Mas quem deu ordem de vocês fazerem pesquisa da minha vida? – Não precisa de dar ordem porque a gente na convivência vai vendo as pessoas. Aí eu falei com a minha esposa: – Eu não sabia que eu tinha tanta qualidade assim. E realmente não sabia mesmo. Aí que eu deparei com a coisa”.

Seu Nivaldo considera que ao enxergar as suas qualidades Dona Célia despertou-o novamente para a vida. A posição desta senhora que insistiu também ao receber o trabalho realizado dizendo que “[...] seu trabalho é muito bom, nós não vamos perder você”, foi imprescindível para que ele se inventasse como líder comunitário atuante por doze anos.

Processo de invenção, pois confrontado aos mecanismos políticos institucionais, burocracias, normas, leis, regimentos, suas brechas e outros melindres das relações de poder, houve diversos problemas concretos com os quais seu Nivaldo precisou aprender a lidar. Optou por um tutor com quem estabeleceu uma relação de troca, pois “[...] uma mão lava a outra”:

“[...] Uma foi à vida e a outra foi à necessidade. Porque eu não sabia, às vezes, resolver um problema na área política. Então o quê que eu tinha que fazer? Eu tinha que procurar um político. E eu me se dei bem porque eu procurei um político que realmente me ajudou. É, e então, esse político, precisando também de um cabo eleitoral, então ele me usou, mas me ensinando”.

Este tutor foi J.O., já falecido. Um retrato dos dois em ocasião solene é ornamento da sala de seu Nivaldo, ladeado por diplomas recebidos neste período em homenagem a excelência de suas atividades como líder comunitário. No intercâmbio com este homem que quando “não sabia fazer, sabia indicar” considera ter aprendido a “[...] ver, do outro lado, a vida do meu semelhante, que até por aí eu não sabia e nessa convivência eu fui aprendendo na área política e na área social”.

Enquanto este mentor mediava às relações de seu Nivaldo nas organizações burocráticas “[...] desavenças com o prefeito, ele foi o mediador, que não deixava nós sair nos tapa”, seu Nivaldo mediava às relações deste com a comunidade fazendo “[...] visita às famílias, vendo a

sua necessidade, levava pra ele, o que ele podia ele corria atrás”. As principais demandas da comunidade eram de atenção às necessidades básicas (alimentos, medicamentos, vestuário, material escolar...) e este político foi reeleito diversas vezes.

A construção da primeira quadra poliesportiva da comunidade é um índice expressivo desta importante parceria e sua amplitude, apesar de sua pouca formalização, pois o nome de seu Nivaldo não aparece nesta obra e ele também nunca desejou seguir uma carreira política:

“[...] Não tem quadro simbólico, aqui é o Nivaldo que fez... Não, não tem nada disso. Fez no terreno dos outros, e sabia que ele tava construindo no terreno dos outros. Que um dia eu ia embora, e ia deixar, como saí, deixei, tá lá, estão usufruindo, quebraram, hoje arrumaram, hoje tão outros dono. Hoje, nós somos praticamente um pouco oposição. Porque chegou o padre lá, assenhorou de tudo, e a gente abandonou aquilo pra lá. Sabia que a gente não era dono, e então deixou aquilo pra lá. Mas a gente continua trabalhando do mesmo jeito com a comunidade, é, na área política nunca quis me candidatar a coisa nenhuma”.

Portanto, o engajamento direto de seu Nivaldo com a comunidade ocorre a partir de 1992 e suas frentes de atuação multiplicam-se progressivamente. Sobretudo, em função do estreitamento de laços familiares e conseqüente atividade coletiva que representou o fortalecimento simultâneo de projetos “de família” que seguiam de modo paralelo e desconexo (sem a pretensão de indicar desconexão absoluta).

Novas conexões entre estes projetos foram desenvolvidas ao mesmo tempo em que suas especificidades foram preservadas. Tais projetos são o Grupo de Inculturação, liderado por Dona Vicentina, a Casa de Santo da *Ialaorixá* Dona Efigênia e a Associação de Congado, liderada por seu Nivaldo. Os principais cargos diretores destas três organizações obedecem a uma dinâmica de compartilhamento e revezamento pelos três.

Evidentemente, destas conexões, o elo que alcança maior ênfase no discurso de seu Nivaldo é o reconhecimento de uma herança familiar, religiosa, cultural, sócio-histórica, de antepassados negros africanos a preservar. Assim, família aparece em um sentido amplo, remetendo-se a gerações longínquas. Outra conexão é a reserva, exclusiva e *a priori*, de todos os cargos das diretorias a membros da família. Logo, a noção de família é reduzida aos elementos mais próximos do núcleo diretor. Família também aparece enquanto pluralidade religiosa. Há

católicos, “pessoas de matriz africana”, evangélicos e kardecistas. Portanto, o fato de nem todos os membros da família engajar-se nestes projetos não caracteriza dissensão ou deslegitima a qualidade familiar atribuída por seus agentes.

Assim, é em família que seu Nivaldo considera ter aprendido um mediador fundamental para uma coexistência pacífica – o respeito. Principalmente, é no seio desta diversidade que ele extrai sua própria identidade religiosa, cristão:

[...] Então, quando a pessoa me pergunta Nivaldo o quê que você é? Eu digo: – Eu sou cristão. Porque eu convivo no meio de toda essa gente, de todas essas religiões, e vivo muito bem, cada um respeitando a sua, não discutimos religião, apenas conversamos, eu aprendo coisas, eles aprendem comigo [...].

#### 7.2.2.1.2 A tradição familiar de Congado em direção à Associação

Desde sua infância, seu Nivaldo acompanhou e assistiu mesmo que “ressabiado, mas ajudava em alguma coisa” as festas de Congado organizadas por seus tios e uma tia “que faziam o Congado” na rua, uma vez que a Igreja “era fechada”. Mas nunca tiveram banda. Como ele, muitas pessoas do bairro mantinham uma relação de medo e desconfiança com o contexto ritual do Congado, e, por conseguinte, a maioria dos participantes era “pessoa de fora”. Aqueles da comunidade “ficavam de longe olhando”, porque, afinal “[...] O Congado tem as suas magia”.

A transmissão destes saberes mágico-religiosos pelos congadeiros, conforme dito anteriormente, obedece a uma complexa hierarquia estabelecida e também transmitida pelos membros mais idosos, que decidem pela maturidade e prontidão dos seus jovens para o aprendizado. Os ritos celebrados em momentos privados são cuidadosamente resguardados inclusive no interior do próprio núcleo familiar.

Esta lógica específica de preservação do conhecimento privilegiado gera medo e também fascínio. Mistério ao qual correspondem tentativas de descoberta dos mais jovens. Parece que

o sucesso destas tentativas depende de certo consentimento dos idosos e seu Nivaldo era atento observador:

“[...] Então a gente por não saber ainda, as magias, que nós era ainda muito prematuros, muito criança, pra que nossos pais, tios, ensinasse pra gente, mas a gente sabia que tinha é, é, as suas mandingas, mas como a gente não sabia. Por que eles nunca fazia mandinga perto da gente. Sempre “ah, vou ali, não sei, o quê, pá, pá, a esquerda e ia pra direita, e quando você ta pensando que eles tão de cá eles tão de lá, e né? E quando vai ver... E a gente tinha uma mania assim também, muito sorrateiro, que não podia de ouvir a conversa dos mais velhos. Então às vezes você captava alguma coisa, através de conversa deles. Mas não podia mencionar. Então a gente foi, enriquecendo, e eles falava pra gente assim: – “Presta atenção, olha isso, cuidado com isso, então a gente foi levando e a gente conseguiu aprender alguma coisa. Não tudo. Mas alguma coisa. Que ta até hoje. E a gente continua aprendendo. Não pára por aí não”.

Neste ínterim, não parar, não deixar morrer, não perder as raízes, são significantes fundamentais. Embora as atividades familiares de promoção das festas tenham permanecido estagnadas por um período impreciso até a década de noventa, o trabalho em prol da continuidade do Congado “[...] Tava no sangue, a gente gostava, e deu continuidade com o que está até hoje”.

Assim, em 1994, dois anos após o início de suas atividades na comunidade, seu Nivaldo saiu de uma reunião de família com a incumbência de registrar juridicamente a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário: “Vinte e um de abril de noventa e quatro. Dia de Tiradentes. Nós sentamos ali e batemos o martelo”. Segundo ele, nesta época o Grupo de Inculturação já estava em atividade, mas “[...] eles lá a gente aqui, então a gente não sabia”.

Descobriu no cartório Irmandade homônima na cidade, impedimento que conduziu o grupo a optar pela constituição da Associação de Congado de Santa Ifigênia, ainda em 1994, a qual deu seguimento às tradições familiares, a saber, não constituir banda e promover a Festa de Nossa Senhora do Rosário e outras ao longo do ano.

A Associação analisou cuidadosamente o calendário municipal de festividades para fixar a data para a importante celebração de Nossa Senhora do Rosário (terceiro domingo do mês de agosto) e, ainda assim, existe “[...] um pouco de desequilíbrio porque sempre ela é paralela à

Festa de Ascensão de Nossa Senhora” (quinze de agosto). Seu Nivaldo observa que “[...] São João del-Rei é uma cidade que tem muitas festas”, centralizadas em outros *locus* urbanos, nenhuma das quais promovidas no bairro São Geraldo, onde reside. Apenas a Igreja e as três organizações citadas, promovem eventos neste bairro.

A promoção das Festas está articulada a uma problemática de ordem financeira que persiste ao longo dos séculos, conforme discutido em momento anterior deste trabalho. Seu Nivaldo percebe esta problemática em duas direções complementares que convergem ao objetivo primordial de tornar a festa exequível: a centralidade do Rei e Rainha Congos e a arrecadação de dinheiro e seus usos.

Tradicionalmente, Rei e Rainha Congos são os mantenedores da Festa de Congado. Ao montante entregue pelo casal real, no instante de sua efetivação, equivalem o número e entusiasmo de batidas dos tambores. Seu Nivaldo considera que esta prática constringia àqueles que contribuía menos, causando a recusa de muitas pessoas para ocupar estes cargos. Por esta razão, a Associação aboliu a conferência imediata.

Ao modo como estas questões de classe e poderio econômico são enfrentadas no interior do grupo de congadeiros, corresponde um posicionamento ainda mais radical e ostensivo da Associação para com a prestação de contas à Igreja Católica, em sua postura ambígua, de crítica e aceitação:

“[...] eles ainda criticava ainda. Mas gostava, recebe o pouco, criticando, mas gostava. Bom, nós costumamos, eu... Começamos a fazer a festa e vimos que ela não dava dinheiro. Como de fato, não dá. E nós resolvemos também fazer o seguinte: o que se faz se gasta. Não é para nós, mas também não é para repartir para ninguém também. O importante é fazer que a festa aconteça”.

Seu Nivaldo afirma que em São João del-Rei, nos dias atuais, uma igreja matriz e uma capela consentem a passagem dos Congados pelo interior da nave, respectivamente a Paróquia do Bom Senhor Jesus de Matosinhos, sede da festa do Divino, e a capela do bairro São Geraldo. Tanto a igreja mais próxima a este bairro, Paróquia de Dom Bosco, quanto demais igrejas tradicionais do centro da cidade, inclusive aquela da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, não permitem: “[...] é fechado”.

Portanto, na cidade de São João del-Rei as diversas polêmicas relativas à questão da entrada dos grupos de Congado na igreja ocasionaram episódios que culminaram em um período de estagnação do movimento negro católico sanjoanense que segundo seu Nivaldo “ficou parado”. Ele descreve este momento de abertura como um momento de preconceito e resistência dos conservadores e penetração e resistência dos negros:

“[...] Quando abriu as portas pra gente entrar dentro da igreja, os congadeiros entrar dentro da igreja, o pessoal: – Ah, mas vai bater tambor dentro da igreja? E aquela coisa toda, é feitiçaria, é macumba, esses negócio, e a gente teve que equilibrar, né? Com tudo isto, apesar de o Congado ter as suas magias, não é? E como toda a religião tem, tem um pouco de sua magia, ninguém gosta de contar, mas tem um pouco, lá no fundo tem. E então a gente começou, por abrirem as portas para os Congado, os congadeiros começaram a penetrar dentro da igreja, com a sua devoção, com seu santo, né? Cantando a Nossa Senhora do Rosário e assim foi equilibrando, mas não que todas as igrejas faça isso. É o mínimo”.

À abertura da igreja para a entrada dos Congados sucedeu-se a realização da primeira Missa Inculturada, da qual seu Nivaldo não participou, organizada pela Associação de Congado e Grupo de Inculturação, realizada no salão e não na nave do templo. Mas relata que “[...] foi um êxito, mas nos custou muito caro”. O padre que realizou a celebração foi transferido por ordem do Bispo e “[...] pode-se contar as vezes que ele voltou por aqui”.

“[...] Custou muito caro é, pro padre que celebrou a primeira Missa Inculturada, que chamava, na época chamava Missa dos Negros; Missa da Macumba; Missa do Diabo; Missa do Capeta; Missa dos Amoleto (amuleto); era tudo! E esse padre pagou caro que nem hoje ele está na cidade mais. Ele é, como se fosse assim, deportado! Tiraram o padre de imediato [...]”.

Nos dias atuais, seu Nivaldo é um dos responsáveis pela celebração da Missa Inculturada. Mas faz uma demarcação importante no âmbito das tradições afro-descendentes que é a independência de locais de culto prefixados, o que evidentemente não corresponde à ausência de critérios e preparações. Esta mobilidade possibilita a realização de ritos e celebrações nos mais variados locais, haja vista que:

“[...] nós pra fazer a celebração da missa, não precisa, pra fazer a celebração da missa, não precisa de quatro parede. Basta ter uma praça ou então uma árvore, é o bastante. Nós somos a natureza. Nós trabalhamos é com a natureza. Então não precisa. Então, se deixarem entrar dentro da igreja a gente faz, se não deixarem a gente faz do lado de fora. E até por sinal, quando as igrejas não abre essas portas, a gente faz, em praça pública, é, debaixo de uma árvore, isso é independente. Basta ter um local”.

Deste modo, nos próximos itens, procuraremos acompanhá-lo em suas reflexões sobre a Missa Inculturada cuja mobilização empreendida para sua organização pode ser compreendida, ao menos de modo parcial, através de algumas premissas assumidas coletivamente por esta família e anunciadas por seu Nivaldo, a saber: a) “cada povo tem o direito e pode celebrar do seu jeito”; b) trata-se do resgate de um direito legítimo a uma celebração proibida e impedida, “o negro celebrava desse jeito, mas tem que não deixavam”; c) concomitantemente, trata-se da invenção de uma celebração que nunca existiu em sua forma atual; d) esta forma de celebração corresponde a elementos constitutivos da cultura e, portanto, da personalidade do negro (enquanto fator indissociável da transmissão oral e do aprendizado imitativo) a alegria e a festividade, “o negro por ser uma pessoa festiva, alegre, dentro e fora do seu ritual, dentro e fora da igreja”; f) parte dos preconceitos sustenta-se simultaneamente na ignorância e na ausência de um interesse legítimo de conhecimento, “eles nem têm a ousadia de perguntar por quê?”; g) fatores que evidenciam o desejo de manutenção do *status quo* e a resistência à mudança gerando sobre-trabalho aos agentes para que a Missa se concretize; h) este sobre-trabalho inclui possibilidades de revisão constante do ritual cuja estrutura prossegue em devir.

#### 7.2.2.2 A Missa Inculturada: e eles nem têm a ousadia de perguntar por quê?

Seu Nivaldo circunscreve os elementos constitutivos da Missa Inculturada em oposição e complementariedade com os elementos da Missa Romana, acentuando a dimensão do resgate de “uma coisa que foi do passado, uma coisa que foi tirada do negro (...) no que o povo espanta”.

Espanto, escândalo, opressão, violência e desconhecimento, resistência, afirmação e reconhecimento são indissociáveis neste contexto sincrético entre o ideário católico-romano, cujo missal guia o desenho da celebração na ausência de um missal afro (que parece estar sendo constituído neste processo), e elementos das tradições religiosas afro-descendentes cujo sentido converge a uma relação não dicotomizada homem-natureza.

Neste intercâmbio entre um missal romano, e por assim dizer, a constituição de um missal afro: “[...] fazemos as leituras alusivas do dia. Inspirado no negro, inspirados na dificuldade do negro, as orações da comunidade né? É... O evangelho é tirado do dia romano, mas trazido para o dia a dia do negro, né? Então, é, não fizemos nada de especialidade que é nossa. Única especialidade que é as oferendas já existe, tem a oferenda que é litúrgica, mas acrescentamos a necessidade”.

Uma descrição comparativa entre a Missa Inculturada e a Missa Romana é efetuada por seu Nivaldo:

“[...] A Missa Inculturada é uma missa, com o mesmo missal romano, com o mesmo critério romano, mas de forma diferente. Aonde a gente faz as oferendas, que na missa romana a gente faz a oferenda litúrgica, a hóstia, o vinho, né? E nós fazemos também as oferendas litúrgicas e fazemos as oferendas naturais. As nossas ervas, alimentos, broa, pipoca, rapadura, doces, cana, e as ervas em geral. E a Missa Inculturada por ser uma missa alegre, uma missa festiva se bate tambor. E na missa romana não se bate tambor. Na Missa Inculturada, você canta e dança. Na missa romana você não dança. Na Missa Inculturada você vai vestido a caráter, roupas coloridas, roupas do negro, respeitando o ritual romano [...]. Então você batendo os tambores, o padre também veste a caráter também, com roupas coloridas. Todo mundo se veste colorido, se canta, se dança, na igreja, não está desrespeitando o sagrado. Então os santos que nós cultuamos é os mesmos. Só tem com nome diferente. Então muita coisa que o pessoal se admira, são os tambores, os atabaques que se bate dentro da igreja. O pessoal admira, é de ver você vestido a caráter, invés de você estar rezando, com as mãos postas, os olhos fechados, você estar alegre! Flutuando (flutuando), cantando! Dançando! Porque dançar dentro da igreja pra eles é um sacrilégio. Então naquela convivência, naquela cultura, naquela alegria de bater tambores e fazer aquelas oferendas, onde que é uma missa completamente diferente. É uma missa que não se faz com meia hora, nem uma hora, ela dura hora e meia, às vezes até duas horas. Mas você não sente! Porque você canta e dança, quando você faz isso então você esquece do que tem lá fora. E o sapateado tem a ver com a sua vivência. Aí também está um pouco da magia. Que as pessoas quando faz as coisas, têm que fazer consciente. Não que a gente está fazendo ali coisas ruins, mas ta dentro dos limites, ta dentro da liturgia da Igreja. Portanto a gente, quando vai fazer a celebração, a gente vai, procura o padre daquele local, se explica pra ele, como que é, e o que que é, ele olha, analisa, fala: - Não, ta dentro da liturgia da Igreja. Portanto agora vamos fazer em Matosinhos, vamos fazer a Missa Solene! Que ainda não foi feito ainda. Já fizemos, já celebramos, chegamos a celebrar casamento, na, no ritual afro, o pessoal também ficou admirado também porque nunca fizeram! Já fizemos a Missa Inculturada, e agora vamos fazer a Missa Solene do Divino Espírito Santo pela primeira vez em São João. Através de atabaque, através de som, através de Congado, tudo e, pelo sinal, televisionado. Então é uma missa diferente, é uma missa longa e diferente, não é aquela missa que você fica rezando com os olhos fechados pedindo. É uma missa que não dá nem tempo de você pensar de tão, de tanto, você fica tão feliz que você toca,

“você dança, você bate o atabaque, você sapateia, mas com consciência em Deus. Rezando, cultuando e pedindo. Essa é a Missa Inculturada, que é diferente da católica [...]”.

As oferendas litúrgicas (vinho, hóstia) são celebradas pelo padre: “[...] Essa é conduzida, respeitosa, entregamos ao padre. Essa não mexe” e as oferendas naturais apresentam-se devido à necessidade natural da pessoa. De saciar sua fome, sua sede, aquecer-se no frio.

A tríade cantar – dançar – rezar significa uma entrega plena, revelando outros dizeres impossíveis na posição contrita: “[...] Parece não dizer nada, mas se diz muito, o corpo fala por si próprio”. E este corpo que flutua na celebração religiosa é o corpo negro, abstraído de um contexto específico, mas colocado enquanto povo: “[...] O negro ele é festivo, ele é alegre, você pode ver o negro da, o africano, só veste roupa colorida! Gosta do vermelho, gosta do amarelo, gosta do verde, as mulheres se pinta muito bem!”. Assim, seu Nivaldo articula fé, culto e diversão como elementos não antagônicos.

Outro aspecto fundamental da Missa Inculturada em oposição à Missa Romana é a “partilha” destas oferendas naturais, pois “[...] a comunhão é para alguns, e nós compartilhamos com todos”. Assim, a máxima católica “Pão para vida”, é um elemento aglutinador que aproxima ambas as práticas, mas este pão não pode ser distribuído a partir de critérios de diferença, exclusividade e quantidade, e ainda, deve ser servido e consumido conforme tradições afro. Na impossibilidade contemporânea perante a nova demanda de que a tradição seja completamente efetivada, ela é reinventada:

“[...] Eles comem à vontade daquilo, que aquilo depois é bento. As ervas são levadas pra casa para fazer remédio. Os alimentos as pessoas se associa daquilo, comem, levam prá casa, que nós repartimos prá todos. Essa é a partilha. Pão para a vida! Isso que nós fazemos diariamente e o pessoal tem fome!!! Tem sede!!! Então não se distribui bebidas, simplesmente o pão, simplesmente alimento, simplesmente ervas. Que o pessoal necessita, o pessoal tem fome. O pessoal tem fome, tem sede, né? Tem as suas necessidade, leva as suas ervas para fazer os chás, leva o seu pedacinho de broa, a sua pipoca, a sua rapadura, o seu doce, o seu biscoito, come, leva praquela que ficou em casa... Então, é a partilha em geral. Não tem escolha! Todo mundo come e bebe. Tem farofa também na missa, come farofa, e você come com as mãos, não tem vasilha pra distribuir prá você. Ah! Um saquinho! Não, não tem não. Que o ritual é esse, é as mãos. Tira-se com uma vasilha coloca na sua mão. Então você come com as mão. Porque o ritual certo seria com folha, mas como fica muito difícil, muito pesado, a gente estar distribuindo folha prá todo mundo, então, em vez de você ter um

vasilhame seria a folha... . (...) você recebia a folha e comia com a folha também né? Aí como é difícil, tudo isso, seria menos pessoas seria mais fácil, quando é menos pessoas. Então você estende a sua mão, pega o que você quiser: - quero farinha, quero farofa, eu quero rapadura, eu quero biscoito, eu quero erva. E você come quantas vezes quiser, e leva prá sua casa também, praqueles que não foram. Então essa é a diferença da Missa Inculturada. O pessoal às vezes fica o ano inteiro esperando aquele dia: - Ah! Eu gostei daquela farofa! Ah! Eu gostei daquela rapadura! Ah! Eu gostei daquele biscoito! Ah! Eu gostei daquela pipoca! Ah! Eu vou! Então com aquela fé, eles vão, participa, come e dança. É diferente, de outras missa. Mas é uma missa festiva, uma missa alegre, uma missa que todo mundo gosta e espera o ano inteiro. E há uma disputa de lugares: - Eu quero ficar onde é que eu vejo melhor. Todo mundo quer o lugar, quer dizer, a igreja não tem lugar pior, tem sempre os melhores, então todo mundo quer ficar num lugar melhor. E quando não tem lugar melhor fica se acotovelando, empurrando, porque quer participar”.

Seu Nivaldo conta que, há dez anos, a Associação de Congado, o Grupo de Inculturação e a Casa de Santo promovem a missa na Paróquia de Matosinhos. Ao longo deste período houve um determinado momento em que resolveram desistir da celebração, mas os responsáveis da Paróquia não aceitaram, “nós não abrimos mão”.

Para seu Nivaldo isto se deve ao fato de que, após o Pentecostes, a Missa Inculturada é a celebração que arrebanha mais pessoas para a igreja e a Festa do Divino: “Porque é uma missa festiva! É uma missa diferente! É uma missa alegre! Onde que o povo canta e dança e come”. Principalmente, e motivo de muito orgulho para seu Nivaldo é o fato de que, neste ano, será celebrada como missa solene no Domingo de Pentecoste.

Neste ponto, é pertinente demarcar alguns precedentes desta integração da Missa Inculturada ao contexto ritual da Festa do Divino sanjoanense ao final da década de noventa. Conforme dito anteriormente, houve uma primeira missa cujo padre que a celebrou foi banido da paróquia, a qual, por sua vez, foi precedida por outra, realizada no bairro Dom Bosco, uma Missa Inculturada de Natal que seu Nivaldo denominou a “Missa da Confusão”. Cabe abrir um parêntese com o objetivo de esclarecer que, devido a algumas características descritivas trabalhamos com a hipótese de que esta Missa Inculturada de Natal a precedeu, pois a narrativa de seu Nivaldo não permite a afirmação ou negação absoluta da possibilidade de tratar-se da mesma missa.

Segundo seu Nivaldo, esta Missa Inculturada de Natal primou pela coerência da atenção à necessidade, vinculando a celebração do nascimento do menino Jesus às carências advindas dos nascimentos de quaisquer outras crianças: “[...] Era o nascimento! Como que não vai, uma pessoa que ganha uma criança né? Você não leva um sabonete, leva uma roupinha. Então levamos isso”. Mas as pessoas não compreenderam esta lógica, principalmente por que “[...] Não deram pra nós vez de voz, o povo não entendeu”.

Se as pessoas não entendem, ignoram e, portanto criticam “[...] quando você não entende você ignora. E você ignorando você não tem aquela cultura, né? Então você, é mais fácil, como diz o presidente Lula, é mais fácil criticar do que fazer”, este sentido incompreendido constitui um desafio para seu Nivaldo, bem como um trabalho ao qual se dedica:

“[...] Uma vez nós fizemos uma missa aqui no Dom Bosco, de natal, então nós fizemos a oferenda, também, fizemos as oferendas litúrgicas e fizemos também ao Divino Deus. Ao menino Deus. (...) Criança, o quê que criança precisa? Duma flalda (fralda), de mamadeira, de leite, de brinquedo, é de agasalho, não é? Você não vai levar pra criança é, podemos dizer assim, um automovi (automóvel), um automovi da vida real, não um automovi de brinquedo, criança não vai dirigir. Então você vai levar coisa que a criança gosta e precisa. Alimento – biscoito, bala. Você vai levar e vai ofertar praquela criança a sua necessidade do dia a dia. E foi o que nós fizemos. Levamos isso, levamos bala, biscoito, agasalho. Levamos blusinha, levamos as roupinha, levamos fralda, é, levamos cobertores e levamos também ervas porquê. Com o quê. Criança tem muita dor de barriga então levamos um funcho, são ervas. Pra fazer o chazinho, pra curar a dor de barriga dele, né? E levamos também remédio, naquele tempo né, usava muito o óleo pra curar imbigio, então levamos o óleo pra curar imbigio. Todos esses apreparo da criança. Criticaram. Nós estamos vivendo o hoje, isso aqui é para a criança. Criança é que usa isso, usa flalda, é criança é que gosta de biscoito, criança é que gosta de bala, criança é que gosta de carrinho. Então acertamos tudo aquilo. (...) Então se você perguntasse, mas por quê? Porque é que levou aquele biscoito? A criança não gosta de biscoito? Ah! Eu sei, a consciência já.... Ah! É memo, a criança gosta de biscoito, de bala. Ah, mas levou ali uma flaldinha, pra quê aquela flaldinha? A criança não usa fralda? Ah!!! Aí você vai se inteirando, mas quando você está abilolado (bitolado?) né, só enxerga o que está na frente, e não pergunta né, então você critica. E o padre também não tava também inspirado naquilo também não deu voz e nem vez pra gente. Pra explicar, por causa, por quê que é isso? Por quê que é aquilo? Por quê que é aquilo outro. E a gente nunca mais voltou a celebrar lá. Primeira e última vez. E mesmo se chamar agora já fica difícil. Essa é a nossa realidade, o nosso dia a dia. E vamos fazer o Congado? Vamos! Dançar, cantar, divertir e por aí afora. Isso que é o nosso dia a dia”.

Contrastando a expressiva participação popular indicada por seu Nivaldo no tocante à Missa Inculturada celebrada anualmente na Festa do Divino às dificuldades vivenciadas por ocasião da missa de natal em relação à implicação, compreensão e adesão das pessoas presentes, é possível observar uma intrincada mudança de comportamento social e cultural. Parece que podemos afirmar, sem com esta afirmação pretender indicar e caracterizar uma dimensão totalizante tratar-se de uma mudança atinente a complexas transformações, de diversas ordens, em padrões preconcebidos.

Por fim, optamos pela transcrição literal de mais um trecho extenso da fala de seu Nivaldo cuja agência tem impacto concreto na transformação das estruturas em discussão, em detrimento do trabalho de textualização. A seguir, uma complexa reflexão sobre o mercado concorrencial religioso, os dissabores da busca de sentido para a existência empreendida pelo ser humano e a vergonha. Acompanhemos seu Nivaldo.

[...] E aqueles que ainda não se inculturaram não sabe então fica achando que é escândalo, que ta de, é, é, ofendendo a Deus e ao povo e não tamos ofendendo ninguém. Cada um reza. O índio reza a seu jeito, o japonês reza do seu jeito, o ateu do seu jeito, e assim... E o negro tem seu jeito. Portanto, como você pode ver, religião é a que se tem. Religião e seca se têm muita, têm diversas, o negro é tombado mais pra religião afro, que é de matriz africana, que é o candomblé, que é o Terreiro. Se tiver dez pessoas, e você perguntar assim, dez pessoas: - “Que religião que você é?” Sete vai dizer: - “Ah, eu sou católico!”. Três, é dois vai dizer: - “Eu sou da religião de matriz africana”. E um vai dizer: - “Eu sou evangélico (evangélico)”. Então quer dizer, a maioria vai dizer que é católico. Mas aqueles mesmo sete que se diz católico são aqueles que estão lá dentro do Terreiro! Agora, porque é que a pessoa vai no Terreiro? Porque vai buscar aquilo que na Igreja ela não conseguiu. Geralmente é uma cura espiritual, que nem eu, nem você, tem condições, só mesmo os espíritos. Então vai buscar isso. E ali muitas vezes está o misticismo, ta ali pessoas que talvez as vezes aproveitam, para poder, essa oportunidade, para fazer o mal. Que tanto como faz o mal dentro da Igreja, você ali rezando, contritamente, como se faz fora da Igreja. Que não pensa porque você ta dentro da igreja, que você não faz o mal. Faz! Não entenda, não entenda você, não pensa você que ta dentro da Igreja que não tem magia, tem! Poucos sabem, mas tem sua magia. Igreja tem lado pra entrar e lado pra sair. Não é assim não! Igreja chama-se local de lamentação, onde você só vai pra pedir. E, no entanto você tem medo é do cemitério, onde tão os corpos. E o pior não está dentro do cemitério, o pior está dentro do muro de lamentação que é a Igreja. No qual todos reclamam, onde todos cantam, onde todos choram. Mas nós não vamo dizer que lá é ruim. É bom, ir lá, estar próximo de Deus, nós também vamos e cultuamos, rezamos, respeitamos, qualquer lugar que for, cemitério, igreja, Terreiro, respeitamos, convivemos, não discutimos, conversamos, aprendemos, essa é a vida do nosso dia a dia. Então é isso a Missa Inculturada. Não é nada de ruim. Apenas o que era do passado que não deixaram se fazer, e que hoje se faz.

Quem tem a mente aberta que se abra. Quem tem a mente fechada não deixa fazer. Igual, é, o centro, né? O pessoal, conservadores, não deixa. E de acordo também com o local, com a instrução que os padres aprendem, estudam, também não deixam. E de acordo com a instrução que você aprendeu você tendo uma mente aberta, conforme lá no Matosinhos, o padre Zé Raimundo, ele falou: - “Não vejo nada de errado. Vocês estão dentro da liturgia da Igreja”. Eu converso com ele em particular e pergunto pra ele: - “Quando é que a gente ta faltando e quando é que a gente ta cedendo?”. Não ta faltando, não ta cedendo. E falei: - “O senhor tem liberdade o dia que faltar, ou o dia que exceder puxar a gente pra trás e falar pra não deixar atrapalhar”. Ele falou: - “Não”. Então todo ano faz a Missa depois a gente vai e conversa com ele.

### 7.2.2.3 Um projeto familiar: a primeira celebração afro de coroação do Imperador do Divino

Seu Nivaldo também foi convidado para ocupar o cargo eletivo de Imperador do Divino. Ao receber o convite, “eles ficaram com tanto medo de dizer não, que fizeram o convite e arretiraram na mesma hora”, conta que a primeira coisa que pensou foi “[...] Ah! Eu vou, mas eu tenho que arrastar”. Levar consigo para esta nova tarefa Dona Ginica e Dona Vicentina, afinal, se a “[...] dificuldade é total”, “[...] um dá a mão, ajuda o outro. Um vai escorando o outro”:

“Aí eu queria aceitar, queria aceitar, mas fiz um pouquinho de corpo mole né? Eu queria arrastar o pessoal pra fazer. Bom, se eu tando lá eu conseguiria arrastar e se eu não fosse, ninguém iria, essa é a minha, o meu modo de pensar né? Aí eu fui, fiz um pouco de corpo mole aí eu falei, eu vou, se meu povo for. Eles sentiram necessidade de ir, aí me puxou eu puxei eles. Aí levei todo mundo. E ta todo mundo lá, e mais ainda, muito mais do que a gente esperava! Entendeu? E hoje eles não abre mão da, da, da gente, tem de ser irmão lá, até a festa acabar”.

Orgulho de seu Nivaldo, primeiro Imperador coroado em ritual “africano” (descrito adiante com riqueza de detalhes por dona Ginica), lamenta que outros Imperadores também não tenham desejado inventar e criar novas possibilidades, e diz que já avisou ao Imperador branco deste ano: “[...] a gente respeita, já falei pra ele pra não ir feito carneiro vai pro matadouro (...) É repete, se eles querem que seja assim”.

### 7.2.3 Narrativas de Dona Ginica<sup>52</sup>

Esta entrevista foi realizada por decisão de seu Nivaldo, que apresentou à pesquisadora Dona Vicentina e Dona Efigênia, que falariam “[...] das nossas proezas, dificuldades, alegrias e tristezas, a convivência, o dia a dia”, com as quais eu poderia conversar respectivamente sobre o Grupo de Inculturação Afro-Descendente Raízes da Terra e a “[...] religião de matriz africana”, o candomblé.

Após uma primeira etapa de entrevista individual realizada na casa de seu Nivaldo, dirigimo-nos à casa de Dona Vicentina, onde aguardava também Dona Efigênia que falou primeiro, por decisão de Dona Vicentina: “[...] Vai aí Ginica”. Para ela, ouvir Dona Efigênia é como estar no colo da vovó, a quem pedir: “[...] Conta mais!”. Esta concessão parece dizer do lugar ocupado por Dona Ginica nesta família, razão pela qual a entrevista segue apresentada nesta mesma ordem.

Dona Ginica é viúva e teve oito filhos dos quais apenas três estão vivos. Sua aparência jovem contrasta com sua idade cronológica, mais de sessenta anos. Tem muitos nomes. O registro em cartório é Efigênia, o chamamento carinhoso de parentes e amigos é Ginica, e há também o nome iorubá recebido no batismo de santo.

Dona Ginica tem mais duas irmãs também candomblecistas e as três estavam implicadas no processo de tornar-se *ialaorixá*, quando ela tinha quarenta e quatro anos. Um dia... O pai de santo dirigiu-se até a sua residência e chamou as três irmãs. Ensinou-lhes a oração dos búzios com a promessa de que retornaria no dia seguinte e aquela que aprendesse primeiro ficaria com os búzios. Dona Ginica estava doente e acamada. Repetiu diversas vezes para si a oração e no dia seguinte aguardou. O pai de santo perguntou a uma irmã, ela não soube. Perguntou a segunda irmã, que também não soube. Quis saber de Dona Ginica. Ela fez a oração e ele lhe disse que agora os búzios eram seus.

---

<sup>52</sup> Como é popularmente conhecida.

### 7.2.3.1 Crônica breve da história de vida

Criada na Igreja Católica, educada conforme seus princípios, tendo vivenciado seus ritos; “[...] fiz a minha primeira eucaristia, eu estudei o catecismo, então a gente tinha aquela, então todo domingo a missa das sete e meia, a missa da criança, então eu fui criada na religião católica”, Dona Ginica converteu-se ao candomblé aos quarenta e quatro anos de idade.

Processo complexo de conversão simultânea das três irmãs que não caracterizou qualquer modalidade de resistência familiar e no qual reconhece, como principal catalisador, a ação conducente de seus antepassados: “[...] Mas com o passar do tempo, então parece que a, a própria, nossos próprios antepassados vão se aproximando e empurrando a gente. Entendeu? Até, é uma coisa que você traz, não tem como”.

Além de uma importante e intensa vivência religiosa sua conversão, bem como o tornar-se Mãe de Santo, há mais de vinte e um anos atrás, é o primeiro grande marco, desta geração familiar, no tocante ao retorno às tradições afro-descendentes. Apesar da diversidade religiosa, não há conflitos desta ordem no interior da família:

“[...] Na minha família não são todos. Então a minha família, ontem nós rimos que na nossa família nós temos evangélico, nós temos freira, kardecista e nós temos também da religião católica e candomblécista. Então de maneiras que cada um respeita a religião do outro. Então nós não temos conflito com religião. Porque o que faz a pessoa não é a religião. Porque em todas as religiões, existe bom, e existe mal. Então, essa questão da pessoa não seguir, então isso é do ser humano. Por que tem o ser, todos nós, nós temos, o ser humano, nós temos, o nosso lado bom, tem o livre arbítrio, todos nós sabemos o que nós devemos seguir. Então, de maneiras que não é a religião não, ta no ser humano”.

Este processo é descrito por Dona Ginica em complexa articulação com os termos da linguagem Iorubá. E avisou: “[...] isso que eu disse aqui pra você, não é nada! Porque tem símbolos! Comidas! Cores! Tudo de cada orixá. Então é coisas, é muita coisa que tem dentro da religião de matriz africana (...) As ferramentas e tudo... É, o que é o assentamento de um orixá. Nossa!!! É muita coisa! As comidas, as comidas então minha filha!”.

Dona Ginica é descendente de negros, congadeiros “[...] tanto maternos quanto paternos” e seu pai também era kardecista e benzedor, desses difíceis de encontrar no dias atuais: “[...] eu não só tenho a raízes, do lado de matriz africano, como tenho o meu pai, que ele era kardecista. Além dele ser congadeiro, ele era kardecista, ele benzia, que era os benzedores de antigamente, e hoje já nem, praticamente né? Já tá ficando mais, quase já não tem mais. Então de maneiras que eu não tinha mais, para um lado ou outro eu tinha que ficar”.

E ficou. Ela estava presente na reunião realizada na casa de seu Nivaldo em vinte e um de abril de 1994, quando decidiram fundar a Associação de Congado de Santa Ifigênia. Seu esposo, José Neves, foi o primeiro presidente e faleceu poucos meses após a fundação da Associação, em dezembro.

Dona Ginica recorda que, após o falecimento de sua mãe que era a principal organizadora da Festa de Congado do mês de agosto, a feitura da Festa foi assumida por “[...] alguns presidentes de associação de bairro”. Mas Dona Ginica estava intrigada, pois um importante saber era constantemente requisitado: “[...] gente, já que a gente dá orientação às pessoas que querem fazer o Congado, (...) então porque não nós fundarmos a nossa Associação?”. Assim os seis primos, “[...] as três irmãs, eu e minhas duas irmãs e ele (Nivaldo), com os dois irmãos dele” fundaram a sua Associação.

A primeira diretoria incluiu “[...] mais primos de segundo grau, então ficou praticamente a maior parte da diretoria eram da família”. Porém, vencido o prazo de mandato, alguns familiares não quiseram renovar o compromisso, como a Rainha Conga irmã mais velha de Dona Ginica. Apesar das muitas dificuldades a Associação atua há quatorze anos por que “[...] tá no sangue entendeu?”:

“[...] de maneiras que nós estamos aí hoje com a ajuda da comadre Vicentina na liturgia e nas outras partes que ficou praticamente a diretoria entre três pessoas, Vicentina, Ginica e Nivaldo... Ah! Ah! Ah! E estamos aí, cada tempo que passa a gente, nós temos uma dificuldade: - Ah não. Esse é o último ano Nivaldo. Ah não agüento mais, eu tô cansada esse é o último ano. - Aí vem o Nivaldo: - É, será quantas bandas a gente vai... - Ah não, tá no sangue entendeu? Então não adianta, mesmo que a gente queira, não adianta sabe. Então daí, vai, nós mesmos que estamos segurando até hoje”.

A organização das Festas de Congado é a principal atividade da Associação que enfrenta problemas na interlocução com os órgãos públicos e o setor privado, ou seja, a negação absoluta ou concessão insuficiente de subsídios e patrocínios pela Prefeitura Municipal, Secretaria de Cultura e comerciantes locais.

Sob constante pressão da ausência de estrutura econômica, embora as lideranças atuais tenham construído outras parcerias que viabilizam a efetivação das festividades, principalmente doações de pessoas próximas, esta insegurança repercute sobre as preocupações de Dona Ginica frente à questão da sucessão:

“[...] Porque eu acho que falta, na nossa falta né, quando Deus chamar, eu acho que vai ser muito difícil alguém querer assumir essa responsabilidade, pelo seguinte: a nossa associação é a única associação que não tem, é, por exemplo, meios próprios, que, ajudas, dinheiro em caixa, por exemplo né? Dinheiros em caixas, e... Não temos ajuda praticamente da cultura então nem se falando! Entendeu? Porque chega na hora, a gente manda o ofício e tudo, chega na hora h... Então não. Difícilmente né Nivaldo? A gente consegue”.

Neste sentido, o ritual da grande Festa de agosto em homenagem à Nossa Senhora do Rosário inclui a celebração do tríduo na quinta-feira, sexta-feira e sábado, em homenagem a Santo Antônio do Categeró, Santa Ifigênia e São Benedito. No domingo dia maior, é servido o tradicional almoço coletivo há mais de seiscentas pessoas. Participação exponencial que inclui as famílias e permite entrever diversos aspectos do trabalho da Associação.

Trinta bandas confirmaram participação na festa a realizar-se no corrente ano o que revela uma franca adesão das bandas de Congado da cidade e região à proposta da Associação. Conforme dito anteriormente, há cerca de dez anos atrás havia apenas duas bandas na cidade de modo que parece pertinente afirmar que o trabalho da Associação cumpre importantes funções no processo de fortalecimento do movimento coletivo dos congadeiros. Ainda, permite uma inferência no que tange ao que poderíamos chamar de prestígio da Associação em suas relações com estes grupos:

“[...] se a gente quer fazer uma festa a nível da, da Rainha Nossa Senhora do Rosário, então a gente tem que convidar bandas daí da redondeza foras daqui. Então é muito difícil pra nós porque é alimentação pra mais de seiscentas pessoas! Então de maneiras que a gente já começa a pedir e ah! Você vem? Tá faltando tantos dias. A gente vai e quede?”.

Dona Ginica enfatiza que esta partilha celebrada em honra a Nossa Senhora do Rosário deve corresponder à sua grandiosidade e magnitude, compromisso coletivo assumido por ela de modo radical e pessoal. No episódio narrado a seguir, Dona Ginica expõe o sofrimento e os sacrifícios vivenciados neste contexto em que o comparecimento de qualquer banda que ultrapasse o combinado constitui fator de profundo desgaste:

“[...] já chegou um dia, um ano, deu sentar ali e chorar! Porque eu me lembro que a secretaria de cultura né Nivaldo? Mandou você buscar o dinheiro pra... Pra carne na sexta-feira, no sábado que era o dia quinze que era feriado, dia santo de Nossa Senhora da Glória, e a festa era no domingo. Nós teríamos que fazer a compra da carne na sexta-feira, porque sábado era feriado supermercado não abria. E aí? Onde? Onde que vai tirar o dinheiro? A secretaria: – Ah... Então não tem e tal, tal, tal... Eu sentei ali, me lembro, mas eu chorei tanto! Eu assim: – Minha Nossa Senhora do Rosário, como que nós vamos fazer? Por isso que eu falo gente, é a Nossa Senhora do Rosário é a Nossa Senhora dos pretos mesmo a gente tem era fé. Então eu ainda me lembro que o meu marido ainda trabalhava com cheque. Fui no supermercado, Denise. Conversei com a Denise: - Denise eu preciso disso, isso e isso. Será que você conseguia? Eu dava o cheque e depois eu trazia o dinheiro e devolvia o cheque. Aí fiz a compra. Então de maneiras que é sacrifício!!! É sacrifício, além de ter, né comadre, a parte de, de, fazer a festa, e preocupar com a alimentação das pessoas que vêm. Porque geralmente o Nivaldo coloca na, na, no convite, pra que a gente tem que ter a resposta pra eles, do comparecimento, até trinta de junho, e quantas pessoas. Mas geralmente não vem só as pessoas da banda de congado. Traz mulher, filhos, um parente. Então assim, a gente sempre tem que jogar a mais. Pra mais. Mas depois que passa a gente: – Oh! Graças a Deus saiu bem! Aí que a gente acredita que a gente tem aquela força e que está no sangue. Não adianta. Eu acho assim, por exemplo, que os nossos antepassados do lado de lá, deve estar sorrindo, hein Nivaldo? Nós aqui, naquela coisa toda e é difícil, tem horas que a gente chega até dar um certo coice assim, em alguns, assim, a palavra né? A... A... Às vezes acho que até a alterar um pouco, ou até a mais né? Porque a gente fica mesmo no, é, naquela apreensão quando a gente vê aquela quantidade de gente, será que vai dar a comida? Principalmente eu fico assim, vou lá e: – Ainda falta quantas bandas pra almoçar? Será se vai dar a comida? Corro lá na cozinha: – Gente, o quê que tem? Não, pelo amor de Deus, pode fazer mais arroz. Eu fico! E até, graças a Deus, dá pra depois até chamar as pessoas né comadre? Pra repartir”.

Portanto, para Dona Ginica a fé é o mais importante recurso para vencer as adversidades. Ainda que em determinados momentos sinta medo, sinta-se alterada, ela crê com veemência que sua força para prosseguir nestes instantes é obra de Deus e seus antepassados. Sobretudo, o sagrado é calmária para com estes sentimentos menores que às vezes assombram a humana Ginica. Ao vencer os momentos adversos ela está novamente numa relação plena de paz e sintonia com aquilo em que crê.

A verba para custear a carne prometida pela Secretaria de Cultura foi quotizada entre Rei e Rainha Congos, ou seja, a irmã de Dona Ginica e seu marido; seu Nivaldo e o marido de Dona Ginica, irmão de seu Nivaldo: “[...] a secretaria, eles gastam dinheiro pra trazer, pessoas de fora, mas não dá valor a cultura aqui, daqui das pessoas de São João del-Rei. Por que se for procurar a nossa cidade, né comadre? Tem uma cultura se procurar. Mais enfim”. Assim, a consecução de verbas para o desenvolvimento destes projetos é um processo sôfrego enfrentado a partir de uma entrega total de Dona Ginica com sua fé, sua família, chegando a utilizar inclusive os próprios recursos financeiros.

Neste sentido, para Dona Ginica a “[...] religião não faz a pessoa”, ou seja, a religião não determina seu caráter, seus valores, por isso a pessoa deve tornar sua a religião, presentificando com a própria existência os preceitos pautados por esta. Assim, Dona Ginica assume em seu cotidiano, público e privado, as recomendações e normas do Candomblé, conforme os ensinamentos que recebeu de seu pai de santo.

Sua missão de *Ialaorixá* estabelece seu compromisso para com aqueles que a procuram “[...] o que eu tenho que fazer com aquela pessoa, entendeu? Ali dentro, passou do portão do meu terreiro pra dentro, então é aqueles que me procuram. Então você marca, eu vou ali jogo os búzios, porque eu não faço nada através de consulta aos búzios. Então de maneiras que eu tenho responsabilidade com aqueles que estão ali em meu poder, dentro do meu barracão”. Mas Dona Ginica construiu um vínculo entre esta missão e suas atividades comunitárias, “[...] uma coisa puxou a outra”, freqüentando escolas públicas e privadas, do jardim de infância ao ensino médio, universidades e eventos acadêmicos dando palestras sobre a “[...] a religião que nossos antepassados trouxe da África, mas que infelizmente eles não puderam cultuar igual cultuavam lá na África”.

Dona Ginica considera que hoje as pessoas buscam maior entendimento e informação sobre as religiões de matriz africana, apesar dos muitos preconceitos. Todavia, não há certezas de sua parte sobre o que sabe ou deveria saber um interlocutor. Inclusive, é possível que este nada saiba: “não sei se você já ouviu falar nessa religião?”. E prossegue, didaticamente:

“[...] O que é a religião de matriz africana? A religião de matriz africana é uma cultuação aos orixás, que são responsáveis pelos quatro elementos, que

é a terra, o fogo, a água e o ar. Então essa, essa, essa sintonia elementar é que nos traz o equilíbrio, né? Pra tá, é, é, a, a força nos tá trazendo pra gente que é a parte, material, espiritual e também o desconhecido né? Então é onde a gente tem os orixás que são, é, responsáveis pra cada elemento. Então é uma, é uma, religião, por exemplo, eu não digo que ela não seja bem aceita aqui na nossa cidade. É falta da pessoa, por exemplo, certas pessoas admitirem. Entendeu?”

Dona Ginica conhece bem a movimentação duplo religiosa de boa parte da população sanjoanense (e brasileira). Há mais de vinte e um anos foi feita Mãe de Santo. Seu Pai de Santo, filho de Oxum “[...] também teve o pai dele, trazendo aquela rigidez mesmo de cumprir a hierarquia da religião”. Mesmo iniciada por um pai de santo bem mais jovem, não se tratava naquela relação da idade cronológica, mas da hierarquia que deve ser seguida por cada fiel, tanto na sua relação com os demais, quanto na sua intimidade: “[...] Todas as religiões são boas, desde que a pessoa siga corretamente a hierarquia”.

O respeito à hierarquia transcende o local e o momento de culto, e deve integrar o falar e o agir. Dona Ginica procura demonstrar isto enfatizando que cada religião tem uma hierarquia e todas as religiões têm a sua hierarquia cuja transgressão descaracteriza o sentido desta religião que “[...] passa a ser pra pessoa, uma, como se diz um passatempo”.

O respeito à hierarquia é critério determinante para que se faça a transmissão, compondo o campo de preocupações de Dona Ginica principalmente por considerar que nos dias atuais é difícil encontrar pessoas comprometidas: “[...] Porque as pessoas não está como antigamente. Como na época em que eu fui feita. Então as pessoas não, é, hoje em dia, são muito difícil, seguir os preceitos, as obrigações que têm que ser feitas, porque é uma cultuação!”.

A missão de Dona Ginica também implica transmitir os mistérios da religião, fazer filhos de santo que prosseguirão com as tradições. Mas este é um processo delicado e por isso, apesar de considerar que as pessoas de hoje são diferentes daquelas de antigamente, mesmo no passado “[...] muitos morreram sem passar muita coisa da religião que trouxeram né? Da África. Por isso, não encontraram pessoas de responsabilidade pra continuar com a religião”.

E que seu filho caçula “[...] nem em festa ele ia! Ele tinha pavor. (...) Ele também, não, como se diz, ele também não ia, não era, falava prá mim contra, mas também ele não tinha aquela vontade de ir. Por que é que se diz, quem não vai pelo amor, vai pela dor. E ele foi um que foi pela dor”. Hoje apenas este filho tem seguido Dona Ginica no candomblé. De seus quatro netos, uma neta de treze anos, que ingressou no Grupo Raízes com dois anos e quatro meses de idade “Hoje, ela é a guardiã da coroa de Nossa Senhora do Rosário, do Congado. E já tem o irmão dela que já entrou com acho que quatro anos e é o Rei de Santa Ifigênia. Não é nem porque eu tô tendo mais assim, a gente... Não. Cê vai! Cê vai sim! É você que tem que ir”. Dona Ginica insiste, às vezes impõem a participação. Luta para a preservação e continuidade destas iniciativas e saberes “na família”.

Assim, filhos e netos são ensinados e educados nas tradições afro-descendentes, mas cada um se compromete, ou não, com elas há seu tempo. Dona Ginica observa que a atual geração desta família tem maior facilidade de acesso a estas tradições, e que ela mesma chegou ao terreiro de candomblé “[...] sem saber de nada!”.

“[...] Na verdade eles chegam, eles chegam né comadre, eles chegam. (...) Tudo é porque tem necessidade, então eles vão. Porque eu fui, por exemplo, sem saber de nada! E hoje não, eles têm mais facilidade porque eles já estão né, dentro da família, então na família tem. Então eles já sabem muita coisa. Eles já conhecem, tem algum certo conhecimento, mesmo, porque eu mesma passo, passo, ler, tudo né? Então eles, se eles, eles já vão mesmo, mas se é, eles já têm aquela... Mas eu não, eu fui por necessidade e sem saber!”.

Este descumprimento das obrigações e preceitos hierárquicos acarreta uma relação de uso com a religião tornada profissão, donde as múltiplas ofertas de prestações de serviço em nome da religião, as quais propiciam experiências decepcionantes para muitas pessoas fornecendo subsídios para diversos preconceitos. Ela diz:

“[...] Então por isso que eu acho que essa religião é uma religião muito penosa, é uma religião muito assim, pra algumas pessoas mal vista, pelo seguinte (...) Porque existe pessoas sérias, existe pessoas que faz da religião a profissão. Entendeu? Então de maneiras que eu acho que as pessoas têm às vezes, muitos são por ter a falta de informação e outros porque já passaram por mui... Por certas decepções dentro da religião, e não acreditam. E eu não sou contra quando uma pessoa fala pra mim: – Ah eu não acredito. Aí eu pergunto mas por quê? Aí, ah, bom. Porque existe”.

Dona Ginica gosta de palestrar às crianças da segunda série do primeiro grau. Por intermédio de estagiárias da UFSJ, dirigiu-se às escolas Ministro Gabriel Passos e Mateus Salomé para falar sobre o Congado: “[...] Mas acontece que eu tinha até na hora do recreio. Do Congado passou pra discriminação, eu só não falei da religião, tá? Então crianças pequenas, vamos dizer. (...) Eu falei assim olha vocês vão ter, vão ouvir, e depois vocês vão ter oportunidade de fazer perguntas. Mas cada um em sua vez. Levanta a mão e pergunta. É a coisa mais deliciosa que tem!!!”. Com grande apreço pelas recordações destas palestras, Dona Ginica guarda os materiais produzidos pelas crianças na atividade em que solicita que escrevam o que aprenderam e o que gostaram: “[...] Nossa Senhora! Eu guardo lá até hoje, desenharam, e fizeram coração, e agradeceram”.

Dona Ginica se considera muito prolixa: “a história escrita e falada é a coisa melhor que tem” relatando que mais que falar para ela é uma oportunidade de vivência. Ao falar de seu saber e experiência, Dona Ginica sente-se em plena vivência: “[...] Eu me lembro uma vez que nós fomos num encontro lá em Leopoldina, então a minha palestra era de 13h30min as 15h, eu falei até às 17h20min (...) Eu começo a viver entendeu? Então tinha missionário, tinha padre, o encontro mas por conta da religião. Então eles começam a perguntar, então aí você, aí eu vou vivendo!”.

Estas palestras são importantes momentos de esclarecimentos e também de evidenciação do preconceito. Neste sentido um menino disse a Dona Ginica: “Quando o Maracatu vinha aqui o meu pai falava que era macumba. Aí, aí tive que entrar nessa parte, pra explicar pra ele”. E explicou:

“[...] Olha todo eles falam que a religião, hoje não só do negro né? Então a umbanda (...), o candomblé, também eles dizem isso. Macumba, nem é Macumba, é Makunbi, que se escreve: m, a é com k, k. Então o quê que é um Makunbi. Uma vez até o Pedro, eu pedi o Pedro que falasse aí, hoje ele é diácono, (...) ordenou né? É padre. (...) Então ele ficou lá na África quatro anos. Então quando a gente fazia encontro aqui eu pedia que ele falasse o que era Macumba. (...) Macumba é simplesmente um instrumento! Que é feito de uma árvore oca, então eles tiram a madeira, feito de couro de animal, dividido em quatro partes e cada parte tem um som! Então, aí você vai tirar então ali pelos adjetivos. Quem que toca a viola não é o violeiro? Então quem toca a Makunbi é o Makunbeiro. Simplesmente é isso. E eles, por falta de informação, eles já, né? Torce pra outro lado né? E não, é simplesmente um instrumento!”.

Estar em lugares imprevistos com seu conhecimento é uma tarefa de Dona Ginica mediada em grande parte pelos vínculos com a Universidade Federal de São João del-Rei. Iniciativas dos Departamentos de Psicologia e Ciências Sociais têm promovido possibilidades de ampliação de sua rede de relacionamentos e, por conseguinte, criação de novos vínculos. Neste sentido, Dona Ginica menciona a participação na Conferência da Igualdade Racial realizada na Pontifícia Universidade Católica – PUC, de Belo Horizonte (MG), no ano de 2005 na qual conheceu um professor que a “[...] convidou pra ir lá no terreiro dele, e tudo, ele é filho de *Xangô*” e uma professora também *Ialaorixá*, ambos universitários.

7.2.3.2 Coroação e Descoroação Afro do Imperador do Divino: Uns parecem ir à força. Nós caprichamos!

É, mas que foi bonito foi. Nós caprichamos. Porque o Tadeu que passou pra você? É, então por causa do grupo, ele (Nivaldo) queria que o grupo fizesse apresentação, então nós fizemos pra ele tipo Afro. Invés duma coroação do Imperador, europeu, mas também com uma certa parte da cerimônia afro. Que ele foi com uma roupa afro! Afro! Afro! Isso foi que esquentou mais o pessoal sabe? Porque nós entramos com o Maracatu. As meninas do grupo, o Maracatu, então as meninas levando, tudo. Ele entrou com o (vestimenta pronunciada em iorubá) então, foi meu neto todo mundo. Tinha que ter ali um pajem, pra segurar (esta veste) pra ele ser coroado, não é? Bom, depois disso, quando volta o ano, seguinte, era um branco. Quê que ele me faz? Ele queimou meu cérebro aquele José Cláudio até falar chega. Ele queria também, que não queria que queria assim, por exemplo, a descoroação do Nivaldo e também fizesse uma festa pra ele com a coroação dele que ele queria uma cerimônia! Daí eu fazer pesquisa. Quando chegou a parte da coroa européia, pra dentro aqui do Brasil, bom, eu pensei, é o seguinte, ele (Nivaldo) era fácil, a descoroação pra ele, porque ele tava dentro do nosso grupo. (...) ele como é branco, então a parte dos instrumentos não poderia ser os negros nossos. Aí, eu fui procurar a Associação dos Sargentos, né? Daqueles pessoal da banda, do quartel, os instrumentos todos, os instrumentos que queria. Então ficamos, eu criei, falei, bom, pedi pra ele a bandeira da África, a bandeira do Brasil, por exemplo, mas ele não conseguiu. Eu falei assim então, faça a bandeira, pelo menos uma bandeira com os desenhos das caravelas que vieram de Portugal. Então de maneiras que eu coloquei, tinha o nome. É, por exemplo, os nossos príncipes e princesas, que foi a neta e o sobrinho-neto dela (Vicentina) com a bandeira do Brasil. E eles estavam com a bandeira de Portugal e as caravelas, que era branco né? Então de maneiras que eu fiquei! Eu saía e o que nós vamos arrumar pra buscar ele pra ser coroado? Comadre vamos entrar com a aquarela do Brasil. Arrumamos, até foi muito bonito, sabe? Aí então depois que o Nivaldo foi descoroado, então tava tudo descritinho, tudo lá. Então o Nivaldo ficou na escada, esperando. Aí eu entrava numa porta saía na outra.

Ele tava da cor da sua blusa! Eu falei José Cláudio, você não vai dar um infarto! Eu arrumando uma corte européia pra entrar, expliquei direitinho. Aí então desfez os nossos príncipes que era africano né? Então falei pra eles oh, três passos uma paradinha. Três passos uma paradinha. Depois eu cheguei perto do menino: oh, quando você chegar lá você faça a reverência e troca a bandeira. Então os nossos ficou com a bandeira de Portugal e eles com a bandeira do Brasil. Aí uns rapaz lá da banda do Quartel foram e começaram a tocar Aquarela do Brasil. Então entraram umas meninas dos lados, dançando, e vieram cá embaixo buscar a corte européia. Mais foi muito bonito. Eles achar aquilo então que, pronto, agora nós tão presa! Intimada ali acorrentada, novamente. (...) Esse ano não tem. (...) Têm uns que vão parecendo que ta indo pra forca. Não tem aquela simpatia. (...) Múmia.

#### 7.2.4 Narrativas de Dona Vicentina

Dona Vicentina foi mãe. Solteira, afastou-se da Igreja por conta das experiências de preconceito e discriminação vivenciadas devido ao estado civil. Trabalhando como lavadeira, criou seus filhos e militou no Partido dos Trabalhadores. Retornou à Igreja somente em atenção ao convite de companheiras – que participasse de um Encontro das Comunidades Inter-Eclesiais de Base.

Na primeira noite do Encontro, não dormiu. Siderada com a bagagem recebida, retornou a São João del-Rei com um propósito firme, fazer algo em sua terra. Algo que demandava o retorno às tradições afro-descendentes, preservadas em práticas religiosas e festivas de sua família. Contatou um grupo de doutores da Universidade Federal de São João del-Rei. Foi contatada pelos primos que, constituindo uma Associação de Congado, sugeriram, “quem sabe você não faz um grupinho?”.

Surgia o Grupo de Inculturação Afro-descendente Raízes da Terra. Novamente na Igreja, trabalhando inclusive como funcionária, ingressou em Escola de Pastoral, trabalhou na liturgia, coordenou Salesianos Negros. Mudaram as lideranças da Igreja, “trajetória completamente modificada”, afastou-se novamente.

Dona Vicentina está preocupada. Por que as meninas que viu crescer no Raízes da Terra, sua paixão, tiveram filhos, algumas hoje são avós, e não retornaram com seus filhos ao grupo? Por que alguns jovens estão se drogando? Por que algumas crianças já têm a cabeça feita por

preconceitos? Por que muitos negros ainda têm de trabalhar com atividades braçais? Como fortalecer os jovens para enfrentar a universidade? Dona Vicentina também tem algumas respostas. Aos jovens não se deve impor, é preciso contar estórias: “[...] quanto mais a gente senta pra ouvir, cada dia a gente aprende alguma coisa”.

#### 7.2.4.1 Crônica breve da história de vida

Dona Vicentina residiu toda a vida no bairro São Geraldo. Aos dezessete anos, na primeira festa de Congado promovida por suas tias com a ajuda de sua mãe, foi Rainha. Rainha e com medo, alimentado por ciência desconhecida, dos saberes mágico-religiosos do Congado. Fabulosa lembrança de Dona Vicentina, o conto que evidencia elementos acerca da representação do Congado no imaginário popular – feiticeiros e dos mais poderosos, na misteriosa encruzilhada, tudo poderia voar pelos ares: “[...] Mas eu tinha um medo! Que eles falava que é, eu não sei qual é a ciência, que você vinha, o Congado ta tocando, vêm Rei, Rainha, com a coroa na cabeça e eles vêm com um guarda-chuva pra gente não panhar sol. Aí tinha um conto, que o povo contava que aqueles guarda-chuva voava quando chegava na encruza e que a gente ia junto!”.

Foi a primeira e única participação de Dona Vicentina no Congado ao longo de muitos anos. Ela apenas observava distante e escondida às festas, que prosseguiram tão próximas, promovidas por sua família. Mesmo com medo, a seu modo, acompanhava os festejos:

“Eu tinha medo. É tanto que eu fui uma vez só e não quis mais. E eu ficava olhando o Congado, quando ele passava na rua, eu sempre fui criada nessa rua sabe? A casa do meu pai era lá na frente. E minha mãe ia ajudar as mãe dos dois, que as mãe era irmã. Ia ajudar na cozinha. Mas eu não ia lá na festa pra ver. Se eu não tivesse como Rainha, eu não ia lá pra ver que eu tinha medo. Porque todo mundo falava que era feiticeiro. O congado era feiticeiro. Todos os Congado era feitiçaria. Então quando eles passava batendo de porta em porta, tocando nas casas eu olhava da greta da porta. Não ia”.

Além do medo que sentia dos congadeiros-feiticeiros, também tinha vergonha de freqüentar o terreiro de candomblé. Porém, em determinados momentos era a necessidade que se impunha: “[...] Pegava um guarda-chuva, e assim, pra ninguém me ver! Então, ia lá uma vez ou outra é

que a gente ia no terreiro. E por necessidade, é igual a Ginica falou, é necessidade. Você fala, ah, tem alguma coisa assim que eu tô precisando benzer, então quem acredita vai. Todo negro acredita”. Todo negro acredita e Dona Vicentina é negra, acreditava e ia: “[...] eu tinha ligação, sempre, porque a minha filha, das mais velhas, é afilhada de batismo da Ginica, e ela sempre teve o terreiro dela, então a gente tava sempre junto”.

Na adultez, Dona Vicentina perdeu o medo do Congado. Foi mãe e não se casou, alvo de discriminações e preconceitos na Igreja, afastou-se durante muitos anos da instituição. Um convite, uma intimação das amigas e companheiras militantes para a participação em um Encontro das Comunidades Inter-Eclesiais de Base e, “de repente eu já tava lá no meio”. A CEBs “tem um diálogo inter-religioso. Índios, não sei quem é, e todas as Igrejas, todos os credos, todas, sabe? E então, lá, eu perdi o medo do Congado”. Do Rio Grande do Sul “[...] me parece que foi em Santa Maria”, Dona Vicentina retornou trazendo o “[...] compromisso de estar tendo essa aproximação”:

“Depois, que veio a idéia dos dois, da família fazer a Associação, e eu já tinha ido lá, no Rio Grande do Sul, que veio com o compromisso, até um padre do Rio de Janeiro, eu tava meio, num grupo de quinhentas pessoas né? Então cada um saiu de lá com o compromisso de fazer alguma coisa na sua terra. Eu falei assim, eu vou ter que me aproximar do Congado. Então o quê que a gente podia fazer?”

Foi através da pluralidade do Encontro das CEBs que as tradições familiares afro-descendentes adquiriram novos sentidos para Dona Vicentina: “Você recebe uma bagagem! A primeira bagagem que eu recebi no Inter-Eclesial, eu não conseguia dormir de tanto choque que eu levei. De tanta coisa que eu aprendi eu fiquei assim, elétrica”, disparando um intenso processo de engajamento religioso, político e social, ativo e ininterrupto.

Sempre trabalhando como lavadeira, Dona Vicentina e seus filhos, “[...] tinha uns cinco (filhos) mais os pequenininho que me acompanhava, era o Vítor e a Eva. É, era cinco” fizeram muitos sacrifícios por conta da militância. A esta primeira viagem, sucederam-se outras, por vezes longas, inter-estaduais, das quais os filhos pequenos não puderam participar. Mas, frequentemente, militaram com a mãe no PT:

“Eu não sei nem como é que eu fui que eu fui parar lá no Rio Grande do Sul. Fui parar lá no Maranhão, e, fazia uma mala tirava a outra, parte de evangelização. Mas nessa parte de evangelização, minha cultura muito rasa.

Tinha a parte da cultura e tinha a parte da política. E eu toda vida fui muito politiquêira! Gosto também, militante política. Então, meus filho tava pequeno, eu saí fui lá pro Maranhão, eu deixei um pequenininho, que é o mais novo hoje que já ta com vinte e quatro ano. Deixei pequenininho na casa da vizinha. Eu lavava muita roupa pra fora, toda a vida fui lavadeira, entreguei minhas trouxa de roupa pras outras pessoa tomar conta. Você vai lavando pra mim? Nós ficamos acho que uns doze dia, por conta de ir e voltar. Aí quase quinze dias sem descansar pra mim refazer meu serviço. Quer dizer que descontrola tudo. Dinheiro, até que você refaz, que você vem naquele choque, meu Deus! Onde é que eu fui parar, tanta coisa. (...) E, deixei os filhos pequeno. Depois comecei a me envolver mesmo me engajar na política, deixava eles aí, de repente eu cozinhava um ovo. Quê que cê quer comer? Ô mãe, cozinha um ovo? Cozinho, esse ovo, e tô saindo pra política! Ou então carregava! Punha na bande... Punha uma bandeira na mão deles e vão bora! Vão pro PT”.

Portanto, é através da participação em encontros ecumênicos das CEBs “[...] com essa bagagem, de primeira mão”, comprometida com a tarefa de realizar algo em sua comunidade, tarefa inconciliável com o medo e a vergonha, o distanciamento de suas raízes, que Dona Vicentina perde o medo do Congado.

Firmada com seu compromisso, no retorno à terra natal, descobre um único grupo na cidade, “mocado lá no (bairro) Tejuco (...) só gente grande” e resolve procurá-lo. Ao grupo dos professores doutores da Universidade Federal de São João del-Rei, Dona Vicentina também não vai sozinha: “[...] Ah, eu vou. E fiquei sabendo também porque eu já era ligada em partido político do PT. Fiquei conhecendo também esse povo falei, oh, vou lá. Aí juntou eu com aquela Dalva, o Babinha, o Edmar que já morreu, então vamo lá? Vamo. Meus menino era tudo pequenininho assim. Saía daqui ia lá no Tejuco a pé”.

Além disto, ingressou em Escola de Pastoral, onde permaneceu estudando por seis anos: “[...] estudar a bíblia e não sei o quê, e eu fui pegando o meu chão [...]”. Modificaram-se as relações no espaço institucional da igreja e, acolhida, trabalhou oito anos na liturgia. Também foi contratada como zeladora.

Bem recebida em sua chegada ao grupo dos doutores da universidade, propuseram realizar uma reunião em seu bairro, São Geraldo. Dos preparativos para esta reunião Dona Vicentina participa em um modo coletivo, enraizado. O dia da reunião tornou-se um dia de festa, de aprofundamento e resgate de outras raízes:

“E pedi lá o seu Joaquim ainda, o salão e, sabe, e as meninas subiu por aí com disco de samba. Acho que aqui eles pensou que aqui não era terra de ninguém né? Que aqui não tinha iniciativa. E a gente tava muito enraizado com mais igrejas, e tava esquecendo do samba, esquecendo dessa parte da criançada. Abriu o salão e quando falou no alto-falante que tinha professor, que vinha, tinha uma moça aqui de Tiradentes também, historiadora, que estava também fazendo um projeto em Tiradentes, veio também, então, e aquele dia foi um dia de festa. Todo mundo entrou pro salão, e as meninas sambava, e começava a fazer trancinha, recorte de jornal, fez um trabalhinho legal. Sabe? Fez uns cartaz, mulher negra, mulher nem negra, não sei o que lá, e a coisa...”.

Logo em seguida, é convidada por este grupo para participar das comemorações do dia de Zumbi dos Palmares. Ela havia retornado do Rio Grande do Sul “[...] com cantos na cabeça! E papel com letra! Oh, vão fazer!”. Primeiro convidou Dona Ginica e suas duas irmãs. Fizeram a primeira Missa Inculturada.

Dona Vicentina não recorda o ano, “[...] pouco tempo ainda tinha o folheto”, mas certamente foi na década de setenta, o que é confirmado por Dona Efigênia: “Setenta e poucos porque o João era vivo”. Acompanhemos o relato desta missa, cujo álbum de fotografias emprestado foi perdido. Mas “[...] Quando você olha uma fita daquelas, fala assim, não existe aquilo”, tal como narrada pelos três primos que a denominaram a “missa da confusão”:

“Chamei as macumbeira, que era as três irmã” (Vicentina).

“Aí que pegou fogo” (Nivaldo).

“Chamei as três e vão bora! Vamo! E chamei a negra: - Quem quê vem! Ih, mais eu saía com uma carroça aqui debaixo duma chuva! Arrumei uns panelão, uma coiseira, muita cana, muita folha de bananeira, empresta a igreja? Empresto” (Vicentina).

“Acredita que tinha gente?” (Nivaldo).

“Oh, o povo foi pra lá! O povo foi. Foi pra criticar. Coitadinho do São Geraldo, nós sujeitamo macumba dentro da igreja!” (Vicentina).

“Nós fizemos foi (palavra iorubá)”. (Efigênia).

“as muié dançano, parecendo que é lá na macumba e, fora quem já foi né? Quem fala é quem já conhece. Então, de lá pra cá, a gente já deu uma mexida no bairro” (Vicentina).

Após a passagem da primeira missa, relembra que os primos fundaram a “[...] Associação de Congado Nossa Senhora do Rosário, que era chamada assim, e Santa Ifigênia, não é?”. Dona Efigênia se recorda do nome como “Organização Nossa Senhora do Rosário” e seu Nivaldo completa que seria “Irmandade... É, um pouquinho duma Irmandade”. Um deles chamou

Dona Vicentina e disse: “Oh, agora que já tem a Associação quem sabe cê fazer um grupinho aí? E o grupinho começou oh, com cin-quen-ta-e-três pessoas”, entre adultos e crianças.

Neste momento inicial de constituição do grupo, “[...] né compadre, aí, a gente não tinha tanta proximidade com o terreiro não”. Mas, inserida na Igreja, Dona Vicentina intermediou as relações do grupo no contexto institucional: “[...] momento que foi muito bom, porque eu tava na liturgia, e tava amparando o grupo que tava chegando”. Diversas pessoas foram procuradas e convidadas e tiveram início as reuniões em locais improvisados. A princípio, o padre recusou o espaço da igreja e, posteriormente, liberou o salão: “[...] nem eu memo também tava sabendo que eu tinha reunião. Pra onde que a gente ia. Reunia dentro da igreja, o padre não deixava, depois escancararam o salão pra gente e a gente foi concedido. Tornamo forte, tomamo gosto da coisa e foi em frente”.

No enlace de todas estas atividades, evangelizava e politizava: “[...] catequista, eu era do Grupo de Inculturação eu era de grupo de reflexão, da missão na política, então tava envolvendo em tudo. E ia em toda a redondeza. Ia nessas cidadezinha tudo aí, tanto evangelizando quanto fazendo política. O Grupo de Inculturação ficou muito bem visto, muitos encontros a gente fez também aí nesses lugarejo, e hoje continuo por paixão pelo grupo”.

O primeiro nome escolhido foi Grupo de Consciência Negra. Depois, o questionamento efetuado por um professor e vereador, e o grupo decide modificar este nome em eleição democrática. Havia a sugestão de Dona Ginica, “Grupo de Axé” o restante da nomenclatura também em linguagem iorubá. Segundo Dona Ginica, o nome que sugeriu “[...] quer dizer a Salvação às Penas. (...) que é o nosso templo está a nossa louvação”, mas que era um nome complicado e acabaria por chocar as pessoas. Assim, procurando equilibrar aquilo que o nome veicula e implica nas relações sociais, Dona Vicentina relata que Grupo de Axé foi substituído por Grupo de Inculturação, Raízes da Terra:

“Aí um dia um vereador, o professor Fuzato falou assim comigo: Vicentina! Que negócio é esse de Grupo de Consciência Negra? Que consciência tem cor? É, vê um outro nome. Aí um dia, a gente fazendo uma celebração lá que, comprou os Tan-Tan. Tan-tan é aquelas de pagode, então fazendo a celebração, a sala cheia e tudo da gente tinha muita flor, muita pipoca, muita

festa, muito canto, e, pôs o, dois nome né? Lá no quadro. Nome que a Ginica escolheu que era em Ioruba, você lembra? Como que era o nome? (...) Então, o nome era bonito, mas que a gente tava era dentro da igreja, era complicado. (...) Acabar chocando né? Porque o padre tava ali abraçando a nossa causa. Um padre até italiano. Padre Ilário (...) Ele não tá aí mais. Era o nosso padrinho aqui no São Geraldo. Então a gente colocou outro nome. Grupo de Inculturação. Aí colocou Grupo Raízes da Terra. Aí o Raízes da Terra ganhou prá aliviar um pouquinho”.

A escolha do nome foi o primeiro passo para a formalização organizativa do grupo. Porém, antes de registrar os primeiros documentos, o grupo decide “melhorar” o nome outra vez. A última modificação é um acréscimo definitivo, que faz a diferença. O nome escolhido, revela uma conjunção de significados das atividades e demandas do grupo e dos indivíduos que dele fazem parte, condição e sentido de sua existência:

“Uai! Vamo melhorar isso aí. A gente tem que fazer documento? Afinal de contas, nós não somos os nativos, os negros, os primeiros, então a gente já é afro-descendente. Então, Grupo de Inculturação. Ai porque de Inculturação? Porque a gente ta tentando trazer das nossas raízes, dos nossos antepassados, pro hoje. Alguma coisa. Por exemplo, os valores, os cantos, a vestimenta, ai apareceu o chitão, chitão, chitão hoje ta na moda né? Apareceu o chitão, o turbante, (**inaudível**) colorida. A gente era atrevida, começou a vestir assim pra mostrar um pouco que a gente tava tendo, fazendo a diferença. É, e começou a incrementar na liturgia, quando dava oportunidade nas missas da Festa do Rosário, e o pilão de apoio e a corrente também, muita panela, então a gente começou. Folha de bananeira, folha de coqueiro, e foi enchendo os olhos de todo mundo e passou a ter o respeito. Grupo de Inculturação Afro-Descendente. Nós somos os descendentes. (...) Raízes da Terra por sermos daqui. Ser do bairro. Indiferente que o outro nos venha, indiferente que a gente não tenha nascido aqui.

O Grupo de Inculturação Afro-descendente Raízes da Terra recebeu apoio decisivo de um padre sanjoanense, que insistia, mediante um convite que os proponentes se dirigissem ao bairro São Geraldo: “[...] o padre tinha o maior xodó com esse grupo, não gostava nem que a gente apresentasse lá na cidade. Eu falava: - É padre Ilário, tal lugar convidou pra gente ir. – Que eles venham aqui! O grupo é daqui, não aceito”. Com a expansão do grupo viagens para lugares diversos, tanto para celebrações quanto palestras foram realizadas: “[...] fazer celebração, falar o que a gente até nem sabe né? Que nenhuma de nós somos doutoras e doutores, mas a gente fala e escreve aquilo que a gente vive também”.

#### 7.2.4.2 A conquista do vôo

Dona Vicentina considera que nos dias atuais a participação da comunidade no grupo não é tão expressiva quanto em dias passados por diversas razões. Muitas pessoas que trabalharam em sua fundação faleceram. Mulheres que ingressaram ainda na infância hoje são mães e inclusive avós e abandonaram o grupo. Algumas parcerias institucionais foram extintas depois que as lideranças que apoiavam o grupo deixaram a cidade. Adultos, jovens e adolescentes, ocupados com os estudos e o emprego não conseguem conciliar o tempo. Muitas pessoas têm vergonha de participar das apresentações performáticas e serem acusados de macumbaria. Alguns rapazes e moças ex-participantes são usuários de drogas.

Ao elencar estas razões, Dona Vicentina relata e avalia sua agência num processo grupal concretamente inserido na comunidade e no contexto social mais amplo, confrontando a ação do grupo mediante os problemas reais. Assim, parcerias estabelecidas visaram à realização de diversas oficinas, como qualificação profissional e informações e orientações sobre gravidez precoce e métodos contraceptivos.

Entre as parcerias mais duradouras, destaca-se a UFSJ, “[...] que não é apoio financeiro nem de doação de nada. Mas de acompanhamento que isso tem um valor muito grande”, que realiza atividades de ensino, pesquisa e extensão na comunidade, em diversos campos do saber, principalmente através do Departamento das Psicologias – há mais de dez anos foi elaborada tese de doutoramento do prof. Marcos Vieira Silva e esta relação persiste até aos dias atuais. Algumas destas iniciativas de acompanhamento e registro da memória em longo prazo têm resultado, inclusive, em publicações de livros e CDS musicais, comemora Dona Ginica. Retornara do Rio Grande do Sul com letras de música na cabeça, e hoje algumas de suas composições serão eternizadas. Para ela, a Universidade trabalhou na construção de um acervo que a ultrapassa, “[...] a gente vai, mas alguma coisa vai ficar”.

Mas a parceria com a Universidade também coloca problemas e um deles retorna constantemente a sua fala “não somos doutores”. Sabe que não portar títulos acadêmicos não deslegitima sua fala, agência e contribuição ativa, têm consciência de falar sobre suas

experiências, sobre suas vivências em oposição àqueles que detêm um conhecimento não mediado pela prática. Mas à constância dos estagiários universitários que retornam, quer chova ou faça sol, contrapõem-se as flutuações e as angústias do grupo, funcionar x não funcionar.

Toda forma, se os sujeitos antigos que trabalharam para que o grupo existisse e permanecesse em constante processo não portam estes títulos. Trabalharam e trabalham para que as gerações vindouras alcancem estas nomenclaturas diferenciadas, e o quê mais elas possam agregar. Sobretudo, um descolamento das determinações das remunerações aviltantes das atividades braçais. A luta contra a indignidade da mão-de-obra escrava e a conquista da liberdade efetiva é, em última instância, o que Dona Vicentina almeja para as futuras gerações. É bom que a Universidade esteja na comunidade e é urgente que a comunidade acesse a titulação acadêmica. Uma de suas filhas é psicóloga formada pela UFSJ:

Hoje tem meninas que já são mães, até avós que já passaram dentro do grupo. Quem ajudou a começar o grupo muitos já morreram. Já fizemos vários encontros muito bons. Aí veio a parceria do Instituto Auxiliadora<sup>53</sup>, (...) doação de máquinas de datilografia, máquinas de costura, armário pra colocar livro, e com o tempo acabou, acabou o curso elas distanciaram. Porque as pessoas que tinham uma afinidade com a gente, as irmãs, foram embora e outras que vieram não continuaram, não deram continuação ao trabalho, então hoje a gente tem o apoio da Universidade. Um apoio que eu falo assim, que não é apoio financeiro nem de doação de nada. Mas de acompanhamento que isso tem um valor muito grande. Parece que já há uns dez anos, o Marquinhos né, que é o Marcos Vieira já fez é, tese, tem um livro da nossa história. Agora vai sair o cd com o livro, com, o cd com músicas, algumas letrinhas que eu fiz, do seu Ignácio também, o nosso tocador de violão, que nos acompanha a vida inteira e vai sair um livro de história novamente, de algumas coisas do bairro, que aconteceram, com pessoas de mais idade aqui do bairro. E, lá tem muita coisa, lá tem um arquivo, de fitas de festa, reunião, de tudo o que a gente já fez. O valor que a gente dá também, porque além da gente ter acervo guardado, todo lugar que a gente vai, a gente avisa, tem sempre estagiário ali, gravando, filmando, escrevendo, sabe? Porque isso prá gente, é um troço que não vai morrer. A gente vai, mais alguma coisa vai ficar. A evolução é muito boa e eu agradeço muito a Universidade ser nossa parceira. Pode ser com chuva ou sol, não perde reunião, sabe? Então em todo lugar eles tão presente. Muda os universitários, muda os estagiários, e a nossa história não pára. Ta lá? Não é? Isso é interessante. E a necessidade do grupo de inculturação com as jovens, que hoje a gente não ta com um grupo muito grande não. A gente ta com, acho que ta meio a meio, adultos e adolescentes e jovens. Muitos estão trabalhando, muitos estudando, dependendo do horário de reunião, de alguma participação, não pode estar indo. Muitos saíram por motivo de

<sup>53</sup> Escola privada da rede particular.

trabalho ou então por afinidade mesmo, e por vergonha de estar apresentando, de dançar, por causa de crítica que o outro colega fala: - A lá o macumbeiro! A lá a roupa dele! Eles caem fora, de vergonha, e perde no mundo. A gente tem meninas aí perdida no mundo por causa de droga e que era do grupo. É triste. Meninas que saíram e foram engravidar. Que a gente tanto, falou né? Orientou. Mas que saíram, foram engravidar, mas que eu chamei, vem com o seu neném pro grupo. E não voltaram. Não tiveram né? Esse entusiasmo. Acho que perde muito a alegria, então... Mas hoje a gente tem um grupo bom e o grupo existe pra quê? A gente fala muito da valorização da pessoa humana, não só como negro, e a auto-estima. Que a gente usa muito falar assim: ta funcionando, e não ta funcionando. Porque nós não somos graduados, em curso nenhum. E hoje a gente incentiva os nossos meninos a estudar, pra ser alguém na vida. Pra não ser lá amanhã um menino que vai rachar lenha, menino vai cortar cana. Não que esse seja um trabalho que desvalorize o homem, e a mulher, mas que possam que não precisa ser mão-de-obra escrava. Que ele possa ser mais liberto e conquistar mais espaço né? Essa semana a gente até falou disso né? A conquista do vôo!!! Passar por cima dos obstáculos. A gente tava falando sobre isso. E então eu acho que é essa necessidade. Crescer mesmo. Crescer igual a Jesus Cristo, em graça e sabedoria.

Nos dias atuais, modificadas as lideranças da igreja, modificaram-se as relações e Dona Vicentina afastou-se novamente, um pouco. Venceu seu tempo na liturgia e ela foi dispensada do serviço. Enquanto houve um padre que apoiou, o Grupo de Inculturação destacou-se na paróquia acessando verbas e recebendo orientações, época em que Dona Vicentina, seu Nivaldo e Dona Ginica coordenaram em Belo Horizonte (MG) os Salesianos Negros.

Mas, o grupo que trabalhou para conquistar a confiança do padre conseguindo utilizar o salão comunitário como sede foi convidado a se retirar: “[...] vêm outras cabeças, pessoas diferentes, que não está acostumado e muda toda a trajetória. Então a gente afastou um pouco da Paróquia, afastamos daqui porque nos convidaram a retirar do salão comunitário”.

Hoje, além da filha psicóloga que inclusive estagiou no grupo em um determinado período, do filho Vítor que fez sua passagem, foi príncipe de Nossa Senhora do Rosário e agora está no quartel do exército, da filha Érica que está engajada no grupo e confronta algumas atitudes da mãe, há também a saudade do filho mais velho, Edinho:

“[...] quando você me perguntou e meus filhos, aceitou, caminhou? Quanto! Meu filho mais velho aceitava tudo. Tanto a minha vida eclesial, minha vida trabalhando no chão, limpando o chão da igreja, que ele ia também me ajudar, quanto também na iniciativa do grupo, que eu tenho também o primeiro ano que o grupo apresentou, aqui na praça, no São Geraldo, o

Edinho ainda era vivo, ainda tem uma filmagem dele lá. Então, apoiava muito, ficava aqui de noite com o toca-disco não sei o quê, com o radinho, pras menina dançar, ensaiava aqui na rua, sabe, a gente tinha o maior entusiasmo. O, tem uma que já é psicóloga, mas essa nunca foi muito chegada não. Ela saiu com a gente no maracatu pouco, fez estágio no grupo, gostou, mas não é chegada. Tenho a Érica. A Érica essa é engajada no grupo. E me xinga muito, briga comigo, me dá umas oreiada, porque eu sou muito... “Ih mãe!”. Então, de vez em quando ela me dá umas catada. Mas ta sempre junto. O Vitor, ele teve uma passagem, mas depois que ele foi pro quartel, foi até príncipe né, da Festa do Rosário, e graças a Deus, um tempo bom. E como adolescente, é difícil, a época que eles tão assim. Mas muito entusiasmados e passou”.

Para Dona Vicentina, é importante jamais impor, ao contrário incentivar os filhos e netos à participação, mantendo o legado em família. Contar-lhes sobre o passado, pois um povo sem história é um povo sem memória e sem raiz, nada tem:

“Meu filho, é o que eu recebi, é o que eu to passando, tal, tal, vamo, é bonito, é agradável e tem a parte da religiosidade, Nossa Senhora do Rosário, que te protege, ela é a nossa protetora de família, e agora que trouxe, e contar as historinhas, pra poder engrandecer, e é bonito vai ter o Rei, vai ter a Rainha, a princesa de Nossa Senhora do Rosário, então a gente tem que encher a bola pra que eles leve porque não é só a parte religiosa, mas a parte cultura, porque senão eles vão ficar vazio. Amanhã, como diz na Rádio São João, povo sem história é povo sem memória e sem raiz, então não tem nada”.

Assim, estes três primos que têm trabalhado para a recuperação deste legado, para a revitalização das tradições familiares, para a transmissão destes saberes, confrontados à questão da sucessão decidiram por unanimidade que os cargos diretores permaneçam em família. Formalmente registrados e concretamente efetivados. Assim, têm sido difícil encontrar outros parentes que desejem tomar a liderança das diversas iniciativas porque a “[...] diretoria tem que estar sempre junta, tomar, ter opinião, decisão de todo mundo e agir, acontecer”.

Além dos filhos, Dona Vicentina se orgulha das netas. Uma delas era princesa no festejo promovido pela Associação: “[...] mas logo ela foi lá pro Rio pra fazer essa, que a mãe dela também é filha de santo lá, então passou o tempo nós tivemos que por outra no lugar”. A menina escolhida para assumir o posto no lugar de sua neta também é descrita com imenso carinho por Dona Vicentina. Ela ingressou no grupo Raízes aos sete anos e, hoje, é uma bela mulher. O príncipe chama-se Lucas, é neto de Dona Ginica. Casal real que vem substituir a

irmã de Dona Ginica e seu esposo, que quando deixaram o Reinado deixaram os congadeiros “sem pai nem mãe”:

“[...] uma das meninas que é antiga no grupo, que é a Níbia (...) entrou pro grupo com sete anos. Eu tava vendo uma fita dela ela falando assim, muito minguadinha, ta uma baita duma mulherona. Então ano passado a gente perguntou se queria fazer, porque a irmã da Ginica com o irmão do Nivaldo eles já passaram do Reinado, não é, que era a Rainha de Nossa Senhora do Rosário, e nós ficamos, como se diz, sem pai, sem mãe. Porque o sonho era fazer essa corte, porque essa corte que ajuda a fazer essa festa. Não é só prá enfeitar. É prá ajudar a trabalhar financeiramente. Prá ter um peso maior, prá dar mais brilho. E eles foram muito bem, depois afastaram e nós ficamos sem esse pai, sem essa mãe, e ano passado nas nossas reunião, a gente achou por bem convidar a Níbia e o neto da Ginica que é o Lucas, prá ta tomando posse do Reinado. E eles são Rei e Rainha de Nossa Senhora do Rosário e ficaram maravilhosos eu senti um orgulho como se a Níbia fosse minha filha!”

Este sentimento maternal de Dona Vicentina para com os “filhos do Raízes” causa-lhe tristeza ao observar aqueles que deixaram o grupo e não retornaram – no grupo estariam protegidos. A importância da presença e participação das crianças e dos avós é questão de raiz, está na história dos africanos, a eles pertence a última palavra. Perda irreparável foi o falecimento do marido de Dona Ginica, irmão de seu Nivaldo, o membro mais idoso do grupo:

“É filha da gente eu brigo com eles e até com as mães sabe? Eu brigo com eles e certas mães sabe, eu falo: deixa que aqui eu cuido, eu sou a mãe. Aqui eu chamo a atenção, eu agrado, abraço, beijo, tenho o maior carinho! Encontra comigo, passa pra escola, corre, se eu to no portão corre e vem me abraçar. Sabe? É interessante. E a gente tem muita paixão por aqueles que afastaram, né? Que foi ganhar os neném, mas que voltasse. Porque fica meio assim avoadado, quê que eu sou? Pra onde que eu vou? E não voltaram, e tem lugar pra todo mundo por isso que a gente chama até as avó, nós somos avó, ta lá dançando! Não é? Então a gente tem que ter esse convívio na, na, história do africano, dos africanos, a gente sabe que quem manda mais é as criança e os avós, não é? A última palavra, eles é que mandam, a hierarquia é essa, dos mais de pequeno, até o mais velho. Então, e a gente perdeu também o seu Zé, que era o marido da Ginica, irmão do Nivaldo, que pra gente era a hierarquia maior né? O mais velho, que dava uma força pra gente, mesmo quando ele já não tava agüentado. As meninas ia apresentar e a gente punha ele sentado no meio das menina e as menina dançano e ele ali, não é? É... Muitos, importante. E a gente fica triste com as mães que não dá valor. Não dá valor. Porque enquanto essas criança ta com a gente, que a gente não ta aqui pra recuperar ninguém, mas a gente pra, de repente os momentos que essas meninas e os menino ta com a gente, ta livrando de outras coisas que podem ta acontecendo lá fora”.

O Grupo Raízes frequenta as escolas da cidade para ministrar palestras e fazer apresentações, a convite ou solicitando um espaço. Dona Vicentina considera que estes encontros são lugares

privilegiados de aprendizado, de trocas de experiências. Mas, por vezes, também são marcados pelo preconceito, pela discriminação e desrespeito:

“Mas a gente chega lá, parece que essas crianças já ta com a cabeça pronta! A ter uma resistência em nos receber. Com críticas sabe, com muito deboche, e enquanto meninas talvez de pele clara, que não ta em situação de risco, nos aceita, chega perto de mim prá falar assim: - “A senhora benze?”. É, “a senhora que joga búzios?”. “Que dia que a senhora benze?”. Sabe? E eu fico com uma coisa aqui assim, não sei o quê, entendeu? Então tem hora que a gente chega a conversa é boa. Nós fomos em Tiradentes lá, o ano passado, é, convidados pela diretora de uma das. Então os alunos foi assim, nota onze! Mais foi duma fineza, uma tranqüilidade, tudo adulto. Jovem adulto. Jovem que podia ta lá até jogando papelzinho, não sei o quê, mas foi sabe... Fazia perguntas, a gente já falou, não somos doutores. Tamo aqui é pra trocar idéia. Então foi uma beleza e todos os lugares que a gente é convidado pra ir, eu acho que sempre complementa. Porque todo mundo fala que sabe tudo né? Eu é que sei! Ninguém sabe nada. Porque cada palavra nova complementa o que a gente não sabe. Eu sempre falo, de repente eu falo: Ah, eu vou em tal encontro, eu vou fazer o quê? Eles vão falar fulano que tava junto comigo e tal, não vem, eu vou falar o que eu sei. Não. O Fulano, foi lá no outro encontro, aprendeu uma palavra nova e trouxe pra mim. Então isso aí vai complementar. Então chego com o novo, oh! Só... Onde que você arrumou essa apostila, onde que você arrumou isso? Uma riqueza! Então a gente tem passado muita experiência, graças a Deus, passado, incentivado”.

São dez anos de participação na Festa do Divino, alguns destes observando a passagem de Imperadores que Dona Vicentina considera como formais, impessoais, que não transmitem mensagem alguma. Parecem múmias: “fica muito formal, não passa, não transmite. Porque os homem fica com aquelas cara feia, parece aquelas pessoa embalsamada (...) As múmia”. Atitude e posicionamento totalmente diverso da cerimônia afro de coroação de seu Nivaldo.

Dona Vicentina continua engajada nas atividades das pastorais. Hoje, integra a Pastoral-Afro, que inclusive já formou um grupo em Barroso, na Paróquia de Nossa Senhora Aparecida, onde será realizado em maio do corrente o encontro anual. A Pastoral Afro é responsável pela liturgia afro, portanto, pelas celebrações inculturadas da igreja. Dona Vicentina está trabalhando para o incremento da Pastoral Afro, “[...] pedindo ao Padre Zé Raimundo, que anunciasse às comunidades para se organizar que nós vamos ta fazendo reunião em cada ponto pra poder ta trazendo o povo para aumentar o grupo da liturgia afro. Porque fica muito apertado só pra nós”. Dona Vicentina considera que é fundamental formar novos grupos, mas é determinante que eles estejam articulados: “[...] a gente formando mais grupos, convidando mais pessoas pra ta inserindo nesse grupo e cada um pra formar seus grupo de dança o que for,

congado, capoeira, mais ta junto com a gente na liturgia. Pra gente aumentar o número de pessoas na Pastoral Afro, que na Pastoral Afro ficou: nós três”.

#### 7.2.5 Narrativa de Tadeu Nascimento

Aos quarenta e seis anos, trabalhando com registro formal em carteira de trabalho em serviços gerais, Tadeu, casado, pai de quatro filhos, é presidente e segundo-capitão do Terno de Congada São Benedito e São Sebastião, vice-presidente da Associação de Moradores da Vila Santa Terezinha, em São João del-Rei e membro da Codivino. Quando começa a contar um pouco de sua história Tadeu diz que vai explicar como entrou “nessa rotina”.

Sua esposa Aparecida<sup>54</sup> e seus filhos sempre presentes participam inclusive da entrevista produzindo lembranças compartilhadas. Primeiro Tadeu busca algumas fotos em meio às quais outros retratos de instantes e processos vividos, o livro de atas, estatuto e comprovantes de registros jurídicos da banda de Congado e *souvenires* dos eventos de que participou em várias cidades da região. Principalmente, as lembranças do período de 2004-2005, em que foi eleito Imperador do Divino Espírito Santo no Jubileu. Primeiro negro eleito imperador na bicentenária festividade sanjoanense, este ano, será o primeiro apóstolo-afro do Sermão do Lava-Pés da Paróquia de Matosinhos.

Tadeu revela não haver imaginado tornar-se Imperador: “Nunca foi eleito um Imperador negro não. O primeiro foi eu! Aí eu na hora eu fiquei meio assustado: - Uai, um negro ser Imperador?!!! Agora nem... (...) Quer dizer, pra mim, é uma coisa muito importante pra mim. É uma relíquia muito grande”. Revendo-se coroado emociona-se: “Nossa Senhora! A gente não tem nem o que explicar aos outros! Sente uma emoção danada”. Assim, Tadeu considera que há muito para contar: “E eu tenho muita história pra contar pro povo, que eu fui o primeiro negro a ser Imperador” e por isso “[...] fui muito discriminado demais”.

##### 7.2.5.1 Crônica breve da história de vida

<sup>54</sup> Sua narrativa será apresentada em seguida.

Tadeu é nascido em Emboabas, distrito de São João del-Rei: “[...] eu não sou daqui não”. Mas está na cidade desde 1986. Casou-se aos vinte e três anos e, no ano seguinte, mudou-se da zona rural para a cidade. Chegou sozinho, em busca de emprego e moradia: “[...] comecei a trabalhar na fábrica dia sete de agosto de oitenta e seis. (...) Tô aqui até hoje”. A mulher e os filhos vieram três meses depois: “[...] Ela veio pra cá dia primeiro de novembro”.

De Emboabas recorda suas raízes. O avô congadeiro e líder de coral na igreja: “[...] tomava a frente de coral de igreja. (...). Ele que era o chefe do coral lá de Emboabas lá. Então, a gente também tem uma raizinha. Não pode deixar a peteca cair não”. Havia também um tio, já falecido, congadeiro e folieiro: “[...] Meu pai não foi muito de mexer com essas coisas não. Eu tinha um tio meu que mexia com folia de Reis, tinha uma banda de Congado também lá em Barroso também. Ele já faleceu também. Então essa raiz já envém, já é do sangue mesmo, dos tios, o pai não mexe, mas os tio mexe com outras coisa né? Então a gente já tem uma raizinha já daqueles tio”. Por “parte de pai”, tem seis irmãos. Sua esposa ajuda a recordar que seriam nove.

Na cidade, o casal freqüentava as missas católicas. Motivados por um padre com quem entretém há cerca de duas décadas laços estreitos, passaram a se dedicar às atividades religioso-comunitárias. Militantes das CEBs, participaram de Encontros em diversas cidades, como Barroso e Ipatinga: “[...] O padre não dava moleza pra nós não!!!”.

A partir da chegada deste padre à paróquia, Tadeu e sua família conseguiram articular ou ampliar, progressivamente, um lugar no espaço político-religioso da cidade. Sua esposa foi líder comunitária por cerca de dezoito anos e Tadeu oito: “[...] Mexer com o povo é bom. Ao mesmo tempo é bom e não é bom. (...). Você conhece muita gente diferente”.

O período de coordenação da Comunidade de São Sebastião é o ponto de ancoragem do princípio desta rotina escolhida por Tadeu: “[...] Aí a gente formou a comunidade aqui”. Posteriormente “[...] nós fundamos um Grupo de Inculturação do Quilombo São Benedito

também”. O principal objetivo na formação deste grupo era fortalecer o Grupo Raízes da Terra, que estava em declínio:

“[...] Esse grupo, Quilombo São Benedito, foi, foi junto com o grupo Raízes da Terra, que o grupo Raízes da Terra já tava fracassando. Aí juntou com o grupo Raízes da Terra com o grupo Quilombo São Benedito. Aí que formou. Porque o Grupo Raízes da Terra veio e tava com pouquinha gente. Aí formou aqui o Grupo Quilombo São Benedito e juntou os dois. Aí ficou aquele, aquela massa de gente. O grupo São Benedito, Quilombo São Benedito e o grupo Raízes da Terra. Então é, isso aí que o padre Zé tava falando aí que tem um carinho especial pela, essa comunidade, porque, tudo o que foi criado nessa comunidade foi daqui. Tudo foi saído dessa comunidade, o grupo Raízes da Terra saiu daqui. O Congado nosso foi criado aqui. Aqui nessa comunidade. Tudo o que foi criado de cultura, de folclore, foi dessa comunidade aqui. Por isso ele tem um amor especial por essa comunidade, porque o povo aqui não tem preguiça de botar a mão na massa”.

Para Tadeu, a comunidade que liderou tem uma importância fundamental na história da cidade, pois significa concretamente o berço de tudo “[...] o que foi criado de cultura, de folclore”. Esta disposição para o trabalho, justifica o apego deste padre pela comunidade. Além do reconhecimento público ao declarar ter “[...] muito apego (...). No salão ali”, faz o intermédio no estabelecimento de novas parcerias. Outro padre temporariamente estabelecido nesta paróquia “[...] deu a maior força também pra poder tirar esse grupo de Quilombo São Benedito”.

Fortalecido com estes suportes e atenção diferenciada, além do grupo de inculturação, a Comunidade de São Sebastião delineou outro projeto, a formação de um grupo de Congado, em 2004. Neste ínterim, Tadeu também participava da Codivino onde nasce o projeto de constituição do Terno de Congada São Benedito e São Sebastião, a princípio Congo, “mais fácil”, e posteriormente Catopê.

Para que o grupo de congado se concretize, existem algumas dificuldades. E os instrumentos? A Comissão oferece o empréstimo de quatro caixas. Já na primeira reunião lavra-se ata: estão presentes sete pessoas, “[...] no livro aí tem”. Na semana seguinte, é eleita a diretoria. Os contatos iniciais fundamentais são realizados na família e, progressivamente, agregam-se outras pessoas:

“[...] nós conversamos primeiro com o pessoal da família (...) Que nós em si, nossa família é muito grande. Nós começamos o Congado nosso com nossa própria família mesmo. Aí em diante, aí nós fomos juntando o Congado e tal, foi aparecendo mais gente também, entrando no Congado, aí agora a gente tá com faixa de mais de trinta e seis pessoas! (...) Entrou mais gente de fora. Agora não é só gente da família, tem gente de fora também, colega da gente que gosta também de participar também entrou na banda de Congado”.

O suporte do contexto social mais amplo foi decisivo para a organização do grupo e desenvolvimento de sua atividade. Além dos instrumentos emprestados, os estandartes são recebidos em doações: “Isso aí foi o Ulisses Passarelli é que deu pra nós, doou, pra nós. Aí quando tem a festa de São Sebastião aqui também na Comunidade, aí levanta o mastro de São Sebastião, pra cima, levanta o de São Benedito também, levanta os dois, pra fazer a festa aqui na comunidade”.

No trabalho junto à Comissão surge a idéia, aprimorada no seio familiar que, a princípio, não detinha o domínio sobre o contexto ritual do Congado. Aqui, sua esposa Aparecida ajuda no trabalho de recordar, enfatizando que havia um saber sobrevivido atualizado em relação com este saber assimilado em relações de ensino-aprendizagem nas quais se revezaram outros membros da Codivino e participaram os idosos da família. Juntos eles contam que no início:

“[...] veio foi o Dirceu, depois o Ulisses veio, Chico da roça e tudo... (...) Aí depois quem veio é pra dar uma levantada foi o Moacir... (...) Moacir Santana. Aí depois veio a vó e seu Wilson veio. Aí o Moacir não voltou mais não. Mais depois seu Wilson saiu e aí o Moacir voltou. Mas a gente já sabia algumas coisas de Congado. (...) Primeiro o Ulisses Passarelli primeiro. (...). É ele entrou como capitão, mas não, ele tinha é, ele tinha experiência como o Moacir tinha. O Moacir vinha pra poder tá ajudando”.

Além de Presidente do grupo de Congado, Tadeu é o Segundo-Capitão. Seu filho Jaílton, vinte e um anos de idade, é o Primeiro-Capitão. Os filhos mais velhos, as moças gêmeas, Jane e Janete e o rapaz Jaílton, já trabalham. Jane, uma das moças, estava “na roça”. Janete dá aulas de violão. Jaílton, também participou da entrevista, escutando apenas, a maior parte do tempo. Como seu pai, trabalha como auxiliar de serviços gerais e também na comunidade. Jaílton disse que já era membro do terno de Congado, várias pessoas passaram pelo posto de Primeiro Capitão até que foi convidado e aceitou, há dois anos. Diz que sua função, que gosta e pretende continuar, é puxar o canto respondido pelos demais, e que toca tamborim. Tadeu busca o tamborim de couro de bezerro que confeccionou. Melhor fosse de cabrito, observa,

mas toca o instrumento e diz: “Isso aqui é pra dar os compassos. O eixo. (...) Se as caixas ta errada, aí o que ta batendo a caixa já sabe. Opa, tô fora do ritmo”. Jaílton aprendeu a tocar tamborim no grupo: “Que antes eu era caixeiro, batia caixa”. Além de Jaílton, as filhas mulheres participam do terno: “Caixeira, elas toca caixa também. Vários instrumentos. Tem caixa, tem xiquexique, tem abê, tem é, violão, tem sanfona, tem bandolim. Tudo”. Tadeu gosta dos instrumentos musicais, diz que “Tudo que é assim, tem, no Congado também pode ter”. A filha mais nova chama-se Gislene.

Tadeu coleciona com grande apreço fotografias de todos os eventos realizados pela comunidade e na comunidade. Apenas da festa de Nossa Senhora das Dores não guardou nenhuma foto, ressentido-se. Ao longo da entrevista, descreveu diversas: o grande número de pessoas caracterizadas na festa junina da comunidade, o chapéu do noivo, lembra que portava uma bengala; um amigo na foto, embora “é um pecado e tanto isso aí, pecado, bebe muito, mas o vício a cachaça não deixa seguir em frente. É complicado”; o teatro de rua sobre Zumbi em que se vê a escrava e o capataz, e “esse povo que cê tá vendo é tudo aqui da comunidade”; uma filha Rainha do Congado; o filho tocando atabaque; uma filha e o filho, casal real no primeiro ano de Festa do Congado no bairro São Geraldo... Tadeu segura uma foto e diz: “passei um momento bão, aquele dia ali, nossa pessoal olha que coisa bonita, parece que enriquece mais vendo uma coisa dessa”.

Tadeu se alegra por a Festa do Divino ser televisionada: “Agora ta filmando pra televisão, vai passar no canal onze. TV Campos de Minas” A família inicia uma discussão sobre o alcance regional desta emissora local, se haverá tempo para a ampliação do sinal até a próxima edição do festejo: “Ela pega vinte e cinco cidades por enquanto”. Assim, enquanto mostra as fotografias, reflete: “nossa, passasse só na televisão, tem uma coisa de lembrança procê vê passando o momento”.

O estatuto é a base para as ações do grupo de Congado, cujo processo de formalização organizativa fundamenta-se em leitura coletiva de um documento que, parece possível supor, não foi concebido pelo grupo que apropriou-se de regulamentação já estabelecida, trabalhando para compreendê-la e adequar-se.: “[...] Esse daqui é o estatuto do Congado. Aí no estatuto a gente foi vendo o quê que tem ter e o quê que não precisa de ter”. Assim, é que o terno resolve registrar-se, em 2006, como pessoa jurídica na Receita Federal:

“[...] Fomo, fomo lá no Rio. (...). Um papel aqui de ata. A gente manda pra eles lá pra... Um fica na Prefeitura, o outro fica na Secretaria de Cultura, o outro fica na Receita Federal. Cada estatuto desse aqui fica lá, xérox. Esse aqui também, cada um desse também fica lá (...) É cheio de coisinha. (...). Eles são muito cheio de detalhe. A gente ta lá por dentro pra saber as coisas, é muito cheio de coisinha. Aí cada coisa desse aí fica lá, fica lá um papel desse lá”.

Portanto, Tadeu considera estar lá com um objetivo coletivo – preparar-se, “saber” as coisas não sabidas, desconhecidas. Que pertencem a uma outra racionalidade, estranha: são papéis e coisas que ficam lá... Longe. Mediação necessária para que as necessidades concretas encontrem amparo no contexto social mais amplo. Por isto, é muito importante que tudo esteja “registradinho”, em seus mínimos detalhes: “[...] É uma coisa que a gente tem que, tem que guardar. Ta preparado e...”.

O grupo também pleiteou o estatuto de utilidade pública junto à Câmara Municipal visando facilitar o acesso às políticas públicas de incentivo às manifestações culturais. No registro formal, aparece enquanto “Sociedade Civil de caráter folclórico e cultural”. O grupo se fortalece ao diminuir os atravessamentos e empecilhos burocrático-institucionais: “[...] O Prefeito dá mais apoio. (...) é mais uma força. Você tem mais facilidade pra conseguir as coisas, pra ter em contato mais com o Prefeito, você tem mais acesso pra chegar nele. Assim, na Secretaria de Cultura também”.

Para Tadeu, a partir destas medidas, o grupo alcançou facilitação efetiva, ainda que restrita, no relacionamento com o poder público. Por exemplo, a cessão de transportes para viagens intermunicipais, e o primeiro destino foi a cidade de Congonhas, bem como a aquisição de materiais de consumo: “[...] Conseguir assim, transporte, essas coisas é bem mais fácil pra conseguir. (...) pra gente sair pra fora, é bem mais fácil. Agora eles fez um projeto pra nós foi de um couro pra nós (...). Pra nós poder doar pra nós. A gente ta colocando tudo nas caixa. De cabrito”.

O grupo também participa de diversas festas na cidade e região: “[...] esse ano eu acho que nós fomo chamados. Nós fomos chamados lá no São Geraldo, é aqui no São Dimas, Caburu nós fomo chamado. Santa Cruz de Minas, nós fomo chamado também, lá em Santa Cruz de Minas, fez festa de Nossa Senhora do Rosário”. Além disto, é convidado pelas escolas (Garcia

de Lima; Mateus Salomé) e faculdades (IPTAN) da rede pública e privada da região para ministrar palestras e fazer apresentações performáticas. Às vezes, não é possível conciliar estes convites ao cotidiano de trabalho:

“[...] fora os outros colégio que chama a gente e a gente não tem tempo, pela hora que chama a gente, não tem tempo. Porque uns, quer que a gente apresenta assim de manhã. Oito horas da manhã e muitos tão trabaiano, não tem como apresentar de manhã. É, não dá, não tem como fazer uma apresentação oito horas da manhã, ta todo mundo trabaiano. Aí se fosse a noite, sete hora, seis e meia, aí dava, pra fazer essa apresentação pra eles”.

Tadeu, e o Quilombo São Benedito, trabalharam com o Grupo Raízes da Terra na promoção da Missa Inculturada celebrada na Festa do Divino. Diz que não é uma Missa difícil de fazer: “Não é difícil não. Tendo as músicas. O resto não é difícil não”. Mas que as pessoas do grupo ficaram assustada: “Na época que Padre Dirceu também tava junto com ele aí (Padre Zé Raimundo), na hora que falou com o pessoal que ia participar do, duma Missa Inculturada, o pessoal ficou meio assustado, achou (risos) que era coisa de, é, coisa, diferente mais depois o Padre Dirceu entrou em contato com eles, explicou eles direitinho, como é que é o grupo de Inculturação, e tal, aí os menino ficou meio assustado”.

Católicos, Tadeu e sua esposa não são adeptos do candomblé, que localiza como prática mais relacionada à antiguidade dos costumes das pessoas idosas. Mas em sua família, ainda existem praticantes: “[...] que existia, num é? Quando tinha essas coisa existia esse negócio de candomblé, umbanda, quimbanda, existia né? Existia, naquele tempo, aí então mas agora, na faixa mais idosa. Tinha um batizado duma (*inaudível*) minha prima, mas a, essa afilhada minha acho que tem mais de dez ano que não vejo, nem conheço mais”.

Além da Missa Inculturada celebrada na igreja na Festa do Divino, o Quilombo São Benedito também promove uma Missa Inculturada na quadra da comunidade, são “As Missa nossa, do povo”. Para o ano de 2005, o grupo preparou uma encenação baseada em pesquisa realizada sobre Zumbi dos Palmares. O roteiro da peça foi decidido em reunião, encenada na comunidade, na rua e na quadra, e no Santuário de Matosinhos: “Nós fez a reunião. Dessa reunião, aí juntou o povo, aí nós fez o roteiro da peça, foi vendo lá, o quê que o Zumbi fez, sofreu na época e tal, aí na época tinha mesma coisa lá”. Um dos atores da peça, Tadeu não olhou para o público: “nós nem (olha) pra traz, nem tá sabendo do quê que tá acontecendo”. Sua esposa reflete que as pessoas devem se perguntar se eles não tem vergonha. Mas Tadeu

diz: “Com vergonha? Não! Que vergonha o quê! Num ta nem aí não. A pessoa quer fazer a apresentação, num tem vergonha nada”.

Assim, “[...] foi nessa rotina que eles me convidaram pra ser Imperador”. Enquanto Imperador Tadeu teve diversos compromissos, inclusive em outras cidades da região. Conta que foi a Barbacena: “[...] Foram insistente. Eu tive que ir lá” e Lavras.

#### 7.2.5.2 A invenção da diferença a partir da identidade: Nunca vi um negro ser Imperador

Situação extremamente conflituosa para Tadeu, o convite para ocupar o posto de Imperador do Divino no bicentenário festejo sanjoanense pôs diretamente em questão a identidade e a diferença a partir da raça. Tadeu é negro e nunca viu um negro ser Imperador. Atordoado pela surpresa, povoado de dúvidas e incertezas, fascinado pela possibilidade do novo, vivencia intensamente um conflito pessoal e coletivo: será ele o primeiro negro a ser Imperador? Quais as conseqüências de ser o Primeiro Imperador Negro do Divino? Acompanhemos o relato de Tadeu:

“Aí nessa hora eu assustei. Mas, um negro ser Imperador? Ele falou: - Você pensa com calma, com carinho, depois você me dá uma resposta. Aí, se vai ser ou não né? Aí pensei, pedi o Padre Zé, padre Zé Raimundo que é o pároco da paróquia aqui né? Ah, me convidaram pra ser Imperador, um negro ser Imperador? Ele falou: - Oh, mais o quê que tem menino um negro ser Imperador? Isso aí não tem nada a ver não uai! Isso aí não tem nada demais não uai! Isso aí eu fiquei meio assustado né? A primeira vez que eu tô vendo, convidar um negro pra ser Imperador, um negro nunca foi Imperador uai! Aí eu, o cara, o, o... Presidente da Comissão do Divino falou: - Oh, você tem seis meses pra você pensar. Seis meses pra eu pensar!!! (Risos). Pensei, pensei direitinho, aí eu pensei, pensei direitinho, aí eu falei eu? Se eu perder essa boca agora eles vai chamar eu de bobo!!! (Risos). Vai chamar eu de bobo, um negro rejeitar uma coisa dessas?! Eu tenho que pegar de qualquer jeito. Chegando na próxima reunião eu vou chegar e aceitar sim! Na próxima reunião aí eu cheguei: - Não, eu aceito! Com o maior prazer! Vou ser Imperador sim com o maior prazer. Primeiro meio assustado mais eu aceito sim. Aí ele ficou todo satisfeito. Aquilo a primeira vez um negro ser Imperador falei eu nunca ouvi falar que tem um negro que ser coroado não. Falou: - Não, a gente quer, fazer uma mudança aqui na Comissão do Divino. Pôr um negro, pra ser coroado, pra poder ainda tem muita gente, a gente sabe e tudo, muita gente ainda, é, que gosta de discriminar. Preconceito. (...)

Quando eu entrei teve memo preconceito memo. O povo ficou meio assustado, quando eu fui coroado. O povo ficou assustado mesmo. O Imperador Branco, aí quando eles viu que era um negro, aí aaaaaaaaahhhhhhhhhhh!!!!!!! Eles ficou meio assustado mesmo. Vendo eu ser coroado primeiro negro (...). É, eu passei uma barreira bem difícil, fui muito discriminado, fui mas graças a Deus o Espírito Santo deu força, entendeu? Pra eu vencer. Não foi fácil não, pra ser Imperador? Fui muito discriminado demais. (...) parece que, o povo tava, tava assim com, como diz, tava assim, com muito, achando que eu tava assim muito alto demais? (Risos). Tava achando que era uma coisa, muito, entendeu? Tava querendo se engrandecer e tava querendo se aparecer mais do que a luz, do que os outro. É, a, a minha coisa, no meu imaginário, é isso, pelo que eu tava imaginando e tava achando que eu queria ser mais do que os outro (Risos). (...) o divino Espírito Santo me deu muita força né? Me deu muita força, graças a Deus. E venci essa barreira, graças a Deus. Com muita dificuldade, mas passou, ainda tenho saudade até hoje. Podia ser Imperador o resto da vida, a gente tava lá”.

Parece que Tadeu aceitou representar não apenas a si mesmo, mas por poder representar a todos os outros negros do país que discrimina, porque ainda se gosta de discriminar. Preconceito. É porque concretamente há preconceito que Tadeu aceita, com toda a surpresa e estranhamento, enfrentar a sociedade sanjoanense e ser o primeiro Imperador Negro da Festa do Divino. Decisão que toma sozinho, mas que coloca em questão. Precisa ouvir outras opiniões, precisa compreender isto que se apresenta.

Aceito o convite, o preconceito é vivido. O povo aguarda o Imperador branco, e agora, Tadeu olha de uma posição diferente: se até então ele via Imperadores brancos, e nunca vira um Imperador negro, ele, primeiro Imperador negro, vê o povo assustado, o momento de sua coroação é o instante do espanto: pensam que Tadeu quer aparecer mais do que a luz. Ser Imperador é saudade, o que se poderia ser para o resto da vida e, ao mesmo tempo, é barreira que a fé, o Espírito Santo ajuda a transpor. Tadeu conta que foi ao mesmo tempo muito discriminado e vitorioso, com muito prazer.

A memória ficou. Roupas, adereços são perdidos, a lembrança jamais: “[...] Não perde não. Nunca perde não. Você perde assim, aquele ano, mas a memória sua, de Imperador, fica gravada, na memória. Você perde assim, a coroa, as roupas, tudo, mas a gravação mesmo, do dia assim fica gravada na sua cabeça”. A experiência e a memória de ser Imperador que ficou “gravada na cabeça da gente” motivam Tadeu para a ocupação de outras posições: “[...] Então

quando ta perto a gente fica com aquele entusiasmo, chegar a festa, pra poder trabalhar na festa”.

Tadeu considera que, após sua experiência pioneira, ao longo do tempo as pessoas têm se acostumado à figura do Imperador negro. Outros negros foram eleitos imperadores e, neste processo, ficaram as amizades e o reconhecimento pelo cargo que jamais se perde: “Se acostumei graças a Deus. Fiz muita amizade com o pessoal aí, onde é que eu tô: - Oh! Imperador!”.

Tadeu conta que, antes do resgate da Festa do Divino o Congado já entrava na igreja em Matosinhos. Mas entrava,

“Acabou e morreu. Que a Festa do Divino eles resgatou foi em mil novecentos e noventa e... Quatro, que ela foi resgatada. A Festa do Divino. Aí de lá pra cá, que foi, eles chamaram o... Primeira festa que se fez, parece que eles falou que chamou, acho que foi três bandas de Congado que eles começou, aí depois que eles foi aumentando. O padre gostou. O pessoal também gostou. Aí eles foi aumentando a banda de Congado pra tocar pra participar da Festa do Divino”.

Vinte e seis bandas de Congado participaram do cortejo que conduziu Tadeu enquanto Imperador: “[...] E daí pra cá ainda foi aumentando. Aí tinha treze, antes de ser Imperador tinha treze. Quando eu fui Imperador, veio vinte e seis. Aí o pessoal ficou assustado, viu aquela massa de Congado, vinte e seis banda de Congado”. No último ano, participaram mais de trinta bandas.

Tadeu recebeu novo convite, para participar no sermão do lava-pés do corrente ano: “Apóstolo. Mas eu vou de Afro”. Primeiro apóstolo-afro do sermão do lava-pés da paróquia de Matosinhos. Tadeu prossegue ativamente, disposto à revolução: “A gente não pára não. Falei com você. Toda hora a gente ta mexendo com uma coisinha”. E parece que já antevê: “Ah, eu vou com a minha roupa de Afro. Minha roupa colorida, calça colorida, teté na cabeça e sandália. Aí tem os doze apóstolo, lá em cima Jesus lavou os pés dos doze apóstolo, aí eu vou ta lá no meio lá. O padre vai lavar meus pés. He! He! He! Pois é, os meus pés. Vai lavar os meus pés! Ah lá”:

“Uai, a gente sentiu, eu senti uma emoção danada. Pelo, pelo tamanho da comunidade aqui pra tirar um, pra escolher um negro, são dezenove comunidade. São dezenove. Dessas dezenove comunidade pra escolher um negro pra poder ser apóstolo? A gente fica meio emocionado (...) pra mim é uma riqueza muito grande. (...) Que esse ano a campanha da fraternidade fala sobre o, fala sobre a, como é que chama gente, sobre a... Eu tava lendo inda hoje ali, sobre... Deixa eu pensar. Como é que chama? A campanha da fraternidade esse ano fala sobre os afro, sobre o... É muita coisa. Fala sobre a... A escolha. Pôs a capa, tem uma coisa um significado sobre o negro né? Que tem um negro, com uma criança na mão, essa criança que o negro ta na mão é branco, então um exemplo que a gente ta dando para os, a população. Não é que a gente ta discriminando os brancos não, que eu olhei, é um exemplo, um mal exemplo, pra eles. Que os negros não são valorizados. O negro também tem valor”.

### 7.2.6 Narrativas de Aparecida

Aparecida vem falar comigo junto de seu marido. Um é suporte do outro na tarefa de recordar. As lembranças são diferentes e por vezes se completam. Mas também se contradizem e se modificam. São vinte e três anos de experiências compartilhadas.

Décima primeira filha<sup>55</sup> deixou a casa paterna com destino à São João del-Rei ainda menina, sozinha, por volta dos dez anos de idade, para trabalhar. Contando pouco mais de vinte anos casou-se com Tadeu<sup>56</sup> com quem teve quatro filhos, duas moças gêmeas, adolescentes, um rapaz, e a pequena caçula.

Trabalhou como lavadeira. Sente dores, que arrefecem pela manhã e ao entardecer. Tem osteoporose. Conta do projeto de uma vida inteira de construção da casa própria, da difícil decisão de mudar-se para a casa pequena ainda em construção para libertar-se do peso do aluguel.

Sempre rodeada da família, revela um pouco de sua participação e dos filhos no processo em que seu esposo tornou-se o primeiro Imperador Negro do Divino Espírito Santo, tarefa de uma família inteira. Sempre rodeada de amigos que também trabalharam sobre as diversas

<sup>55</sup> Posteriormente modifica esta afirmação para: “A gente era em seis. mais velho morreu, então agora a gente é quatro mulher, e um homem”.

<sup>56</sup> Sua narrativa foi apresentada anteriormente.

providências para a celebração tradicionalmente realizada na casa do Imperador: como conseguir um terno? Às vésperas do dia de seu aniversário, familiares e amigos estão por perto.

Aparecida foi coordenadora de comunidades ao longo de dezoito anos. Militou com o marido na CEBs. É membro do Terno de Congado São Benedito e São Sebastião, membro da Comissão do Divino, responsável pelo Reisado e trabalha nas barracas da festa.

Considera que a vivência religiosa familiar antes da constituição da Comissão do Divino: “[...] Normal nunca foi. Só de pelejar com essas comunidades aqui oh! Não é fácil não”. Porque “[...] isso aí é igual fumo de rolo”.

#### 7.2.6.1 Crônica breve da história de vida

Nascida na cidade de Barroso<sup>57</sup> onde residia com sua família, prestes a completar dez anos de idade a família mudou-se para o Onça, localidade próxima na zona rural. Dez anos completos, sozinha, passou a residir em São João del-Rei, para trabalhar. Quase dez anos depois, migraria novamente, retornando da cidade para a zona rural. Vieram o noivado, o casamento e os filhos: “[...] aqui em casa não tem nem mais velho nem mais novo, porque essa maior aqui ela é gêmeas com a outra, depois tem o menino e a rapa do tacho”. Aparecida e sua família retornaram para a cidade:

“[...] Eu saí de casa eu tava com dez anos. Trabalhando. (...). Sozinha. Eu, a cara, a coragem e Deus. Vim trabalhar. Nunca gostei de roça. Falei ah, nunca gostei de roça, então eu saí com dez anos, pra poder vim trabalhar, aí eu sempre, eu sempre trabalhei. Agora não, agora eu falei eu tô encostada no sofá por minha conta que eu não agüento isso mais. Mais! A parte de trabalho de, graças a Deus, eu sempre trabalhei, nunca gostei da roça lá. Falei não, isso aqui não foi feito pra mim não, eu não nasci pra isso não. Mais, depois, a gente tava aí a idade chegou. Eu com, com vinte anos, aí que eu fui pra lá. Eu vivia mais aqui do que lá. Aí quase vinte anos, aí eu fui pra lá, depois ele é, a gente se noivou, casou e eu fiquei lá. Depois a gente morou numa granja, depois tive as menina, depois tive o Jaílton, aí em oitenta e seis que eu tive a primeira menina, quando foi no meio do ano, de novembro, aí ele veio pra cá”.

<sup>57</sup> Município a 29 km de São João del-Rei.

Logo após o casamento, ela esperou por três meses na zona rural enquanto o marido procurava emprego e moradia na cidade. Arranjado o emprego, alugaram a casa e teve início a batalha contra o aluguel: “[...] Aí era meio complicado porque, pagar aluguel, as criança era pequena, falei uai, deixa eu pôr a mão na massa. Tem que lavar roupa. Tinha que batalhar, tinha que lavar roupa, (...) mais valeu!”.

Trabalhando como lavadeira, conciliou o aumento da renda familiar aos trabalhos de criação dos filhos e manutenção do serviço doméstico de sua casa. Além disto, trabalhou no serviço doméstico da casa de um tio viúvo: “[...] uma tia minha tinha morrido lá, meu tio ficou sozinho. Aí tinha que cuidar de casa, da casa onde eu morava e da casa dele...”. Após algum tempo, a família ganhou o terreno e iniciou o trabalho de construção da casa própria. A batalha contra o aluguel estava vencida, Aparecida tinha pressa em se mudar: “[...] Deus ajudou que ganhou isso aqui. Fez a choça aqui eu falei: oh! Vamo entrar! A gente veio pra ca, as criança ainda tava pequena, era só aqui a sala e o quarto. Entrei com taipa e tudo. Vamo sair desse aluguel. Foi, e taí até hoje, graças a Deus”.

Na infância, freqüentava missas na companhia dos pais e outros parentes. Contam-lhe que seu avô paterno, congadeiro e folieiro, era membro da Banda Musical e que seu pai tocava na Folia. Acabaram-se os velhos, abandonaram a Banda acabou. Descuidados os instrumentos, deterioraram-se no tempo: “[...] papai eu não alembro (...). eles é que falam que papai era da... Folia. E meu avô, pai do meu pai era da Folia. Era da Banda (...) do Onça. Então lá tinha, tinha essa Banda. Os instrumento ta tudo lá acabando, lá tinha Banda de Congado, de, de Música. O tempo, com o passar do tempo, os velho, os velho abandonou, foi morrendo e a Banda acabou”. Lembrança viva é a banda familiar Bate-Paus de um tio congadeiro em Barroso. A menina Aparecida batia paus escondido de sua mãe, pois era coisa para meninos. Apesar dos castigos, não chorava. Voltaria, porque gostava de participar:

“[...] de folia assim, meu avô, foi assim, eu não alembro não, eu alembro do meu tio. Que era congadeiro lá no Barroso, aí eu alembro. Eu era pequena entrava no meio igual aqueles moleque. (...) o congado deles era Bate-Pau e da família e tinha de batê pau. E eu entrava no meio pra mim poder batê pau! Eu batia pau. (...).Barroso? Batia pau. Mas só que tinha que batê no escondido né, porque na hora que tinha que falar oi, sua filha ta lá no meio dos congadeiro batendo pau, aí mandava me chamar, chegando lá, ai, ai. (...).

A mãe, oh, enfiava o coro. (...). Não, porque, antes, de primeiro tinha aquela coisa, é, menina, com menino não se misturava né? Aquela coisa. E eu, eu era igual homem. Entrava em todas. Aí quando chegava em casa era um coro. (...). Aí tomava aquele coro, eu não vou chorar. Â? Mas eu não vou chorar que eu vou voltar. Acabava de apanhar ali, a mãe esquecia, eu ia lá pro meio dos congadeiro lá batendo pau. Mais foi bom. Essas coisa, essas coisa da gente veio de muito tempo. (...). Se for parar pra pensar, a gente nem sabe explicar como que é, como não é, porque, como que foi, como que não foi, porque muita coisa a gente, de congado, faz parte de qualquer, eles falava, hoje, antes já tinha, mas a gente não participava porque tinha aquela coisa. Menina com menina, menino com menino, se a gente fizesse graça a gente apanhava, a gente, então, eu esqueci muita coisa já. Da parte de Congado, eu esqueci muita coisa porque mais apanhava do que participava. Mas eu sempre fui da pá virada, sempre gostei”.

#### 7.2.6.1.1 A participação é igual fumo de rolo

“[...] Isso daí não tem nem como explicar, porque isso aí é igual fumo de rolo. Ta numa coisa, quando vê você ta em outra coisa que você nunca pensou, quando vê você já ta ali dentro ali oh. E... Meio complicado até de explicar. (...) Como que entrou, o porquê surgiu, quando você vê, você já ta lá dentro (...). Já ta fazendo uma coisa, oh gente, mais eu não fazia isso, como que saiu isso? É uma coisa bem interessante e bem complicado pra, a participação, é bem complicado”.

Em 1990, dois anos após a chegada de padre Zé à paróquia de Matosinhos em janeiro de 1988, Aparecida começa sua lida na igreja: “Depois que o padre Zé veio aqui pro Matosinhos, aí que começou a luta mesmo”. Primeiro a militância na CEBs, viajando com o marido para cidades mineiras como Barroso e Ipatinga: “[...] A gente passa raiva, você passa a conhecer as pessoas, você passa a ter amizade, conhecer gente diferente, cada Encontro que a gente ia era tudo bom, tudo maravilhoso”.

Nestes Encontros, nasce o projeto liderado por Aparecida, o marido e padre Zé de fundação da Comunidade de São Sebastião, no bairro onde residem. Comunidade que sempre recebeu deste padre atenção e apoio diferenciados e, em troca, sempre o apoiou. Aparecida considera que, nestas relações, o posicionamento pessoal é decisivo e “Eu sou assim”:

“[...] Que ele tem muito apego pela essa comunidade, que ele gosta muito dessa comunidade. Mais também oh, a cara dele, é aquela mesma, não tem

como ele tirar e trocar. Então é, os outro vê a cara dele assim e fala ih! Esse padre aí deve ser... Deve ser bravo é, com alguma coisa que fala. Mas não. Se tiver as coisas errado, se tiver de falar, chega e fala pra ele. Eu sou assim. Eu senti comigo é toma lá dá cá eu já chego eu já falo. Também não gostou, então não tô nem aí. Mas graças a Deus com ele a gente nunca teve essa preocupação de ficar escondendo, como, como que eu vou chegar lá nele? E a cara dele? Uai, aquela cara dele é aquela mesmo é igual a de todo mundo, nem todo mundo tem uma cara alegre. A cara dele e coisa. Na realidade, na verdade, vai conversar com ele, é completamente indiferente. É uma pessoa... Aqui, aqui ele sempre teve o apoio que ele precisou. Aqui ele sempre teve”.

Aparecida diz que tamanho o apego e o carinho deste padre causam ciúmes em outras comunidades: “Um dia eu falei com o padre. Não é só aqui que é comunidade, vamo dá oportunidade pras outras comunidades. (...) eles já tem ciúme daqui, eles já fala. É engraçado. (...) o padre Zé só dá prioridade praquela comunidade. E a gente ce vê que nas outras comunidades ele passa por cima”.

Mas, após dezoito anos de liderança, está muito cansada: “[...] eu falei, agora já ta na hora de parar. Não dá pra continuar nessas coisas não porque, eu tô cansada. (...) eu falei, ah não gente oh, já chega, porque tudo quanto é... Sabe neguinho na beirada da praia? Pára! Ah, dá um tempo pra gente”. Assim, em janeiro de 2008 o padre Zé “[...] entregou a comunidade. Eu falei pelo menos eu já tô livre”.

Outra atividade de Aparecida, com o marido Tadeu e o Quilombo São Benedito foi a promoção da Missa Inculturada celebrada na Festa do Divino em parceria com o Grupo Raízes da Terra: “A gente fazia reunião, a Carmem vinha”. Mas Aparecida considera que não havia dificuldades no planejamento e distribuição de tarefas que justificassem estas reuniões, pois ao Quilombo era sempre destinado o ato penitencial: “[...] subi lá no São Geraldo, então era difícil. A Carmem vinha, fazia o ensaio com a gente (...). Num precisava de vim aqui, só vim aqui pra uma reunião, pra falar quê que ia tocar, pra uma atividade. Atividade quando a gente fala, pra cá sempre fica o ato penitencial, então pra verificar o ato penitencial, (...) na hora que eles chegava lá, na hora da missa lá é que eles via quê que a gente tinha bolado, quê que a gente tinha feito pro ato penitencial”.

Posteriormente, Aparecida e o marido integraram-se à Codivino, fundaram o Terno São Benedito e São Sebastião e “[...] por conta do congado, a gente teve que afastar. Porque muita atividade demais que a gente não dá conta”, decidindo deixar a “Missa Inculturada lá pra, pro São Geraldo que a gente já têm outros compromissos”. Contudo, “[...] sempre alguém daqui (...) ainda vai pra poder participar, mas eu, Tadeu (...) a gente não vai por causa do Congado e por causa da ocupação que a gente já tem pra Comissão. Vamo partir o pão porque a cruz tá pesada é demais”.

Mas a Comunidade São Sebastião e o Quilombo São Benedito seguem promovendo Missas Inculturadas na quadra da própria comunidade. Para a missa celebrada em 2005, o grupo preparou uma encenação baseada em pesquisa sobre Zumbi dos Palmares: “[...] a Maria que fez o roteiro. Pesquisou no computador (...) que era coisa de zumbi, aí, passou pra ela. Zumbi era mais ou menos assim, então vai ser desse jeito”.

Ao descrever sua experiência na Missa Inculturada Aparecida associa orgulho, preconceito e coragem, mediados, principalmente, pelo estabelecimento de uma relação direta com o Divino Espírito Santo, como uma saída das coisas terrenas, uma suspensão e privação de sentidos. Vivência de tal intensidade, que muitos não compreendem, e surgem novas cobranças:

“A gente se sente grande. (...) A gente é tão pequeno (...) A gente se sente grande, a gente se sente bem elevado, pra cima. Esse povo com essa roupa, será que eles num fica com vergonha? (...) quando a gente quê fazê, a gente num enxerga ninguém. Se eu tenho que fazê isso, se eu vô parti prá isso, você não tem que chegar ou em alguma, uma comunidade, ou senão dentro da igreja e olhá, opa! Tá cheia, como que eu vô entra? Tem que olha nocê: eu vou fazê, se Deus quiser vai dá certo. Ocê entra, ocê faz o que cê tem de fazê, cê num vê ninguém. Depois é só reclamação: te vi ocê na igreja cê nem ligô, né? Coisa da gente só assim, é igual a aqueles coisa assim, só faz no dia pro Espírito Santo, desce na gente assim, cê só faz que é pra fazê, cê num vê mais ninguém! Num adianta, é, dentro da igreja, a pessoa que é, que é católico mesmo, que tá no seu sã consciência, como tá fazendo aquela coisa prá se aparecer, num adianta, os otros fala oi, oi, te vi, mexi com cê, cê nem ligô pra mim. Não adianta, porque cê num vê ninguém. Num adianta eles querer falar, cê tava metido. Não. É divino espírito santo que dá aquela força, mas dói, mas o corpo pode, a gente sente aquele calor, a gente sente é calor, então a gente fica todo entusiasmado, não assim, entusiasmado assim, (*inaudível*) como a pessoa, não, a gente sente aquele entusiasmo, sente de coração aberto, pra fazê o que tem de sê feito. Agora, depois que acaba, e o povo chega, eu ti vi, eu ti pedi e ocê num viu. Uai, mas eu não vi”.

Aparecida é congadeira, participa ativamente com sua família das festas do Congado sanjoanense. Seus filhos ainda pequeninos foram Rei e Rainha Congo, inclusive, compuseram o casal real da primeira festa celebrada no bairro São Geraldo: “[...] Nessa época tudo começava cedo”.

Hoje, seu filho Jaílton, aos vinte e um anos de idade, é o primeiro capitão do Terno São Benedito e São Sebastião, constituído em 2004; seu pai, que também deixou a localidade do Onça e reside próximo a sua casa em São João del-Rei, é o congadeiro mais idoso do grupo. Seu marido Tadeu é o segundo capitão e as filhas são caixeiras. Mas, no Divino, Aparecida participa de outro modo:

“[...] na Festa do Divino, pra mim, fica até difícil, porque eu vejo todas as bandas passando, cantando, coisa, e eu fico, eu fico doidinha, porquê que eu não tô lá? A única festa que eu não participo mesmo é aqui em São João é a Festa do Divino. Esse negócio do Reisado ser... Eu que tenho que fazer a chamada, então num... É igual o ditado, a gente assovia ou chupa a cana né? Porque os dois não tem jeito ao mesmo tempo. Então eu tenho que fazer a chamada, do Reisado e... Deixo ele sair na festa cada um vai pro seu lado memo, ele fica com o Congado e eu vou fazer a minha parte. Mais é uma coisa que não deixa de... A gente não ta participando. De todo jeito a gente ta participando”.

No plano ideal, sua tarefa é registrar todos os ternos que devem indicar nome, procedência, nomes de reis e rainhas, sair e retornar à igreja em cortejo e posicionar-se para a chamada. Entretanto, efetivamente está: “[...] correndo atrás do Reisado (...) Porque o trajeto, a trajetória da gente não é fácil não. Você ta com um Rei e uma Rainha aqui oh, espera aí que eu vou buscar um e volto já, quando você volta aquele já ta dando uma volta mais longe ainda. É uma coisa cansativa, mas é uma coisa boa. Chega no último dia nem show eu consigo assistir de tão cansada que a gente fica. Mas... É bom. Eu gosto”.

Aparecida pondera que, talvez, este seja o último ano em que esteja à frente do Reisado promovido pela Codivino, cansada que está das críticas e cobranças efetuadas no grupo ao seu trabalho passados o momento e a necessidade:

“Mais talvez esse ano acho que é meu último lá na Comissão porque... Meus parafuso é meio curto. Esses meu parafuso é meio curto pra isso. Porque tem gente que... Que apóia a gente, e tem uns que além de não apoiar, não fazer nada, é só por defeito. O defeito, as crítica, o defeito, as crítica, existe ali,

mas, a partir do momento que você errou, a outra pessoa chegou ali pra te ajudar, oi, não é assim, tá errado, não é fácil da gente aceitar, mas depois que passa, não ajuda, que vai fazer a cobrança. Aí eu já sou estourada. Não aceito. Quer fazer a cobrança, me faz ali no dia e faz na hora, porque depois eu não aceito não. E vai eu acho que esse ano vai ser meu último ano”.

Aparecida avalia as dificuldades concretas que enfrenta na tarefa organizativa do Reisado, revelando uma proposta ideal de simplificação por parte da Comissão impossível na prática: “Então não adianta falar olha, não deixa, depois da hora não deixa Banda nenhuma descer, não deixa entrar na igreja”.

Aparecida argumenta pela extinção da chamada como única alternativa possível: devido à divisão de tarefas, tanto por não ser a única pessoa responsável quanto por não poder estar em diversos pontos do evento ao mesmo tempo; porque ordens coletivas podem ser desditas; porque planejamento e prática concreta são diferentes; porque a maioria dos congadeiros são pessoas idosas que dificilmente executam no tempo previsto pela Comissão o percurso do cortejo. Mas, enfrenta resistências na Comissão:

“[...] Eu vou por na mão deles lá. Se eles procurar outro, se tiver outro, por mim eles pode pôr porque se eu não tiver o Reisado pra fazer sozinha eu tenho o congado pra participar. Se eles achar outro pra mim vai ser até melhor porque nem tudo o que a gente planeja, dá certo. A gente faz um plano, mais não é só eu, que trabalho aqui sozinha. Na parte do Reisado lá. Não é só eu. Então não adianta falar olha, não deixa, depois da hora não deixa Banda nenhuma descer, não deixa entrar na igreja. E eu tô dentro da igreja, tem outro do lado de fora, é complicado. Quando chega na hora a gente é que tá fazendo errado. Aquele dia que você tava lá na reunião lá, você ouviu o Geraldo veio dá com aquela, o, o Reinado tava reclamando que não tinha feito a chamada. Mas como? (...) é toma lá, dá cá. Então não adianta. Um dá uma ordem, outro dá outra, a gente acaba sendo prejudicado não tem como fazer chamada, porque a parte do Reisado não tem, a maioria que tem é tudo gente idosa. Não tem gente nova aqui não tem, é muito difícil. Então você olha no relógio ali, meio dia e meio. Não tem como tá uma hora subindo lá pra Gruta, é difícil. Mas a gente tem hora que tem que trabalhar com a cabeça, senão a gente não chega a lugar nenhum né? Vai passando, vai passando, vai deixando aqui e a gente não chega a lugar nenhum. Então muitos entende o quê que a gente tá fazendo, olha tal hora ali, não a gente tá entendendo. Mas os próprio Imperador, igual ele, próprio Imperador da Comissão, além de não ajudar, ainda atrapalha. Põe defeito na gente. Isso aí eu já tenho um pavio meio curto pra isso, acho que eu tenho é que deixar, porque... Pra mim não dá. Eu posso até ficar em outro, outra repartição, Outra área, mas essa, não. Essa pra mim... Eu acho que não vai dar mais não, porque, senão...”.

Aparecida avalia alternativas. Se não liderar a subcomissão do Reisado, estará em cortejo com o grupo de Congado. Talvez, possa integrar-se a outra subcomissão. Atividades não excludentes que lhe permitem prosseguir participando.

#### 7.2.6.2 Coroação do Imperador: tarefa da família e dos amigos

Aparecida, seus filhos e amigos, trabalharam ativamente no processo de tornar-se o primeiro negro imperador vivenciado pelo esposo Tadeu. Eles também tiveram que se virar, e imprimiram a sua marca: para aprender os costumes da recepção dos caixeiros que buscavam o Imperador para o cortejo; para receber, sem dinheiro, os convidados com comidas e bebidas; para acomodar na casa pequena o grande número de pessoas que compareceu; para conduzir o Imperador não dentro de um carro, mas em cortejo na rua com o povo; para vestir o Imperador...

É... Uma coisa é interessante, porque no tempo do Ulisses, agora eles tá mudando as coisas lá, mudando do tempo do Ulisses, então é, tinha assim, quando era perto da festa, aí ele vinha, ele, levar os caixeiros, batia na casa, só que a gente que tinha que se virar né? Inda exigia. Oh, Comes e bebes é por conta d'ocês, olha o lanche. Menina, mas que aperto que a gente passa! Porque essas coisas também assim, é igual aqui, nunca, Tadeu nunca tinha sido Imperador não tinha nem noção como é que era né? Já tava na Comissão, mas Comissão é uma coisa, e, o estado, a prática já é outra coisa né? Falei e agora, o que servir? Sem dinheiro como é que fica? Aí esse aqui (Jailton) já trabalhava, minha menina já trabalhava, quer saber de uma coisa mãe? Não esquenta a cabeça não. Vou encomendar uma lata de rosquinha (*inaudível*)! Aí, eu falei bão, rosquinha já tem, ah vou botar uns queijo. Graças a Deus amizade é demais, o povo “ah eu vou mandar isso, eu vou mandar aquilo, mas, eu também vou lá participar”. E demo sorte que era quase na hora, na entre-véspera do meu aniversário. Falei é, tá danado sô. Porque, ainda me alembra chegou aqui, veio muita gente, graças a Deus, veio muita gente. Aí eles chegaram aqui, eu falei gente oh, fica aqui um mucado aqui na sala, o resto vai pra cozinha, vocês vai (*inaudível*) porque vocês sabem que aqui é pequeno. Não esquenta não! Ih! Ficou muita gente aqui do lado de fora. Aí, chamei aqui, falei, oh: ta aqui, arrumei a mesa, arrumei o café, tudo, passei ali e falei assim: “ta aqui eu não vou por na mão de ninguém”. Que a coisa mais triste quando você chega numa casa é ocê ta de é, é ocê servir as coisas e ta de bandejinha assim, passando de pessoa por pessoa. É muito triste. É assim, uma coisa que você quer, segurando pra ter, opa, tem que sobrar porque ta passando bandeja por bandeja. E deixando a vontade do povo, é muito mais fácil. Eles graças a Deus se sentiu a vontade, sirva a vontade! Ainda ganhei uma torta aí de aniversário, tinha uma champagne aí, estourou a champagne, é o aniversário da Cida, falei que

beleza! Aí... A gente eles vieram, veio eles tudo, comeu, bebeu. Depois... Ah é, depois a gente desceu, em procissão pra levar o Tadeu, e o povo tocando, e aquilo chamou a atenção, do povo daqui da rua, como os lá de baixo, que não esperava a gente ir em cortejo assim, andando. Porque tem gente que eles pensa assim, Imperador, ele tem que ir só andando de carro. Não é assim, o Imperador tem que andar na rua! Em cortejo, pra poder o povo ver, que ta levando! Que é da comunidade. Então o povo ficou meio assim oh. Alguém que escutava um batuque já saía pra fora pra ver se ele era... E assim foi. Mais, mais assim mesmo é a parte é do negro boba. Que negro tem hora que não tem voz e nem vez. O Zé Claudio ainda ri, oh Cida, mas você ta com medo porque? Falei cadê o terno? Ele falou assim olha, levanta aí. Tadeu levantou. Não tem um terno lá é prata que vai dar certinho assim e... Então é, alguns têm aquela boa vontade e não têm vamo dizer assim, muitos têm boa vontade, e participa. Agora outros não, já participa, mas da parte... É ele lá e eu aqui. E é uma coisa meio complicada. Tanto faz na parte de Imperador como na comissão. É bem complicado.

## 8 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Esta pesquisa trata das narrativas de sujeitos participantes ativos em grupos de trabalho religioso, líderes comunitários os quais já alcançaram algum *status*, poder de barganha e negociação no contexto institucional. Condição que não reduz a representatividade de suas colocações, mas determina um recorte do campo.

Não configura objetivo deste trabalho analisar as contradições ideológicas porventura existentes nas falas dos entrevistados. Como padrão de inspiração, cabe relembrar o ensinamento de Ecléa Bosi, comentado por Marilena Chauí na apresentação à *Memória e Sociedade*: “Não me cabe aqui interpretar as contradições ideológicas dos sujeitos que participaram da cena pública. Já se disse que ‘paradoxo’ é o nome que damos à ignorância das causas mais profundas das atitudes humanas”. E adiante: “O que me chama a atenção é o modo pelo qual o sujeito vai misturando na sua narrativa memorialista a marcação pessoal dos fatos com a estilização das pessoas e situações e, aqui e ali, a crítica da própria ideologia” (BOSI, 2006, p. 26).

Neste capítulo, comparando-se os casos individuais das trajetórias vivenciadas por alguns congadeiros sanjoanenses, a saber, pessoas nascidas na cidade de São João del-Rei e seu entorno, migrantes da zona rural ou que residiram nesta cidade ao longo de toda a vida, membros de ternos de congado ou promotores das festas de seu contexto ritual, contextualizando-se estas narrativas semelhanças serão estabelecidas. Assim, procurar-se-á identificar trajetórias coletivas.

### 8.1 *Mas, e o iorubá de Dona Ginica?*

A referência breve, por conseguinte, a ausência de textualização da articulação descritiva efetuada por Dona Ginica dos rituais sagrados do candomblé através do domínio da língua iorubá é das mais graves faltas deste trabalho. Trata-se de importante conhecimento que esta senhora zela por transmitir aos seus; mais valiosa que a dispersão de seu saber medida pela

quantidade de seguidores é a qualidade do desejo genuíno e do cuidado com as normas e preceitos religiosos.

Carvalho (2003) afirma que a tradição religiosa iorubá foi preservada em condições extremamente difíceis ao longo do atlântico negro e em solo brasileiro pode ser considerada hegemônica no mundo religioso afro. Manteve uma extraordinária integridade e articulação dos elementos constitutivos do seu sistema ritual, apesar das deformações e ranhuras em seu exterior. Em século XX, o idioma já não é falado cotidianamente por seus adeptos, que lutam para preservar os textos dos cânticos e os acervos rítmicos dos tambores. A preservação da língua está diretamente articulada ao poder dos orixás e, por conseguinte, ao prestígio das casas mais tradicionais. O iorubá é um idioma tonal, cuja pronúncia exata representa difícil memorização para os falantes de idiomas não tonais, como nós. A contemporaneidade reforça o drama da disseminação forçada e o surgimento de problemas complexos da escrita, da fixação do dogma, que por séculos valeu-se da tradição oral e, portanto, escrever o iorubá é tarefa árdua. A maioria dos trabalhos acadêmicos, entre eles, os do próprio autor, oferece transliterações aproximadas, aportuguesadas da língua iorubá, eliminando diversos acentos e todos os sinais diacríticos. Devido às diferenças entre as nações religiosas, há consideráveis diferenças internas entre as versões preservadas nos estados brasileiros. Existem inúmeras variantes que por vezes implicam também mudanças no significado.

Com o objetivo de apresentar a Dona Ginica a transcrição da entrevista, acompanhá-la na leitura de alguns trechos e solicitar que fornecesse a grafia dos termos iorubá, alcançando-se linguagem e escrita enquanto produtos da atividade da mesma pessoa, em detrimento de avaliar a “correção” do que fala e escreve<sup>58</sup> tampouco analisar possíveis brigolagens com outros idiomas que porventura deram origem às expressões iorubá por ela evocadas, Dona Ginica foi contatada. Inúmeras chamadas efetuadas no telefone de sua residência resultaram em contatos com seu filho que indicava novos horários que resultaram em desencontros. Considerou-se a possibilidade de recorrer a um terceiro que dominasse a escrita iorubá e fornecesse versão ao menos aproximada do que poderia ser a de Dona Ginica. Neste momento, a única pessoa disposta e disponível, que dispunha de conhecimentos suficientes

---

<sup>58</sup> Dona Ginica escreve iorubá. Na entrevista, relatei a dificuldade de transcrever os termos e expressões, então ela anotou o nome correto de sua casa de santo, anteriormente mencionada.

para este empreendimento seria outra Mãe de Santo, vizinha de Dona Ginica, residente na mesma comunidade.

Considerando a enorme probabilidade de que estas senhoras se conheçam, mas sem a pretensão de afirmar, ou negar, qual a seja a realidade concreta do relacionamento hipotético entre estas duas mães de santo, tão próximas no espaço urbano, é pertinente considerar o que tem sido descrito por diversos autores (CARVALHO, 2003; DANTAS, 1988; ORTIZ, 1989), que estudando respectivamente a língua iorubá, a Umbanda e o Candomblé, demonstram as complexas relações existentes entre linguagem e experiência, e uma suposta pureza do conhecimento fundamentada nos ensinamentos dos antepassados africanos enquanto um dos principais recursos utilizados para que um grupo reivindique gozar de maior poder perante os demais. Acusações e conflitos entre grupos rivais também foram descritos por Nascimento & Menandro (2002), a respeito das bandas de congo de Barra do Jucu (ES) e Norbert Elias (2000) demonstrou que boatos e fofocas são instrumentos potentes nas relações de poder das pequenas comunidades.

Com base nestas considerações, na ausência de tempo hábil para insistir na persuasão de Dona Ginica, dar-lhe ciência da solução encontrada, ou auferir indicação de outra pessoa apta a efetuar esta tarefa, tampouco acessar outro interlocutor que gozasse simultaneamente do conhecimento e algum distanciamento em relação à existência concreta do sujeito pesquisado, escolhi, neste momento do trabalho, não inserir esta produção de Dona Ginica no relato parcial e contingente de sua história de vida visando resguardar o relato dado em confiança, mantendo com ela o silêncio, mas não o esquecimento, em relação a esta descrição.

## 8.2 *Trajetórias Coletivas*

No princípio, está a família. As ações e os ensinamentos dos antepassados, tão sabidos e poderosos que poderiam fazer chover ou voar. A fé, único recurso para superar as adversidades e o comprometimento destes negros benzedores, dificilmente encontrados na contemporaneidade, dizem Vicentina, Efigênia e Raimundo.

No princípio, diz Raimundo, estão os negros brasileiros sofridos, descendentes da África, que precisaram recriar no novo mundo de sofrimento, violência e espoliação, enquanto eram submetidos ao trabalho escravo, acorrentados, alimentando-se como animais em coxos, estratégias de comunicação. Estão os negros impedidos de realizar suas festas, praticar sua sociabilidade e seus costumes, tal como na África. O desconhecimento desta história e o desejo de seguir desconhecendo é a fonte da ignorância e do preconceito, diz Nivaldo. Está à apropriação pervertida da linguagem dos negros africanos traficados, tornada instrumento de acusação; makumbi é instrumento musical e não rito diz Efigênia.

Saberes transmitidos em momentos preparatórios e festivos. Aparecida está no meio da roda batendo pau, Vicentina é a Rainha. Saberes transmitidos no local de trabalho. Os adultos lidam na roça ao som da caixa de Raimundo.

Amplia-se o círculo de transmissão para além do núcleo restrito e regular – pai, mãe, irmãos. Tios desempenham papéis e funções determinantes neste contexto. Mesmo que a caixa se arraste pelo chão, o tio-avô de Raimundo impõe que toque. Rainha medrosa Vicentina na primeira festa promovida pela tia. Há também a banda de Congado rememorada por Tadeu, de um tio barrosense; e a roda do tio, onde bate pau Aparecida. A mãe de Efigênia é personagem histórica no contexto ritual do Congado sanjoanense, tia de Nivaldo e Vicentina cujas mães também trabalharam.

Saber transmitido em modos e lugares diversos, apreendido através de múltiplas estratégias. Os velhos utilizam mecanismos para a transmissão, para avaliar a prontidão de seus jovens para o aprendizado. Os jovens procuram antecipar o aprendizado. Nivaldo era “driblado”, mas sorratamente prestava atenção e captava alguma coisa. Aparecida burlava a proibição materna retornando à roda. Procuram fugir do que percebem como obrigação, como o menino Raimundo que usou batatas com a conivência da mãe para forjar a gravidade da doença, ou se esconder do que percebem como perigoso, como a adolescente Vicentina, que tinha medo de voar na encruzilhada.

Medo e vergonha são sentimentos associados ao processo de transmissão do contexto ritual do Congado, que não se faz sem ambivalência. Os congadeiros fazem feitiçarias? Durante muitos

anos, Vicentina e Nivaldo são espectadores, ainda que privilegiados. Ela teme o que corre no imaginário popular, observou através das frestas. Ele não quer se comprometer, comportando-se como a maioria das pessoas de seu bairro assistiu à distância aqueles “de fora” integrar-se ao festejo. Efigênia também sentiu medo. O processo de “afeiçoar-se” ao Congado não se faz sem ambivalência, é marcado por saberes mágico-religiosos misteriosos, pelo medo dos congadeiros “macumbeiros”, pela vergonha do que os outros podem dizer de suas vestes, costumes e performances rituais.

Os jovens temem a acusação de macumbaria, “como nossos pais”... Até que a necessidade se imponha, ou não. A vergonha retorna na fala dos entrevistados. As pessoas se perguntam se eles não têm vergonha, diz Aparecida, os jovens sentem vergonha e medo das acusações, constata Dona Vicentina. A vergonha, segundo Vincent de Gaulejac, é uma categoria pessoal e coletiva, recurso utilizado pelos grupos majoritários contra os grupos minoritários, na acepção não demográfica e subjetiva atribuída por Kurt Lewin, veiculada pelas instituições e medida de controle social.

Orgulho também é sentimento associado ao processo de transmissão do contexto ritual do Congado. Desejo de contribuir e participar, esforço individual de apoiar projetos familiares participando destes projetos. Conhecimento importante dos antigos e desejo de desvendar os mistérios que eles sabem, alcançando um lugar junto a eles. Respeito. Raimundo obedece ao tio-avô. Vicentina participa, observa. Nivaldo ajuda aqui e ali. Aparecida não está constrangida, é menina e bate-paus. Ambivalência de sentimentos, não dicotomia. Sentimentos dialeticamente experienciados, não em compartimentos, fragmentados.

À exceção de Raimundo que na juventude frequentemente deixava de passear para aprender nas rodas de velhos, os entrevistados mantiveram-se afastados durante muitos anos do contexto das práticas religiosas afro-descendentes, do contexto ritual do Congado. Efigênia converteu-se ao candomblé aos quarenta e quatro anos.

Da infância à vida adulta, no período da adolescência e juventude as narrativas referem-se principalmente às conquistas mediadas pelo trabalho. Trabalho-emprego universo por vezes precocemente conhecido. Aparecida aos dez anos sai sozinha da casa paterna para o centro

urbano. Raimundo vai todos os dias para a roça e tocar a caixa é seu trabalho. Nivaldo ingressa na empresa como aprendiz.

Os sujeitos destas narrativas são pedreiros, faxineiros, lavadeiras e mecânicos, que vivenciaram uma infância de pobreza conhecendo precocemente o universo trabalho-emprego. São católicos, cristãos, congadeiros, candomblecistas. Líderes comunitários. Trabalho – emprego, trabalho – religioso, caminho percorrido na luta pela sobrevivência e em direção à conquista da ascensão social, entendida enquanto uma articulação da conquista de bens materiais e prestígio nas relações sociais, conquista do crescimento espiritual. São trabalhadores que fazem o Congado. Tadeu demonstra um descompasso entre as demandas da educação e a realidade do emprego: não é possível adequar-se aos horários da escola, as pessoas estão trabalhando, mas ainda existem alternativas, após os turnos de trabalho.

Tanto a emergência de uma ética prática que possibilitou a Nivaldo fazer-se e refazer-se no trabalho, quanto o cansaço de atividades rotineiras e constantes migrações. Aparecida deslocou-se entre o centro urbano e a zona rural, para a criação dos filhos, para a construção da casa própria. Cansada e doente, aposentou a si mesma. Tadeu partiu em busca de emprego e moradia para a família recém constituída. Trabalhando, seu Raimundo viajou pelo país, seus filhos estão em cidades diferentes. Vicentina segue para a CEBs, mas precisa encontrar quem faça seu trabalho, descontrola-se o orçamento doméstico.

A importância do idoso, membro do núcleo familiar. Reiteração do comportamento de seus próprios tios e tias, avôs e avós... Adultos ou idosos já se comportam em relação à nova geração familiar convidando e insistindo para que as crianças e os jovens participem. Às vezes, impõem. Também se transmite, geração a geração, a ocupação com a continuidade. Comportamento assimilado na família cuja preocupação central, valor e importância se reconhece apenas *a posteriori*: a preservação da memória coletiva; a continuidade dos projetos comunitários, sociais e políticos que desenvolveram; o bom andamento de seu legado.

Incerteza. Devem impor ou basta aguardar até que a necessidade, conjunção da ordem da realidade e do espiritual, se apresente? Os filhos e netos têm sido educados no contexto sincrético do catolicismo e das tradições afro-descendentes. Repetem-se, mesmo que sob

novas dinâmicas, o fascínio e a desconfiança, o medo e as estratégias criativas e sorrateiras que veiculam práticas e significados.

Saudades dos antepassados. Raimundo, remanescente de uma geração de negos sabidos que já partiu está “dando hora extra” sozinho. A crença na condução dos antepassados nos eventos cotidianos, percebida intimamente em vivências pessoais e coletivas, aponta para a urgência e a luta contra o processo de desenraizamento. Aproximamos-nos, diz Efigênia. Encontrar os antepassados, seguir o caminho destes enquanto por estes são guiados, constitui possibilidade de organização e fazer frente às adversidades. A narrativa sobre as venturas e as desventuras o trabalho, religioso, profissional.

Família é lugar do castigo. Zona de delimitação indeterminada. Nivaldo não conheceu o pai, desconheceu por anos a fio o quarto irmão. Tadeu e Aparecida confundem-se sobre o número de irmãos que cada um tem.

Família é lugar da ausência de conflito religioso. Diz Nivaldo, a pluralidade religiosa não constitui ameaça a própria identidade, conforme apontado por Paiva (2003). Diversidade religiosa, respeito e aprendizagem mútua. Mas os conflitos familiares aparecem, no desenvolvimento efetivo dos projetos religiosos – dificuldade enfrentada por Vicentina, Efigênia e Nivaldo, encontrar e formar sucessores. Dificuldade enfrentada por Tadeu e Aparecida, revezamento contínuo de consultores e orientadores na constituição de um terno.

Letras e tons dos cantos, danças, todo um complexo gestual, ritmos, vestimentas, diversos elementos são transmitidos por meio da oralidade, apreendidos por meio da imitação. A importância da antiguidade e da história oral no processo de transmissão – a fala de um membro mais idoso e considerado sábio legitima a fala dos demais. Vicentina sente-se autorizada após ouvir uma explicação de Efigênia. A responsabilidade pelas magias do Congado, discipulação herdada dos antepassados é espaço no qual não se deve adentrar demais, diz Raimundo:

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas idéias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente,

acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente. (BOSI, 2006, p. 407).

Católicos. Importante formação religiosa vivenciada na Igreja, os entrevistados passaram por seus ritos, aprenderam seus dogmas e práticas. Graças a Deus, diz Aparecida. Também sofreram preconceitos e discriminações. Vicentina, com os filhos e sem um marido afasta-se da instituição e procura outros espaços coletivos nos quais inserir-se, milita no PT.

O retorno às tradições religiosas afro-descendentes careceu da participação católica: “Fundado em 1983, no bojo de um movimento mais amplo (Movimento Negro) para resgatar a presença e a dignidade das dimensões “negras” no interior do catolicismo, o movimento dos Agentes de Pastoral Negros (APN), composto por bispos, padres, religiosos e fiéis – eventualmente até agentes pastorais de outras denominações ou religiões – (Valente, 1994<sup>59</sup>) (SANHIS, 2001, p. 148)”.

Vicentina retorna às suas raízes a convite das companheiras engajadas. Perde o medo do Congado. Nivaldo descobre suas virtudes e qualidades nos dizeres de uma líder comunitária católica, importância do idoso no contexto social mais amplo a comunidade deseja sua liderança pelo que concretamente veicula de seu ser nas relações sociais.

Aprendizagem e ampliação dos conhecimentos políticos e religiosos fundamentais, porta de acesso de marginalizados a complexos mecanismos institucionais, agir na própria comunidade em um diálogo inter-religioso. Vicentina, Tadeu e Aparecida estão nas Comunidades Inter-Eclesiais de Base, conhecem outros credos, outras pessoas, vivenciam as diferenças e assumem compromissos. Retornam à terra natal fundam grupos e comunidades.

Lideranças comunitárias que trabalham para estabelecer parcerias. A figura do padre, sua simpatia ou aversão, seu apoio ou rechaço, desempenhará função decisiva nestas relações. Em cada paróquia, relações de poder pouco lineares – os padres também carecem do apoio dos

<sup>59</sup> VALENTE, A. L. *O negro e a Igreja Católica. O espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: Cecitac/UFMS, 1994.

líderes e de sua influência junto às comunidades. Parceiros destacados não apenas na hierarquia religiosa, parcerias com grupos ligados à Universidade, parcerias com partidos políticos. Nivaldo avalia, este político me usou, mas me ensinando.

Grupos sensíveis às mudanças da Igreja. A chegada ou saída de uma liderança, sua ascensão ou queda, sua deportação, modificará de modo radical o posicionamento destes grupos em sua relação com outros grupos. Relação de dependência determinada, sobretudo, pela ausência de recursos próprios que poderiam, ainda que de modo parcial, atuar no sentido de seu empoderamento nestas relações. O padre que celebra a primeira Missa Inculturada é expulso da cidade de São João del-Rei; a chegada de um padre deflagra o processo sócio-histórico de constituição da Comunidade São Sebastião; a saída de um padre afeta severamente o Grupo Raízes da Terra, sua sede é perdida. Relações que alcançam subjetivamente e objetivamente os sujeitos, Dona Vicentina perde um lugar na liturgia, perde um emprego, perde uma renda. Os grupos prosseguem trabalhando, resistindo e agindo, buscando outras parcerias e possibilidades.

Dos ensinamentos e desafios compartilhados na CEBs ao resgate, invenção e recriação de ritos afro-descendentes. Vicentina cursa durante seis anos Escola de Pastoral. A APN:

[...] cultivou intensamente, durante seus primeiros anos, a realização de liturgias afro. No início, realizavam-se simples celebrações, como coroamento ritual de reuniões e debates; mais tarde, missas, casamentos, batizados, por meio dos quais grupos negros chegaram a tornar presentes sua expressão cultural e sua versão dos valores cristãos no seio da própria liturgia paroquial. A “Parte e o Todo”, eis pois uma primeira problemática: como marcar sua diferença no interior de um culto “católico” sem renunciar à identidade – também nacional – comum? E logo intervém uma segunda: em relação às religiões afro-brasileiras, muito naturalmente conotadas pelo material cultural veiculado, como marcar certa afinidade sem suprimir a diferença? (SANCHIS, 2001, p. 148-149).

Com o processo sócio-histórico de assunção destas novas lideranças a cidade de São João del-Rei assiste à entrada dos Congados na igreja, ainda que seja um momento fugaz, dizem Tadeu e Aparecida, entram os congadeiros, acaba o rito, encerra-se a discussão. Conhece a Missa Inculturada e as primeiras são celebradas na rua. Não se dá vez de voz para os afro-

descendentes que olham pelas necessidades, historicamente festivos e alegres, a sociedade não compreende, diz Nivaldo.

Tadeu e Aparecida consideram que, havendo o missal romano como guia elaborar a Missa Inculturada é tarefa fácil. Nivaldo, Efigênia e Vicentina revelam um intenso trabalho criativo de articulação do missal romano às práticas e aos costumes afro-descendentes. Há versões diferentes sobre a história da instituição da Missa Inculturada na Paróquia de Matosinhos. Enquanto o grupo localizado no bairro São Geraldo descreve a iniciativa como uma iniciativa localizada não mencionando atividade conjunta com outros bairros, o Quilombo São Benedito, que “também” fundou um Grupo de Inculturação, descreve este processo como um processo de interlocução, de experiências conjuntas. Como fizeram Nascimento & Menandro (2002), apresentamos as duas versões.

Identidade é diferença e oposição. Na Missa Inculturada, aquilo que para eles é sacrilégio, para estes afro-descendentes é modo de culto. Ao cristão contrito, opõe-se o negro, festivo e alegre, diz Nivaldo. Mas eles cuidam para não discriminar. Não estamos discriminando os brancos, diz Tadeu, mas a campanha da fraternidade trouxe-lhes bela lição. Não estamos discriminando, diz Dona Vicentina, enraizamento, quer seja ou não nascido aqui, quer nos venha:

Afinal, em que sentido falar de liturgia afro? Uma experiência cultural que, em geral, caracteriza-se pelo uso, valorizado e comentado pela liderança ritual, de elementos tidos por expressivos da cultura “africana” ou, ao menos, considerados evocadores da África: decoração da igreja com bandeiras e signos onde as “cores africanas” são dominantes; paramentos sacerdotais reinterpretados “à africana” em suas formas e cores; barrete típico na cabeça do celebrante; procissões dançadas com “dança afro”, espontânea ou mais sofisticadamente elaborada em termos de coreografia (entrada, chegada e epifania da palavra, ofertório); ritmo “afro” dos cânticos ou, mais geralmente, do clima musical, incentivo para que os fiéis participem deste ritmo por seu gingado corporal; presença de grupos de capoeira ou congada; insistência em cânticos, homilia e intervenções discursivas do celebrante ou dos animadores sobre os temas socioculturais caros ao Movimento Negro; encenações temáticas sobre a história e os problemas da população afro-descendente no Brasil; e às vezes colocação do “altar” no chão. (SANCHIS, 2001, p. 150-151).

A mobilização empreendida para a organização da Missa Inculturada pode ser compreendida, ao menos de modo parcial, através de algumas premissas assumidas coletivamente: a) cada

povo tem o direito e pode celebrar a sua maneira; b) trata-se do resgate de um direito legítimo a uma celebração proibida e impedida; c) concomitantemente, trata-se da invenção de uma celebração que nunca existiu em sua forma atual; d) esta forma de celebração corresponde a elementos constitutivos da cultura e, portanto, da personalidade do negro (enquanto fator indissociável da transmissão oral e do aprendizado imitativo), a alegria e a festividade são qualidades históricas e sociais dos negros; f) parte dos preconceitos sustenta-se simultaneamente na ignorância e na ausência de um interesse legítimo de conhecimento; g) fatores que evidenciam o desejo de manutenção do *status quo* e a resistência à mudança gerando sobre-trabalho aos agentes para que a Missa se concretize; h) este sobre-trabalho inclui possibilidades de revisão constante do ritual cuja estrutura prossegue em devir:

[...] no cerne do programa ideológico e prático de afirmação da identidade negra empreendido pelo grupo social nucleado pelos Agentes de Pastoral Negros e, mais precisamente, no momento em que este grupo se reúne para celebrar liturgicamente sua “negritude”, parecem ser três os questionamentos que apontam para o sincretismo como um problema efetivo: uma eventual pertença religiosa múltipla e a questão de seu valor na construção identitária de cada um; a opção, no interior do grupo social brasileiro, entre uma perspectiva – constatação e programa – de mestiçagem cultural ou de segmentariedade politicamente identitária; enfim, a possibilidade de realização de um culto “autenticamente católico” com a presença de elementos, simplesmente alusivos ou decididamente rituais, de uma religião afro-brasileira. (SANCHIS, 2001, p. 179).

São João del-Rei está espantada, escandalizada com as roupas de chita que vestem as moças do grupo Raízes da Terra, com o atabaque, a pipoca, a rapadura e a farofa dentro da igreja. Missa Inculturada, cultura, fé e diversão. Sem dissociação, sem antagonismo. Não é pecado se divertir, e divertir-se com fé, melhor, diz Nivaldo. Diversão de raiz, estávamos nos esquecendo do samba! Surpreende-se Vicentina.

Para Raimundo, que tocou em frente a portas fechadas, inclusive da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Congado e Missa Inculturada são aceitos nos dias atuais. Mas, nesta Irmandade dos Homens Pretos, até aos dias atuais, as portas ainda estão fechadas. Apenas uma igreja matriz, a Paróquia de Matosinhos e uma capela, do bairro São Geraldo, consentem à passagem dos Congados, diz Nivaldo. Tadeu relata que as pessoas têm se acostumado, o que é diferente de terem aceitado a participação dos negros nestes lugares de poder.

A sociedade sanjoanense também concede. Não há utopia, há negociação, acordo e conflito. Onde a negação se faz patente, a presença, a memória e a lembrança resiste: se não se pode entrar na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Seu Raimundo toca com sua banda na porta. E se esta Irmandade não atende aos anseios de uma parcela do movimento católico negro? Fazemos outra. O poder se manifesta. Faça-se outra coisa, surge a Associação de Congado.

Cidade de São João del-Rei lugar de muitas festas nenhuma delas nos bairros de periferia. As festas marginais ao calendário oficial são promovidas pela Igreja e por estas organizações: a Associação de Congado, o Grupo de Inculcação Raízes da Terra, a Casa de Santo, o Grupo de Inculcação Quilombo São Benedito que leva o teatro para a rua.

Este retorno às tradições afro-descendentes gestado na Igreja Católica significou no Quilombo São Benedito, principalmente, reaproximar-se do contexto ritual do Congado. Lá, Umbanda, Quimbanda, Candomblé, são coisas dos idosos. Hoje poucas pessoas e distantes no tempo e no espaço ainda são praticantes. A própria idéia de constituição do terno é construída em reuniões do grupo católico Comissão Organizadora da Festa do Divino.

No Grupo Raízes da Terra, a freqüência esporádica e envergonhada ao Terreiro de Candomblé é substituída pelo trabalho coletivo. E a Mãe de Santo Efigênia compartilha com seus primos Nivaldo e Vicentina os cargos diretores de todas as demais iniciativas. Antes de 1994, Efigênia e alguns parentes já prestavam consultorias a “presidentes de associação de bairro” acerca do contexto ritual do Congado, preservado o saber herdado das mães e tias. Aptos a orientação, ensinam e aprendem. Mesmo detendo algum conhecimento familiar sobre o Congado, o Quilombo São Benedito recorre a outros mestres para que o grupo se fortaleça. Revezam-se várias pessoas nas atividades.

Nivaldo, Vicentina e Efigênia. Membros de uma família que permanece unida pela consangüinidade e pelos projetos coletivos que alguns de seus membros põem em trabalho. Tais projetos relacionam-se à preservação das tradições religiosas e culturais herdadas dos antepassados africanos, “não somos os primeiros”. Estes membros engajados em projetos religiosos, culturais e políticos são primos, “três irmãs dum lado”, o lado de dona Ginica, e “três irmãos do outro”, o lado de seu Nivaldo, aproximados também pelos laços do

matrimônio, como o de dona Ginica e um irmão de seu Nivaldo. Assim, “entre família” foram gestados projetos como a *Associação de Congado Santa Ifigênia*, o *Grupo de Inculturação Afro-descendente Raízes da Terra* e a *Casa da Mãe de Santo*, em processos múltiplos de negociações.

Embora a família nunca tenha constituído banda de Congado, no passado alguns tios e uma tia organizavam as Festas do Congado. Em 1994, as atividades haviam estagnado de modo que constituir a *Associação* teve por objetivo principal “não deixar o Congado, a raiz se perder”. Portanto, desde 1994, Nivaldo e sua família mantêm a Associação, todos os cargos diretores reservados aos familiares. Eles trabalham na organização das festas do Congado, mas desde o período de seus tios até os dias atuais não constituíram nenhuma banda.

Constituir uma Associação ou Terno de Congado deve obedecer ao crivo da família. E posteriormente ampliar-se. Idéia originada na Comissão do Divino, o Terno São Benedito e São Sebastião é logo aprovado na família e somente então integra os amigos e colegas que gostam de participar. O crescimento do grupo, enraizado pela família, primeiro núcleo de articulação da atividade, é progressivamente fortalecido pelos “colegas da gente”, diz Tadeu.

São projetos de família: inserir-se em outros grupos religiosos; constituir um grupo de congado; tornar-se imperador do divino; fundar uma associação de congado. São parentes os sujeitos mais próximos.

Os tradicionais almoços coletivos são fonte de orgulho. Estão presentes centenas de pessoas na Festa da Associação, milhares na Festa da Codivino. Vieram juntos os “sapos”, como nomeou seu Raimundo, ou o séquito, como disseram Nascimento & Menandro, (2002), que evidenciaram a importância social e emocional do amparo dado por familiares e pessoas que se agregam em momentos de festejo. Cumprem importantes funções ao participar, evidenciam o prestígio dos grupos no contexto social mais amplo.

Os almoços coletivos são fonte de preocupação. Pivôs de uma intensa luta que também evidencia diferenças relacionadas ao prestígio e ao poder. Para a Comissão Organizadora do

Divino, a questão da alimentação para milhares de pessoas já está resolvida, pois o grupo já dispõe de patrocinadores comprometidos, verbas e doações. Nas reuniões onde são discutidas as questões dos alimentos, aproveita-se melhor o tempo discutindo outras questões, porque esta já se encontra praticamente resolvida, em termos de infra-estrutura concreta e *know-how* do grupo sobre esta infra-estrutura. Para a Associação, historicamente, os recursos para a organização do almoço é fonte de desgaste, órgãos municipais e comerciantes locais retrocedem. Mas neste processo, o grupo também já construiu suas parcerias. Hoje, dispõe das contribuições de parceiros estáveis.

Fé. Tranqüilidade na provisão divina, ainda que as lágrimas sejam incontroláveis, que a angústia e a tristeza sejam inenarráveis. Efigênia chora copiosamente – a prefeitura e a secretaria de cultura descumpriram, indignamente, o acordo. Onde estão os homens cujo fiapo do bigode era o bastante? Aqueles que Raimundo conheceu? Reis Congo e outras lideranças compartilham o prejuízo entre si. Aparecida desconhece as nuances da recepção do Imperador, não tem recursos financeiros, está preocupada. Mas, tem fé, filhos e amigos que compartilham as tarefas e os gastos entre si.

Os entrevistados membros da Comissão do Divino ocupam cargos decisivos da subcomissão responsável pelo Reinado. Atuam diretamente na produção da manifestação folclórica e evangelizadora desejada pela Codivino. Esmeram-se na produção coletiva de resgate e recriação de práticas e costumes veiculando sentidos para o que é afro na contemporaneidade. Raimundo é Capitão de Mastro, Aparecida é responsável pelo Reinado. Nivaldo é vice-presidente, posição a partir da qual articula a participação de Vicentina e Efigênia, a participação da Associação de Congado e do Grupo Raízes da Terra. Tadeu e Aparecida também trazem parentes consigo ao longo dos dezoito anos de liderança comunitária da mãe Jaílton também trabalhou.

Ao afirmar que “Já é Festa de Congado”, seu Raimundo expõe um exercício de subversão desde o interior – pode-se dizer folclore, mas a festa de congado é outra coisa, e nos dias atuais ela está dentro da Igreja. São palavras de ordem: para seu Raimundo infiltração; para seu Nivaldo penetração; para Tadeu novidade (revolução?). Estes sujeitos têm ocupado

posições nunca dantes vistas. Raimundo torna-se chefe. Tadeu e Nivaldo são Imperadores do Divino: espanto e desconhecimento. As pessoas aguardavam o imperador branco.

Os Imperadores põe em causa trabalhos coletivos. Tomar posse do cargo de Imperador, atribuído pelos pares, como reconhecimento de valores inerentes enquanto pessoa e também do trabalho desenvolvido junto a estes pares qualidades que rompem com os modelos da eleição que faz o elogio ao poder aquisitivo. Distinção máxima da festa, momento pessoal de aproximação com o sagrado, que paradoxalmente põem o sujeito em posição de elo entre o terreno, entre o mundano, entre as pessoas, e o divino. Posição de autoridade e de honra, dentro da hierarquia, ao lado do Bispo. Afro! Afro! Comemora Efigênia. Coisa nunca dantes vista, Negro Imperador é Tadeu. Apóstolo-Afro é Tadeu. O afro esquenta, espanta, escandaliza a sociedade sanjoanense. Não sentem vergonha, não estão sozinhos. Eu só vou se meu povo for, condiciona seu Nivaldo. Bom tempo trabalhando com um vereador.

O acervo documental, as fotografias, os vídeos, os registros, as lembranças recebidas são muito valorizadas. Índices da materialidade de seus feitos permitem a recordação daqueles que já partiram e que também participaram, Vicentina revê o filho falecido. Com o apoio destes documentos Tadeu conta a história de suas participações. Contam dos filhos pequenos e hoje crescidos. Que se amplie o sinal da TV Campos de Minas! Nascimento & Menandro (2002) demonstraram que os grupos, para além das relações comerciais de espoliação, dos usos de suas imagens, também alegram-se, sentem-se valorizados na relação com a mídia. Fotos, livros de atas, registros jurídicos, vídeos, documentam uma intensa trajetória.

Nivaldo exhibe os diplomas recebidos nas atividades comunitárias, mas constata que não há quadro que reconheça sua participação na construção da quadra do bairro, degradada, refeita... Vicentina não tem os diplomas, mas tem a prática e as teorias do conhecimento que formulou sobre suas experiências coletivas. Tadeu faz arte, confecciona com suas mãos o tamborim com o qual o filho se comunica enquanto Primeiro Capitão com o terno. Ainda que tenha que utilizar couro de bezerro. Fazendo arte e cuidando da estruturação administrativa do grupo, o couro de bezerro das caixas será substituído por couro de cabrito.

Os grupos buscam, por meio da formalização organizativa, legitimar-se no quadro das instituições. Formalizados, estruturados, são mais fortes para buscar atender a seus interesses e demandas. Estatuto jurídico e social submetido a intensas considerações: na impossibilidade da Irmandade, funda-se Associação. Que o Terno São Benedito e São Sebastião seja considerado utilidade pública. Segundo Tadeu, é a partir desta interpretação coletiva de seu próprio estatuto que o Terno tem articulado sua participação no contexto social mais amplo. O estranhamento com tantas *coisinhas* e detalhes diferentes, com tanta burocracia, e normas e regras relatado por Tadeu, semelhante à tentativa de registro de entidade homônima por seu Nivaldo. Intervenção e mediação fundamental, desde a idéia inicial, da Codivino na constituição do grupo. Mas a gente já sabia algumas coisas, dizem Tadeu e Aparecida de um conhecimento detido pelo grupo, transmitido nas relações familiares: a avó também comparece. Além da apropriação de um conhecimento nestas relações, um saber foi revivido e atualizado. Mas ao invés de um processo em si, é na relação com outros grupos que este saber se renova, fortalece e obtém notoriedade. Além da participação dos idosos, aquilo que sobreviveu na memória da infância.

Para Tadeu, riqueza muito grande, ser Imperador, ser Apóstolo-Afro, o primeiro, pioneiro. Efigênia descreve o luxo, a beleza da cerimônia que organizou para a descoroação de Nivaldo e posse de um Imperador branco. Ao retornar aos elementos europeus também retornam às raízes. Laura Mello e Souza (2002) demonstra como o luxo, a riqueza, a beleza, as insígnias européias de poder foram valorizadas pelos reis e rainhas africanos, utilizadas em cerimônias especiais. Reis Congo recebiam presentes de Reis europeus.

A centralidade do rei congo, fato histórico, nos dias atuais é pivô de diversas polêmicas. São eleitos idosos, adultos, adolescentes e crianças. Vicentina é Rainha adolescente, os filhos de Tadeu e Aparecida, num tempo em que tudo começava cedo, formaram casais reais, os netos de Vicentina e Efigênia compõem casais reais. Mello e Souza (2002) chamou a atenção para o fato de ainda nos dias atuais, os cargos reais serem reservados aos negros, mas conforme observado no Reinado da Festa do Divino, brancos e mestiços também são eleitos. O Rei Congo, e a Rainha, eram mantenedores do festejo e ao montante de sua contribuição, equivalia o número e o entusiasmo das batidas dos tambores. Prática abandonada, porque o

constrangimento conduziu diversas pessoas a recusarem os cargos reais. No ano de 2007, suprimiu-se a chamada dos Reis e Rainhas. Organizados, os congadeiros não aceitaram esta ingerência, indispuseram-se com a Comissão e exigiram o retorno da prática ritual. Assim, quando a irmã de Dona Ginica deixa com o marido o Reinado, diz Dona Vicentina: “nós ficamos sem pai nem mãe”.

Congadeiros católicos, católicos congadeiros, congadeiros cristãos, congadeiros de barracão. Inseridos em outros contextos institucionais do espaço religioso brasileiro, tem encontrado, simultânea e indissociavelmente, nas relações de pertença, campo de apreensão de símbolos e valores e campo pragmático e utilitário. Negociando em espaços formais e formalizando sua própria existência, preservam saberes e alcançam subsídios para multiplicar sua participação.

Nas entrevistas familiares, o esforço, o exercício de tornar uma a palavra, de elaborar um discurso coletivo e coerente, apropriado e desenvolvido no trabalho conjunto. O consentimento do outro é sempre solicitado. Esforço advindo das ações concretas e efetivas para enfrentar muitos obstáculos. Esforço de construção de uma identidade coletiva embasado nas diferenças individuais, no que cada um traz como valor e característica pessoal e que se agrega ao grupo. É a diferença que o outro pode fazer para o coletivo o que torna o coletivo mais forte.

Sílvia Lane (1984, p. 95) nos diz da “unicidade do indivíduo como produto histórico e manifestação de uma totalidade social. São as *necessidades* que reúnem indivíduos em grupo para, cooperando, satisfazê-las”. É neste sentido que se explica, para seu Nivaldo, a razão pela qual um sentido para a existência é buscado e construído por muitas pessoas nas experiências religiosas, na participação ativa em grupos:

*Un aspecto muy importante para comprender la naturaleza de los grupos es el hecho de su imbricación múltiple; en cada situación, los grupos se superponen y entrelazan tanto directamente como a través de sus miembros. Esto genera identidades grupales parcialmente comunes con fronteras difusas, poderes compartidos por varios grupos (lo que en ocasiones permite sumar sus recursos, pero a veces ocasiona disgregación), y acciones cuyo efecto puede repercutir en más de un grupo aunque varios de ellos no hayan participado como tales en la actividad del caso. Hay empresas que se asientan sobre grupos familiares, asociaciones que se identifican con partidos políticos, comunidades o grupos de trabajo que arrastran la existencia práctica de iglesias u organizaciones sociales más amplias. Desde los grupos más pequeños, es decir,*

*aquellas unidades caracterizadas como primarias por la inmediatez de los vínculos que las configuran, hasta aquellos macrogrupos cuyas relaciones estructurales hunden sus raíces en los fundamentos mismos de la organización social, cada sociedad presenta una verdadera pirámide de grupos que se sobreponen y mezclan entre sí como partes de un tornado en permanente actividad.*(MARTÍN-BARÓ, 1989, p. 220).

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Historicamente, as festas de coroação de reis Congo, costume construído no contexto da colonização portuguesa do Novo Mundo, favoreceram a construção de uma identidade mais uniforme no âmago da sociedade escravista para a comunidade de negros traficados para a América, acompanhando um processo de superação das diferenças étnicas (SOUZA, 2001). A eleição de reis negros em “quilombos, planos de revoltas, cantos de trabalho e irmandades” (SOUZA, 2001, p. 260) que congregavam a comunidade em torno de si, foi uma das formas de reorganização para os africanos de diferentes etnias: “Mas foi nas irmandades que os reinados negros tiveram vida mais longa, integrando uma festa na qual identidades eram recriadas por meio de ritos e mitos” (SOUZA, 2001, p. 60). Preservadas nas Irmandades Religiosas Leigas de Negros desde século XVIII, estas festas públicas de coroação de reis Congo, influenciadas pelos valores das elites dominantes brancas logrando certa visibilidade social, as “pequenas brechas nas quais recompor simbolicamente em terras da diáspora os elos de linhagem rompidos com o cativo” (DIAS, 2001, p. 864) acontecem ainda hoje em muitos lugares do Brasil, sob a denominação de Congadas ou Congado. Nos dias atuais, os Congados têm sido identificados por outros matizes, “novos significados incorporados a formas tradicionais, como a sua condição social, de pobres, havendo crescente participação de pessoas mestiças e brancas” (SOUZA, 2001, p. 209). Ainda assim, o Congado tem sido descrito como importante espaço de luta e reivindicação dos negros por seus direitos, de construção de uma identidade calcada na pertença étnica (FERNANDES, 2003; SANTOS; MAHFOUD, 2002; SILVA, 1999): “Os pontos de vista dos que subiram comigo a rua tornam minha evocação múltipla e profunda e alicerçam minhas visões” (BOSI, 2006, p. 413):

Nos dias atuais, afro-descendentes prosseguem operando em dédalos no emaranhado das relações de poder da Igreja Católica, agenciando a participação do movimento negro nesta instituição. Participação mediada por um importante recurso valorizado nestas relações, o legado familiar, suporte da memória coletiva, que possibilita o resgate e a reinvenção de tradições afro-descendentes apreendidas no seio da família, reconstruídas no seio da família e na relação com o contexto social mais amplo. Agentes das Pastorais Negras, são responsáveis pelas liturgias afro-católicas, atuam diretamente na produção das manifestações folclóricas e evangelizadoras desejadas pela Codivino e também se esmeram na produção coletiva de

resgate e recriação de práticas e costumes veiculando sentidos para o que é afro na contemporaneidade. Desdobram-se em múltiplas atividades, sociais, políticas, comunitárias e religiosas, trabalham e têm educado seus filhos e netos no contexto das práticas rituais afro-descendentes. A decisão de assumir a continuidade deste legado como uma tarefa pessoal e compartilhada caberá a estes jovens, em algum momento de sua trajetória em que a necessidade de estar em contato com seus antepassados se imponha:

A narração é uma forma artesanal de comunicação. Ela não visa a transmitir o “em si” do acontecido, ela o tece até atingir uma forma boa. Investe sobre o objeto e o transforma. Entre o ouvinte e o narrador nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado que deve poder ser reproduzido. A memória é a faculdade épica por excelência. Não se pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão. A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos (BOSI, 2006, p. 88).

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, M. M. Festas e rituais de inversão hierárquica. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 1, p. 361-393. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

ALVES, A. C. L. Minotauros, capetas e outros bichos na Festa do Divino de Pirenópolis, Goiás. In: TEIXEIRA, J. G.; GARCIA, M. V. C.; GUSMÃO, R. (Org.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB, 2004. p.183-189.

AMARAL, R. *Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que "não é sério"*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com.br/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acesso em: 02 jul. 2005.

ARANTES, A. A. *O que é cultura popular*. 13. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos).

ARAÚJO, A. C. Despedidas triunfais – celebração da morte e cultos de memória no século XVIII. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 1, p. 17-33. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

ALES BELLO, A. *Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião*. Organização e Tradução [de] Miguel Mahfoud e Marina Massimi da edição da autora. Bauru: Edusc, 2004. 330 p. (Coleção História). Original italiano.

ALES BELLO, A. *Introdução à fenomenologia*. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud de texto editado [por] Miguel Mahfoud e Silvio Mota Maximino a partir do curso ministrado pela autora na Universidade do Sagrado Coração, Bauru (São Paulo), em 2004. Bauru: Edusc, 2006. 108 p. (Coleção Filosofia e Política). Original italiano.

BALANDIER, G. *O poder em cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. Original francês.

BERGER, P.; BERGER, B.; KELLNER, H. *Un mundo sin hogar: modernización y conciencia*. Tradução de J. García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1979.

BÍBLIA SAGRADA. A. T. *Marcos*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP: Imprensa Bíblica Brasileira, 1989. cap. 1, p. 35.

BÍBLIA SAGRADA. A. T. *Lucas*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP: Imprensa Bíblica Brasileira, 1989. cap. 3, p. 60.

BÍBLIA SAGRADA. A. T. *João*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP: Imprensa Bíblica Brasileira, 1989. cap. 1, p. 91.

BÍBLIA SAGRADA. A. T. *Atos*. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP: Imprensa Bíblica Brasileira, 1989. cap. 2, p. 115.

BLEGER, J. *Temas de Psicologia: entrevista e grupos*. São Paulo: Martins Fontes, 1980. Original espanhol.

BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSI, E. *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. 2 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 13 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Organização [de] Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, P. (Coord.). *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

BRANDÃO, C. R. *A cultura na rua*. São Paulo: Papyrus, 1989.

CAMPOS, M. A. A. *A marcha da civilização: as vilas oitocentistas de São João del-Rei e São José do Rio das Mortes – 1810/1844*. 1998. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

CAMPOS, R. H. F.; GUEDES, M. C. Sílvia Tatiana Maurer Lane (1933-2006) e a ética do conhecimento. *Memorandum*, Belo Horizonte, Ribeirão Preto, v. 10, p. 158-161, 2006. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a10/camposguedes01.htm>>. Acesso em: 10 abril 2008.

CARVALHO, J. J. A tradição musical iorubá no Brasil: um cristal que se oculta e revela. Brasília: *Série Antropologia*, v. 327, p. 1-19, 2003. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie327empdf.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2008.

CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1983.

DAIBERT JUNIOR, R. Gênero e política: um olhar (estrangeiro) sobre a Princesa Isabel. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 678-680, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf//ref./v11n2/19157.pdf>> Acesso em: 22 ago. 2007.

DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS, P. A *outra festa negra*. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 859-888. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. 224 p. Versão inglesa de: Sage Publications. Original alemão.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990. Original francês.

ENRIQUEZ, E. Instituições, poder e “desconhecimento”. In: ARAÚJO, J.N.G.; CARRETEIRO, T.C. (Org.). *Cenários Sociais e Abordagem Clínica*. São Paulo: Escuta: Belo Horizonte: FUMEC, 2002.

EUGÊNIO, A. Tensões entre os Visitadores Eclesiásticos e as Irmandades Negras no Século XVIII Mineiro. *Revista Brasileira de História*, v. 22, n. 43, p.33-46, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>

script=sci\_arttext&pid=S010201882002000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 jul. 2005.

FERLINI, V. L. A. Folguedos, feiras e feriados: aspectos socioeconômicos das Festas no mundo dos Engenhos. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 449-463. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

FERNANDES, K. C. *O Lugar Arturo: circuitos comunicativos e sobrevivência de comunidades tradicionais*. 2003. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

GABARRA, L. O. Congado: a festa do batuque. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2., p. 1-7, 2003. Disponível em: <<http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/ojs/viewissue.php?id=9%20class=>>>. Acesso em: 04 abr. 2007.

GONÇALVES, J. A. T. Cavalhadas na América portuguesa: morfologia da festa. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 951-965. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2006. 198 p. Original francês.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 102 p. Original inglês.

INFORMATIVO do Jubileu do Divino Espírito Santo – Matosinhos. São João del-Rei: d&d eDit, n. 8, maio 2005. 4 p.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. W. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 90-113.

KLIKSBERG, B. O impacto das religiões sobre a agenda social atual. Tradução de Oswaldo Biato. *Edições UNESCO*, Brasília, p. 1-15, 2004. Disponível em: <<http://www.unesdo.unesco.org/images/oo13/001384/138431/porpdf>>>. Acesso em: 10 mar. 2007.

LANE, S. T. M. *Um homem em movimento*. 1984.

LANE, S. T. M. A Psicologia Social na América Latina: por uma ética do conhecimento. In: CAMPOS, R. H. F.; GUARESCHI, P. A. (Org.). *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 58-69.

LIMA, F. P. A. Ética e Trabalho. In: GOULART, I. B.; SANTOS, A. A. L. (Org.) *Psicologia Organizacional e do Trabalho; Teoria, Pesquisa e Temas Correlatos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002. p. 69-120.

LOBATO, P. H. Congado leva sincretismo à catedral da Boa Viagem. *Estado de Minas*, Belo Horizonte, 18 dez. 2006. Disponível em: <<http://www.uai.com.br/estadodeminas>>. Acesso em: 20 dez. 2006.

MAGALHÃES, B. R. O Divino e a “Festa do Martírio”. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 935-947. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

MAHFOUD, M. Encomendação das Almas: mistério e mundo da vida em uma tradicional comunidade rural mineira. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (Org.). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 57-67.

MAHFOUD, M. *Folia de Reis: Festa Raiz: psicologia e experiência religiosa na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. São Paulo: Companhia Ilimitada: Centro de Memória, 2003.

MAILHIOT, G. B. *Dinâmica e gênese dos grupos: atualidade das descobertas de Kurt Lewin*. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1976. 188 p. (Coleção Psicologia e Grupos). Original francês.

MARTIN-BARÓ, I. *Sistema, Grupo y Poder*. San Salvador: UCA Ed., 1989.

MARTINS, S. T. F. Processo grupal e a questão do poder em Martín-Baró. *Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. jan./jun. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822003000100011&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822003000100011&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 10 fev. 2008.

MARTINS, S. T. F. Psicologia social e processo grupal: a coerência entre *fazer, pensar e sentir* em Sílvia Lane. *Psicologia & Sociedade*, Porto Alegre, v. 19, n.spe 2, p. 76-80 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822007000500022&lng=pt&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822007000500022&lng=pt&nrm=isso)>. Acesso em: 20 abril 2008.

MASSIMI, M. Matrizes de pensamento em psicologia social na América Latina: história e perspectivas. In: CAMPOS, R. H. F.; GUARESCHI, P. A. (Org.). *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 32-57.

MATA-MACHADO, M. N. *Entrevista de Pesquisa: a interação pesquisador/entrevistado*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. 152 p. (Coleção Política e Sociedade).

MELLO e SOUZA, M. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 387 p.

MELLO e SOUZA, L. Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 1, p. 183-195. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

MONTEIRO, R. B. Entre festas e motins: afirmação do poder régio bragantino na América Portuguesa (1690-1763). In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 1, p. 127-147. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

MOUFFE, C. Feminismo, cidadania e política democrática radical. Tradução de Hortensia Moreno. Debate Feminista. *Cidadania e Feminismo*, p. 29-47, 1999a. Edição especial.

MOUFFE, C. Por uma política da identidade nômade. Tradução de Mônica Mansour. Debate Feminista. *Cidadania e feminismo*, p. 266-275, 1999b. Edição especial.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, A. R. A.; MENANDRO, P. R. M. *Canto de tambor e sereia: identidade e participação nas bandas de congo da Barra do Jucu, Vila Velha/ES*. Vitória, ES: EDUFES, 2002.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1993.

ORTIZ, R. *A Morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

- PAGÉS, M. *A vida afetiva dos grupos: esboço de uma teoria da relação humana*. Tradução de Luiza L. Leite Ribeiro. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1976. 492 p. (Coleção Psicanálise, v. 14). Original francês.
- PAIVA, A. R. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. 286 p.
- PATTO, M. H. S. *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1990.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- QUEIROZ, L. R. Aprendizagem musical nos Ternos de Catopés de Montes Claros: situações e processos de transmissão. *Ictus*, v. 6, p. 122-138, 2005. Disponível em: <<http://www.ictus.ufba.br/index.php/ictus/article/newfile/65/60>>. Acesso em: 10 mar. 2007.
- QUEIROZ, M. I. P. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU: FFLCH/USP, 1983.
- REY, F. G. *La investigación cualitativa en psicología: rumbos y desafíos*. São Paulo: Educ, 1999.
- ROLLAND, E. Violência Racial: a história precisa ser recontada. *Psicologia Ciência e Profissão DIÁLOGOS*, Brasília, ano 2, n. 2, p. 40-45, Mar. 2005. Edição especial.
- SÁ, C. P. (Org.). *Memória, Imaginário e Representações Sociais*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.
- SANCHIS, P. Pra não dizer que não falei em sincretismo. *Comunicações do ISER*, v. 45, n. 13, p. 4-11, 1994.
- SANCHIS, P. Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da “missa afro” no Brasil. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 147-180.
- SANSONE, L. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p.87-119, 2000.

Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-931320000010100004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-931320000010100004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 18 jul. 2005.

SANTOS, E. P.; MAHFOUD, M. Irmandades de negros: construção da identidade de seus velhos em Minas Gerais. *Memorandum*, Belo Horizonte, Ribeirão Preto, v. 3, p. 72-97, 2002. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos03/santos01.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2005.

SCHMIDT, M. L. S.; MAHFOUD, M. Halbwachs: Memória Coletiva e Experiência. *Psicologia USP*, v. 4, n. 1/2, p.285-298, 1993.

SCHWARCZ, L. M. Viajantes em meio ao império das festas. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 603-619. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

SILVA, R. A. *Negros Católicos ou Catolicismo Negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. 1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SILVEIRA, M. A. Ideologia, colonização, sociabilidade: algumas considerações metodológicas. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 2, p. 979-990. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

SOUZA, M. M. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, I.; KANTOR, I. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec, 2001. 2 v. 1, p. 249-260. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

TELLES, E.; BAILEY, S. Políticas contra o racismo e opinião pública: comparações entre Brasil e Estados Unidos. *Opinião Pública*, Campinas, v. 8, n. 1, p. 30-39, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-62762002000100002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-62762002000100002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 18 jul. 2005.

THIOLLENT, M. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 1986.

TOLEDO, R. P. À sombra da escravidão. *Veja*, 15 maio 1996, p. 52-65.

VIEIRA-SILVA, M. Por uma Psicologia Crítica e Emancipadora: homenagem a Sílvia Lane. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João del-Rei, v. 1, n. 1, p. 1-2. jun. 2006. Disponível em: <[http://gabi.ufsj.edu.br/Pagina/ppp-lapip/Arquivos/Homenagem\\_a\\_Silvia\\_T\\_M\\_Lane\\_MV\\_Silva.pdf](http://gabi.ufsj.edu.br/Pagina/ppp-lapip/Arquivos/Homenagem_a_Silvia_T_M_Lane_MV_Silva.pdf)>. Acesso em: 10 abril 2008.

VIEIRA-SILVA, M.; FERREIRA, S. L. Entrevista de pesquisa com utilização do Formulário para Cadastro de Conjuntos Sociais: considerações preliminares. *Pesquisas e Práticas Psicossociais: Boletim do LAPIP – Laboratório de Pesquisa e Intervenção Psicossocial*. São João del-Rei, v. 3, n. 1, p. 31-38, 2003.

VIEIRA-SILVA, M.; MIRANDA, S. F.; ALVES, F. A. Religiosidade afro-descendente: diálogos e possibilidades. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE PSICOSSOCIOLOGIA E SOCIOLOGIA CLÍNICA, 11., 2007, Belo Horizonte. *Resumos dos trabalhos apresentados...* Belo Horizonte: UFMG, 2007. p.77.

VIEIRA-SILVA, M.; QUEIROZ, G. A. Afetividade, Identidade e Poder: articulações com o desenvolvimento do processo grupal. In: SEMINÁRIO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI, 12., 2004, São João del-Rei. [*Anais eletrônicos...*] São João del-Rei:UFSJ, 2004. Não paginado. CD-ROM.

# 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](#)