

RODRIGO DE SOUZA FERREIRA

**OS DANÇADORES DO ROSÁRIO GANHAM NOVOS TRAJES:
CONGADA, IGREJA E AMIGOS DA CONGADA EM BRÁS PIRES-MG**

Tese apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do programa de Pós-graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de "*Magister Scientiae*".

VIÇOSA
MINAS GERAIS - BRASIL
2005

“É coisa boa a Banda de Congo. Eu pego com Deus pra ela num cabá.
Que Nossa Senhora dá força pros companheiro dela pra continuar!
Dá nós boa perna. O que ela pudé fazê pra nós, nós acha bão”.

Seu José Jacinto (*in memoriam*).

AGRADECIMENTO

À Universidade Federal de Viçosa, pelo compromisso com a construção do saber.

À (CAPES), pelo fornecimento da bolsa de estudos que permitiu uma dedicação plena à atividade acadêmica.

Ao Departamento de Economia Rural, seus professores e funcionários, por terem nos recebido tão gentilmente e contribuído para nossa formação.

A Maria Izabel Vieira Botelho, por ter acreditado na idéia que apresentamos originalmente e pela sensibilidade com que nos orientou.

A Sheila Maria Doula e Maria de Fátima Lopes, pela solicitude com que acompanharam nossa pesquisa desde o primeiro momento.

A Luciana de Amorim Nóbrega, France Maria Gontijo Coelho, Fábio Faria Mendes, José Norberto Muniz e Jonas Marçal de Queiroz pelas leituras atentas e diligentes considerações.

Aos colegas do curso, pelos muitos momentos que dividimos; em especial a Fabrício Roberto Costa Oliveira e Daniel Ferreira da Silva, grandes amigos, que muito contribuíram para a realização desse trabalho – seja com as discussões, seja com a coleta dos dados.

Aos integrantes do Congado de Brás Pires, pessoas que admiro pela simplicidade, distinção e fé.

Às muitas pessoas que gentilmente nos concederam entrevistas, por terem nos ajudado a conhecer e entender um pouco mais o Congado e a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Brás Pires.

À minha família, tributo eterna gratidão, pelo apoio irrestrito.

A Josa, meu amor. Por todo o bem que me faz, ofereço essa obra a você.

A todos, enfim, que de alguma forma cruzaram nosso caminho, dando-nos oportunidade de sermos melhores.

BIOGRAFIA

RODRIGO DE SOUZA FERREIRA nasceu em São Paulo, em 13 de março de 1978, porém viveu Brás Pires, Minas Gerais, desde 1983.

Graduou-se em História, pela Universidade Presidente Antônio Carlos, Ubá/MG, em 2000.

Em março de 2003, ingressou no Curso de Mestrado em Extensão Rural, na Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, defendendo dissertação em 05 de janeiro de 2005.

CONTEÚDO

	Página
RESUMO.....	viii
ABSTRACT.....	x
1. INTRODUÇÃO.....	1
1.1. Metodologia.....	10
2. A FESTA DO ROSÁRIO EM BRÁS PIRES.....	17
2.1. Preparação Espiritual: A Novena.....	25
2.2. E o Congado vem festejar.....	32
2.3. “Reis Festeiros”: motivações e obrigações.....	38
2.4. No auge da Festa: o Reinado.....	47
2.4.1. Início do cerimonial: “buscar a bandeira”.....	47
2.4.2. Formação do “Cortejo Real”.....	50
2.4.3. “Mesa do Rosário”.....	52
2.4.4. “Procissão do Rosário”.....	56
2.4.5. Coroação e troca de Coroas.....	59
3. ORIGENS DA CONGADA: CONTROVÉRSIAS E CONVERGÊNCIAS..	70
3.1. O trabalho pioneiro dos folcloristas.....	70
3.2. A contribuição de Roger Bastide.....	78
3.3. Da África à América: o tortuoso caminho da Congada.....	84
3.4. Debates infindos, possibilidades latentes.....	92

4. A CONGADA NO CONTEXTO CATÓLICO: CATEQUESE, CONFLITO, INCORPORAÇÃO.....	95
4.1. A difusão do catolicismo no Brasil.....	95
4.2. Irmandades negras: formação e papel social.....	105
4.3. Enfraquecimento das Irmandades, marginalização das Congadas...	115
4.4. O Vaticano II e a “opção preferencial pelos pobres”.....	123
5. ENTRE O PROJETO ROMANIZADOR E O VATICANO II: O CASO DE BRÁS PIRES.....	132
5.1. Os congos na Igreja: “Nóis num tinha o direito de entrá na igreja. Tem direito, sim, uai!”.....	144
6. A ATUAÇÃO DOS “AMIGOS DA CONGADA”.....	152
6.1. Congada: espetáculo folclórico?.....	152
6.2. “Amigos da Congada”: origem e organização.....	156
6.3. Do auxílio espontâneo à direção organizacional.....	159
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	174
ANEXO I	181
ANEXO II.....	184
ANEXO III.....	185
ANEXO IV.....	186

RESUMO

FERREIRA, Rodrigo de Souza, M.S.; Universidade Federal de Viçosa, janeiro de 2005. **Os dançadores do Rosário ganham novos trajes: Congada, Igreja e Amigos da Congada em Brás Pires-MG**. Orientadora: Maria Izabel Vieira Botelho. Conselheiras: Sheila Maria Doula e Maria de Fátima Lopes.

O presente trabalho teve como foco a inserção do Grupo de Congada Rosário da Aliança na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Brás Pires/MG e a relação estabelecida com a sociedade abrangente, em especial com a Paróquia local e com a agremiação denominada “Amigos da Congada”. Visando compreender as transformações que, recentemente, marcaram tal inserção, foi discutida a atuação da Igreja Católica, ao longo do tempo, frente àquela manifestação da cultura afro-brasileira. Originalmente vinculados a irmandades religiosas, grupos de congada viram, a partir do século XIX, essas formas associativas perderem a expressividade e o poder representativo que tiveram durante o período colonial. Estas passaram a sofrer com restrições mais severas, pois a Igreja Católica, imbuída dos ideais romanizadores, intensificou seu controle sobre práticas da religiosidade popular. Nesse ínterim, muitos grupos de congada passaram por um processo de intensa marginalização. Entretanto, o rigor que marcara as relações da Igreja com determinadas expressões culturais, no século XIX e início do século XX, arrefeceu-se com as propostas do Concílio Vaticano II – 1962/1965. A partir de

então, houve uma tendência de incorporar, nos ritos oficiais, manifestações de cunho folclórico ou popular. Voltando-se para o caso específico de Brás Pires, pôde-se notar que os ideais do Vaticano II somente tomaram corpo a partir de inícios da década de 1990, quando o Grupo de Congada local conseguiu romper o tabu que restringia a sua atuação à festa de rua, passando a participar também dos ritos internos da Igreja. Além dessa “abertura” da Igreja Católica, um outro aspecto observado foi a crescente atuação da agremiação “Amigos da Congada” junto ao Congado em Brás Pires. Formado por pessoas alheias àquela manifestação, tal agremiação vem, nos últimos anos, oferecendo suporte material ao Grupo de Congada e, como consequência, exercendo grande influência sobre a prática do Grupo, sobretudo, no que se refere ao aspecto organizacional.

ABSTRACT

FERREIRA, Rodrigo de Souza, M.S.; Universidade Federal de Viçosa, January of 2005. **The dancers of Rosário got new clothes: Congada, Church and Friends of Congada in Brás Pires-MG.** Adviser: Maria Izabel Vieira Botelho. Committee members: Sheila Maria Doula and Maria de Fátima Lopes.

The present work aimed to insert the Group of Congada Rosário of the Alliance in the Party of "Nossa Senhora do Rosário" held in Brás Pires/MG and to evaluate the relationship between them and the including society, especially with the local Parish and the association denominated "Friends of Congada". In order to comprehend transformations that recently marked such insert, the performance of the Catholic Church was discussed along the time, considering the manifestation of the Afro-Brazilian culture. Originally linked to religious fraternities, the congada groups saw that from the century XIX those associative forms lost the expressiveness and the representative power that they had during the colonial period. These associative forms started to suffer with more severe restrictions, because the Catholic Church, built with the Romanizes ideals, intensified the control on practices of popular religiosity. In that interim, many congada groups suffer a process of intense marginalization. However, the strictness that had marked the relationships of the Church with certain cultural expressions, in the century XIX and in the beginning of century XX, changed with the proposals of the Council Vatican II - 1962/1965. From this moment,

there was a tendency of incorporating folkloric or popular manifestations in the official rites. Referring to the specific case of Brás Pires, it was observed that the ideals of Vatican II only took place from the beginning of the 90 decade, when the local Group of Congada overcame the taboo that restricted their performance to the street party, favoring their participation also in internal rites of the Church. Besides that "opening" of the Catholic Church, another aspect observed was the more frequent performances of the association "Friends of Congada" close to Congado in Brás Pires. Formed by people outside to that manifestation, such association offers in the last years material support to the Group of Congada and, as a consequence, exercises an expressive influence on the Groups practice, especially in the organizational aspect.

1. INTRODUÇÃO

Eram dezessete horas do dia 8 de outubro de 2004 quando uma pequena aglomeração começou a se formar em frente à casa da tradicional família Rivelli. O grupinho que era, inicialmente, composto somente por crianças, logo se avolumou e os semblantes senis foram surgindo. As camisetas gravadas com a imagem de Nossa Senhora do Rosário denunciavam que aquelas pessoas deveriam ser integrantes do grupo de congada¹ local. Mas esta não era a única evidência...

Naquele dia estava se encerrando a Novena preparatória para a Festa de Nossa Senhora do Rosário na pequenina cidade mineira de Brás Pires² e

¹ Ao se referir às solenidades realizadas por grupos de congada, LUCAS (2002: 19) afirma que “ao longo de sua história, os rituais do Congado se difundiram amplamente pelo país, e os processos de interação e rearticulação de seus componentes formadores geraram uma variedade de formas peculiares de manifestação, que foram se redefinindo conforme um apoio maior ou menor nesta ou noutra matriz, e de acordo com as transformações impostas pelos contextos locais”. Dessa forma, os termos Congos, Congadas, Congados, Reinados passaram, como o correr do tempo e segundo as particularidades locais, a serem usados para designar uma ampla gama de manifestações religiosas. No caso específico de Brás Pires/MG, o termo *congo* é usado para designar cada integrante do Grupo, enquanto *Congada* e *Congado* se referem ao conjunto como um todo. É comum ainda, nesse último caso, o uso de *Grupo de Congado(a)* ou *Banda de Congos*. *Reinado* é o nome dado ao cerimonial máximo da Festa de Nossa Senhora do Rosário, quando, após uma série de deslocamentos rituais conduzidos pelo Congado, há a coroação da Santa pelos Reis Festeiros, seguida da coroação dos novos Reis.

² Brás Pires é uma pequena cidade localizada na Zona da Mata mineira, com uma população variando em torno de cinco mil habitantes. Fundada às margens do rio Xopotó, a povoação se desenvolveu na periferia do pólo minerador de Mariana-Vila Rica (vide ANEXO IV). Como não foram encontrados veios auríferos significativos na região, desde cedo as atividades agropecuárias constituíram sua base econômica. Marcadas pela rusticidade, tais atividades ocupavam 68% da população economicamente ativa do município, em 1991 (ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE MINAS GERAIS, 2003. Apud SOARES, 2003). É dentro dessa

seria também a primeira noite festiva daquele ano na qual o “Grupo de Congada Rosário da Aliança” sairia para fazer suas louvações e visitas. Nos dois dias seguintes as violas e tambores dos congos ressoariam constantemente, delineando a trajetória da Festa e reafirmando com a população local o compromisso com aquela solenidade.

Em meio a conversas descontraídas, gracejos, chistes e cumprimentos efusivos de amigos que não se encontravam há tempos, o grupo foi se adensando. As crianças, sapecas, riam debochadamente, enquanto davam as primeiras batidas nos tambores e pandeiros e ensaiavam os primeiros pulos. Mais ao canto, quatro senhores, abraçados com suas violas, se reúnem e um dentre eles diz: “Vão prepará elas?” E começam logo a afinar seus inseparáveis instrumentos. Compadres se saúdam, falam da família, das plantações e, naturalmente, da Festa: “Estamos aí mais uma vez, graças a Deus!”

E eles estavam ali, àquele horário, à espera de uma pessoa. Aguardavam o líder da associação “Amigos da Congada”, que viera de Belo Horizonte e, como nos últimos anos, trouxera os uniformes que seriam usados pelos congos no período festivo. Não tardou para que ele aparecesse e convidasse a todos para entrar para o salão que fica no primeiro piso do sobrado de sua família. Antes, porém, de distribuir os uniformes, ele pediu silêncio para falar algumas palavras ao pessoal do Congado:

“Ô gente! Todos os instrumentos parados, inclusive a língua, tá bom? Ô gente! Nós estamos aí mais um ano, graças a Deus, né? Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia está dando uma força pra nós, pra todos vocês. Então, gente, eu queria fazer algumas observações: se vocês todos perceberem, nós estamos com as caixas com couro novo, no zabumba também foi colocado couro novo. Eu só queria informar pra vocês o seguinte: o dinheiro nosso, todo ano, dos “Amigos da Congada” – que contribuem para dar camisa, uniforme, pra vocês – o dinheiro sempre é justo, mas eu quero dizer que esse ano ele fica mais justo, porque eu tive que gastar noventa reais só pra repor couro e vocês num tão... Eu num tô falando vocês, quando eu digo... Eu num vou falar que é o Manuel, o Joaquim que furam... Então, um couro desse, por exemplo, como esse aqui, é quase trinta reais. O do zabumba é trinta e quatro. Então, tudo isso é dinheiro seus que tá indo. Poderia tá juntando um caixa pra vocês, pra gente... Então, é um processo muito simples: o dinheiro todo que eu

significativa classe de trabalhadores rurais que será encontrada a maioria dos integrantes da Congada braspiense.

arrecado lá, através dos “Amigos” – que eu não faço nada sozinho, é o grupo, as pessoas que gostam de vocês, da dança suas, do lado cultural de Brás Pires, é que contribuem... Então, eu distribuo, eu simplesmente estou sendo um instrumento pra distribuir. Mas vocês também têm que cooperar, né? Aí, nós vamos... Agora, gente, esse ano eu acho que a meninada já cresceu um pouco mais, ensaiaram mais, então nós precisamos observar o pessoal mais velho, principalmente quem tá comandando, pra num ter errado. Eu já falei pra vocês: a referência suas é os dois violeiros lá na frente, num é o colega do lado, não. O colega do lado ou o da frente pode tá errado, agora, se os dois mais velhos lá na frente errar, nós temos que depois... Aí é demais... Então, põe sempre isso na cabeça: vocês tão dançando, mas num é dançar, pular, olhando pro lado, olha pro outro... É lá, tem que tá concentrado no que tá fazendo, tá certo? Tem que respeitar os mais velhos, quem tá comandando, certo? Esse ano nós vamos estar distribuindo duas camisetas só pra cada um. O ano passado teve calça, meia, mas, esse ano, infelizmente, nós tivemos que cortar gastos... Então, a camisa tá bonita. E vocês, eu tenho certeza que vocês num dançam, num pulam... Ou pulam Congada, mas num são de presente que vai ganhar, nem nada, não”.

Após essas últimas palavras, um dos presentes – senhor de idade, que está entre os mais antigos integrantes do grupo de Congada braspiense – não pôde deixar de fazer o seguinte comentário: “Né não. É por devoção a Nossa Senhora do Rosário!” A comoção de suas palavras pareceu não refletir tão somente sua opinião pessoal, pois um discreto inclinar de cabeça de assentimento pôde logo ser percebido entre alguns de seus companheiros. Porém, o fugaz momento não chegou a interromper o discurso que vinha sendo proferido – discurso esse que também não se estendeu por muito tempo.

“Eu vou começar a distribuir os uniformes aí. Eu vou chamar por ordem alfabética, certo? Se alguma roupa não servir, não vem trocar na hora, não. Assim que acabar... A programação... Nós vamos na missa, Irene? A Banda... Como é que faz? Como é que cês tão pensando em fazer? Então, acabou a missa, reunir, fazer a abertura, a chegada, ir lá na frente da igreja, fazer a abertura, saudar Nossa Senhora do Rosário. Todo ano é assim, né?”

Todo ano é assim: o Congado se reúne na sexta-feira – véspera dos dois dias finais da Festa, quando acontecem os Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário –, recebe o jantar oferecido pelos “Reis do Rosário” e, após a derradeira missa do período novenal, segue para o adro da igreja matriz para fazer a abertura da Festa. Lá eles malham seus

instrumentos, dançam e cantam louvores à Senhora do Rosário. Enfim, anunciam mais uma vez que é chegado o tempo de render homenagens à padroeira do lugar. E renovando esse compromisso, ano a ano os congos garantem a perpetuação da tradição – tradição que nem os “mais antigos” conseguem precisar a origem, mas sempre remetem saudosamente a um ancestral.

Contudo, o discurso anteriormente citado denuncia a presença de um elemento bastante recente na dinâmica desse costume. Não só o discurso proferido, mas o próprio orador. Como foi dito, a pessoa que falou aos congos é o líder de uma associação que se autodenomina “Amigos da Congada”. Essa associação foi criada no início da década de 1990 e assumiu, desde sua origem, o encargo de fornecer certos subsídios materiais para o grupo de congada de Brás Pires, como compra de uniformes, compra e conserto dos instrumentos musicais, entre outros. É interessante perceber que, mesmo não sendo um dos integrantes do Congado, a posição de líder dos “Amigos” garante um espaço de atuação que, ultrapassando o limite de “simples instrumento pra distribuir” os recursos arrecadados, permite opinar sobre outros aspectos da organização do grupo de Congada. Na fala anterior, fica patente essa participação, seja na advertência quanto ao zelo com os instrumentos, seja no aspecto comportamental das crianças, seja na definição dos momentos em que o Congado deverá atuar.

Retomando a idéia supramencionada dos passos seguidos pelo Congado ainda no seu primeiro dia de atuação, mais um elemento novo deve ser acrescentado, violando, uma vez mais, aquele bordão: “todo ano é assim!” Quanto à seqüência que deveria ser seguida pelo Congado, foi dito o seguinte: “acabou a missa, reunir, fazer a abertura, a chegada, ir lá na frente da igreja, fazer a abertura, saudar Nossa Senhora do Rosário”. Embora essa seqüência não esteja incorreta, falta nela um componente da máxima relevância para o estudo que se pretende aqui delinear. Não se trata tão somente de se reunir em frente à igreja e prestar homenagens à Santa, o Congado “entra” no interior do templo para fazer suas louvações. E esse fato é particularmente interessante, pois marca uma expressiva mudança na forma como a Paróquia encara aquela manifestação. Até o ano de 1992, o Congado não tinha uma permissão expressa para adentrar o interior da igreja (pelo menos vestidos

caracteristicamente), restringindo sua participação à parte externa da Festa do Rosário. Hoje, em contrapartida, o Congado além de contar com essa concessão, ainda é estimulado a participar do cerimonial católico e, às vezes, é até privilegiado nos mesmos, como no caso da missa em ação de graças que vem sendo celebrada nos últimos anos em homenagem aos congos.

Tomando, dessa forma, como referência específica o caso do Grupo de Congada Rosário da Aliança de Brás Pires, pode-se perceber que o mesmo passa por um processo de significativas transformações. Por um lado, a Igreja Católica tem mostrado maior receptividade para com o Grupo e incentivado, no contexto da Festa de Nossa Senhora do Rosário, a incorporação do mesmo dentro dos ritos oficiais, inclusive no interior do próprio prédio da igreja, o que não acontecia antes. Por outro, a participação dos congos tem estado cada vez mais condicionada pela influência dos “Amigos da Congada” – agremiação alheia aos participantes diretos da Congada.

Essa situação define novas formas de participação da Congada na Festa do Rosário brasiliense, promovendo, inclusive, alterações no ritual, assim como provoca mudanças na estrutura organizacional do Grupo, visto que, agora, contam com a interferência de elementos externos. Diante desse contexto, adotou-se a seguinte questão para nortear esta pesquisa: *como os membros do Grupo de Congada Rosário da Aliança de Brás Pires/MG assimilam, rejeitam ou interpretam as tentativas de interferência (seja no campo do sagrado, com as novas diretrizes da Igreja Católica, seja no campo profano, com a intervenção de outros atores sociais) na sua religiosidade?*

As reflexões de ELIADE (1992), acerca do espaço sagrado e espaço profano, parecem interessantes para se começar a pensar a questão anteriormente formulada. De acordo com o autor, “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras, há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 1992: 25), ou seja, as crenças religiosas promovem uma categorização diferenciada sobre o espaço terrestre. Certos locais específicos assumem, dessa forma, o *status* de sagrado, por propiciarem um contato mais intenso com a divindade. Segundo o autor, um exemplo bastante característico de espaço sagrado são as igrejas, pois, para um devoto, há uma diferença substancial entre o seu templo de orações e as áreas circundantes. Quando adentra o interior do recinto sagrado,

o homem religioso deixa para trás um ambiente onde impera a licenciosidade e o pecado para penetrar num universo onde reina a bem-aventurança divina.

“O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 1992: 29).

Como se tentará mostrar ao longo desse trabalho, o conteúdo religioso expressado pelas danças e cantigas do Congado foi, por muito tempo, considerado como duvidoso pela instituição católica e, nesse sentido, associado mais a uma manifestação folclórica ou mesmo profana do que a uma legítima forma de devoção cristã. Assim sendo, a sua participação na Festa de Nossa Senhora do Rosário, no mais das vezes, se restringia à parte externa do templo, ou seja, à festa de rua, afinal não parecia condizente para o clero que uma manifestação profana invadisse o espaço sagrado. Posteriormente, no entanto, a aceitação do Congado por parte da Igreja tendeu a se ampliar e a manifestação passou a assumir, cada vez mais, o *status* de religiosidade popular. Essa mudança acabou redundando numa abertura do recinto sagrado para o Congado. Assim, a transformação não se dá no âmbito do espaço sagrado em si, mas sim no reconhecimento denotado ao Congado – antes considerado como manifestação profana; depois, religiosa.

Uma vez que a atuação do Congado se dá, de forma especial, no contexto da Festa de Nossa Senhora do Rosário, é nela que tais percepções se colocam de forma mais evidente. A *festa religiosa* se descortina, nesse ínterim, como uma situação privilegiada para se perceber certas nuances da dinâmica social. BOURDIEU (1992) chega, inclusive, a acentuar a vinculação direta existente entre as ações simbólicas e a estrutura social.

“De fato, nada mais falso do que acreditar que as ações simbólicas (ou o aspecto simbólico das ações) nada significam além delas mesmas: na verdade, elas exprimem sempre a posição social segundo uma lógica que é a mesma da estrutura social, a lógica da distinção” (BOURDIEU, 1992: 17).

Pensar a festa como um momento diferenciado no convívio social, faz retomar o pensamento de ELIADE (1992). Para o autor, da mesma forma que o espaço, o tempo também é encarado, pelo homem religioso, como um fenômeno heterogêneo. De um lado, há o Tempo sagrado, delimitado de modo especial pelos períodos festivos; e de outro, há o Tempo profano, onde se arrolam as ações cotidianas da vida. “Entre essas duas espécies de Tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode ‘passar’, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado” (ELIADE, 1992: 63).

Para DA MATTA (1990), o estudo de rituais coletivos é da máxima importância para se conhecer certos aspectos do universo social. Isso porque, em suas dramatizações, o ritual contribui para a reprodução de valores culturais, representando e confirmando distinções hierárquicas presentes no cotidiano da coletividade.

“É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. Porque é o ritual que permite tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte dos seus ideais ‘eternos’” (DA MATTA, 1990: 24-25).

CANCLINI apresenta opinião semelhante ao referir-se ao papel do ritual. Para ele, “é raro que um ritual aluda de forma aberta aos conflitos entre etnias, classes e grupos. A história de todas as sociedades mostra os ritos como dispositivos para neutralizar a heterogeneidade, reproduzir autoritariamente a ordem e as diferenças sociais” (1997: 192).

Se, por um lado, DA MATTA (1990) destaca o ritual como um espelho de certas cristalizações presentes na estrutura social; por outro, o autor apresenta o rito como um instrumento de alteração da ordem constituída. “De fato, como o ritual é definido por meio de uma dialética entre o cotidiano e o extraordinário, o rito estando na situação extraordinária, ele se constitui pela abertura desse mundo especial para a coletividade” (p. 33). Segundo o autor, todas as sociedades alimentam a crença na existência de um mundo transcendental, onde o estado de graça e felicidade seriam plenos. Há,

naturalmente, um imensurável distanciamento entre este “mundo especial” e o “mundo real”, que só pode ser vencido, acredita-se, pela superação da própria vida. Contudo, o ritual, rompendo com a lida diária, permite uma comunicação entre os dois mundos e a vivência temporária de uma situação mais aproximada daquele “mundo especial”. Essa vivência desperta, de alguma forma, o desejo de prolongar ao máximo o momento, quando não torná-lo a própria realidade. “Há, assim, no ritual, a sugestão de que o momento extraordinário pode continuar, não mais como um rito – algo com hora marcada – mas como um extraordinário de maior duração” (DA MATTA, 1990: 33).

Essa segunda perspectiva se aproxima da análise proposta por DUVIGNAUD (1983) para o caso das festas. Segundo esse autor, a natureza impõe obstáculos à vida, que obrigam as espécies a renovarem constantemente sua relação com o meio, buscando uma melhor adaptação. Para ele, esse princípio do meio natural pode ser aplicado também às sociedades humanas. Assim, seria um equívoco pensar numa ordem social imutável. Contudo, a humanidade, através de suas formas culturais e representações simbólicas, manifesta uma resistência contra a pressão exercida pelo meio. “A ‘cultura’ expressa uma resposta à agressão natural, uma tentativa impotente e, por conseguinte, simbólica, de conquistar o espaço, organizando-o em torno dos homens” (DUVIGNAUD, 1983: 37).

A festa, em contrapartida, possibilita aos homens reunirem-se fora do seu ambiente cotidiano e praticarem atividades diversas daquelas que marcam comumente a sua vida. Esse contato suscita uma incomum aproximação entre os indivíduos e o estabelecimento de relações afetivas que geram um ambiente de intensa comunicabilidade, onde a violação de certas convenções é facilitada, quando não estimulada. Há, nesse sentido, um rompimento (ainda que temporário) na ordem social que rege a vida de cada pessoa (DUVIGNAUD, 1983). Dessa forma, poder-se-ia afirmar que a festa “destrói ou abole, em sua vigência, as representações, os códigos, as normas por meio das quais as sociedades se defendem contra a agressão natural” (DUVIGNAUD, 1983: 69). Como se nota, para o autor, a festa assume um caráter subversivo frente aos códigos que organizam a sociedade.

As duas concepções de ritual apresentadas – como legitimador de uma ordem social ou como ato subversivo – apresentam, pelo menos, duas

possibilidades de se enfrentar a questão proposta por este trabalho, quais sejam: o Congado assimilaria as intervenções alheias ao grupo e passaria a “moldar” sua atuação segundo conveniências que lhe são externas ou rejeitaria tal influência, mantendo sua autonomia ritual e organizacional? É certo que essas posições não devem ser tomadas como extremos apartados e intangíveis, mas abrem a possibilidade de se pensar o assunto sob perspectivas múltiplas, sem se fechar num modelo pré-concebido.

Visando ampliar as reflexões ora levantadas, o trabalho que se segue foi organizado em torno de cinco capítulos. O primeiro, calcado na pesquisa etnográfica sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires/MG, pretende apresentar o contexto, por excelência, no qual o Congado local se expressa, apontando elementos que constituem a mesma e delineando a interlocução mantida entre os diversos atores sociais.

O vigor da tradição congadeira, renovado ano após ano com a comunidade através da prática coletiva, não deixa de suscitar uma certa inquietação com relação às possíveis origens dessa manifestação. Nesse sentido, não se pôde deixar de abordar essa questão, trazendo à tona, no segundo capítulo, um debate que se arrasta desde o princípio do século XX e que envolveu estudiosos de diversas áreas. Afora as divergências existentes entre aqueles que se empenharam no estudo da congada, a discussão não deixa de apontar um denominador comum: a expansão da congada pelo interior do Brasil, ainda no período colonial, esteve grandemente associada à ação das irmandades religiosas e, mais especificamente, das irmandades de negros.

Com o terceiro capítulo, pretende-se, num primeiro momento, analisar como se deu a inserção do negro naquelas agremiações. Sendo as irmandades instituições católicas, logo se perceberá que, apesar de todo o conteúdo cultural africano presente em suas manifestações e apesar também dos conflitos que marcaram a relação entre clero e irmandades, o Congado manteve, desde os primórdios, certa proximidade com a fé católica. Não obstante, a partir de fins do século XIX, a Igreja no Brasil instaurou um projeto de reformas, que ficaria conhecido como “Romanização”, em que manifestações populares, como o Congado, sofreram um processo de marginalização, só reduzido décadas depois como resultado de uma série de

transformações que se operaram no seio da Igreja Católica latino-americana, em parte como consequência dos desdobramentos do Concílio Vaticano II (1962-1965). Fechando esse capítulo, será, portanto, abordada essa trajetória.

O quarto capítulo terá como subsídio direto a discussão encampada no capítulo anterior. Pensando na mudança de posicionamento da Igreja no Brasil, no que se refere à religiosidade popular e, mais especificamente, à Congada, buscar-se-á identificar como a mesma se processou no caso de Brás Pires.

Por fim, no capítulo final, será discutido o relacionamento que se estabeleceu entre o Congado e a associação “Amigos da Congada”. Como já foi apontado, os “Amigos” vêm oferecendo, nos últimos tempos, suporte material ao Grupo de Congada. É certo que essa ação acaba permitindo uma participação também nos aspectos organizacionais e disciplinares, porém se perceberá que o Congado busca trabalhar esse relacionamento para garantir a defesa de seus interesses.

Antes, contudo, de se iniciar essa incursão, parece conveniente expor a metodologia que permitiu a concretização desse trabalho.

1.1. Metodologia

Trabalhando com elementos constitutivos de uma festa religiosa tipicamente popular, que envolve uma ampla gama de atores sociais e que passa por um processo de intensas transformações, pareceu apropriado buscar suporte metodológico nas técnicas da observação participante e da história oral.

A observação participante postula que o pesquisador deve compartilhar com o grupo social que pretende estudar o espaço no qual este se insere, visando conhecer e entender, através da observação direta, como este se organiza e atribui significados aos diversos aspectos da vida cotidiana. A apreensão de tais elementos requer, necessariamente, uma instigadora comunicação com o grupo estudado, que permita elucidar situações próprias daquele meio. Não se trata, portanto, de estar presente e, meramente, observar, mas de interagir, perguntar, esclarecer dúvidas. “O compartilhar os

aspectos subjetivos das ações das pessoas pesquisadas parece-nos um requisito fundamental na compreensão da ação humana” (HAGUETTE, 1997: 72).

A Festa de Nossa Senhora do Rosário, que acontece anualmente (em outubro) no município de Brás Pires, constitui-se de uma série de rituais, direcionados pela Paróquia local, mas que sofrem grande influência do catolicismo popular. Dada a importância social que esse evento conquistou no lugar, ele atrai grande número de participantes, que assumem papéis diferenciados dentro daquele cenário e dão vivacidade ao mesmo. Posição de destaque dentro desse contexto é ocupado pelo Congado. Esta manifestação da cultura afro-brasileira perpassa grande parte do ritual e, por isso, é um dos elementos que marcam a identidade daquela Festa. Sem subestimar o valor de outras técnicas de coleta de dados, deve-se salientar que a observação participante apresentou-se como um delineamento de pesquisa bastante adequado para estudar a situação acima definida. Isso porque o conhecimento pleno dos elementos que compõem a dinâmica daquela manifestação festiva requer, necessariamente, uma observação minuciosa, *in loco*, de todas as etapas da mesma. Além disso, a apreensão dos significados atribuídos à Festa (e também ao Congado) pelos próprios participantes exige o contato direto com os mesmos.

Dessa forma, pretendeu-se, com a observação participante, conhecer como a Festa de Nossa Senhora do Rosário é organizada em Brás Pires/MG e quais são os procedimentos rituais que a caracterizam. Ao mesmo tempo, buscou-se entender como o Congado se insere naquele contexto. Para tanto, planejou-se, em primeiro lugar, acompanhar a preparação da Festa. Esta, em grande parte, é direcionada pela Paróquia local e acontece nos meses que antecedem outubro, quando uma série de reuniões são convocadas pelo pároco e contam com a participação de um grupo de paroquianos, dentre os quais, destacam-se líderes comunitários e pessoas que terão participação mais ativa na Festa e no Reinado. Para concretizar esse primeiro objetivo, pareceu conveniente participar dessas reuniões. A presença do pesquisador estava, naturalmente, condicionada pela permissão dos organizadores da Festa e, sobretudo, do padre – permissão que foi prontamente concedida, mediante conversa prévia com este.

Consumado esse primeiro passo, pôde-se avançar ao seguinte, que era a observação direta da Festa propriamente dita. Através de uma observação e registro minuciosos pretendeu-se flagrar os procedimentos rituais que compõem a Festa e as funções desempenhadas pelos diversos atores sociais, assim como o aparato material por eles exibido. Normalmente, uma programação da Festa é divulgada pela Paróquia. Esta pôde ser usada como uma orientação acerca das práticas litúrgicas que marcariam o período festivo, embora não chegasse a dar conta de todo ritual. Esse trabalho de sistematização das práticas festivas foi iniciado no ano de 2003, quando a Festa de Nossa Senhora do Rosário foi diligentemente assistida pelo pesquisador – ocasião em que foram gravadas três fitas de vídeo e tiradas cerca de quinhentas fotografias. No ano de 2004, buscou-se, ao acompanhar a Festa, aprimorar o conhecimento já adquirido e preencher as lacunas que haviam ficado.

Por fim, buscou-se levantar informações acerca da Festa e da participação dos atores sociais a partir de depoimentos orais. Estes puderam ser colhidos em situações mais informais, quando se tratava de dúvidas pontuais, que eram anotadas em caderno de campo ou puderam ser obtidos através da gravação de entrevistas semi-estruturadas, quando se tratava de questões abrangentes, relativas à organização da Festa. Neste caso, entrevistou-se o pároco local e dois paroquianos, que costumeiramente participam da organização da Festa. Também foram entrevistados alguns dos “Reis festeiros” dos últimos quatro anos.

Por outro lado, levando em consideração o contexto de intensas mudanças pelo qual a Festa de Nossa Senhora do Rosário e o Congado passaram nos últimos quinze anos, o instrumental apresentado pela história oral despontou como extremamente pertinente para o entendimento aprofundado do processo em curso. A história oral “lança mão da memória como fator dinâmico na interação entre passado e presente, fugindo ao aspecto estático do documento escrito que permanece o mesmo através do tempo” (HAGUETTE, 1997: 93). As vantagens da utilização da história oral ficam mais evidentes quando se trabalha com assuntos nos quais há carência de documentos escritos, como é o caso do Congado braspiense.

Outra característica peculiar à história oral, apontada por diversos autores (CAMARGO, 1994, HAGUETTE, 1997, JOUTARD, 2000, QUEIROZ, 1994, THOMSON, 2000), é a possibilidade de “dar voz” aos atores sociais envolvidos no processo histórico – atores estes marginalizados na escrita da história, sobretudo quando pertencem a classes sociais inferiores da população. CAMARGO (1994: 85) destaca que o freqüente uso da história oral para abordar situações que envolvem camadas marginalizadas da população “não é simplesmente uma opção preferencial pelo esquecido, pelo derrotado”, mas uma forma de incorporar essas camadas à escrita da história, visto que estas, justamente por serem marginalizadas, comumente não constroem suas fontes históricas. É certo, entretanto, que a participação desses atores na concepção dos trabalhos acadêmicos é limitada pelas conveniências do pesquisador e pelo recorte que ele pretende fazer em seu estudo.

Valendo-se do instrumental da história oral, pretendeu-se identificar as transformações que se processaram na estrutura do Congado braspiense e na forma como eles têm participado da Festa de Nossa Senhora do Rosário nos últimos quinze anos. Para tanto, buscou-se entrevistar pessoas que participaram desse processo, sobretudo os próprios membros do Congado. Assim, foram privilegiados os integrantes mais antigos, que perfizeram o número de onze pessoas. Para a concretização dos objetivos definidos, foi utilizado um roteiro semi-estruturado.

Além dessas pessoas, pareceu pertinente entrevistar também membros da agremiação “Amigos da Congada”, um padre que presidiu a Paróquia de Brás Pires por muitos anos e o atual pároco. Além deles, foi entrevistado também o arcebispo da Arquidiocese de Mariana. Nesses casos, foram privilegiados questionamentos que permitissem explicitar o relacionamento daquele grupo e da Igreja Católica com o Congado braspiense.

Embora os métodos da observação participante e da história oral apresentem consideráveis vantagens para o estudo proposto, há que se considerar as limitações que os mesmos apresentam, para que a utilização deles satisfaça convenientemente os interesses da pesquisa. Algumas dessas limitações são apontadas por HAGUETTE (1997: 76).

“O calcanhar de Aquiles da observação participante (...) parece situar-se, principalmente: a) na relação observador/observados e na ameaça constante de obliteração da percepção do primeiro em consequência do seu envolvimento na situação pesquisada, envolvimento este inerente à própria técnica, que lhe confere a natureza que a distingue de outras técnicas; b) na impossibilidade de generalização dos dados”, dada a especificidade de cada estudo em particular.

Além dessas duas restrições, a autora destaca que, por não contar com uma estrutura metodológica definida, a observação participante depende do talento individual de cada pesquisador. Essa flexibilidade faz com que ela seja “ameaçada constantemente por fatores de contaminação”, que podem provocar equívocos na coleta e interpretação dos dados. Entre estes fatores, podem figurar: a tendência do pesquisador se deixar influenciar por sua formação sócio-cultural quando da análise da realidade estudada; a tendência a selecionar dados conforme suas conveniências ideológicas; a tendência a adequar a realidade estudada às teorias e hipóteses trabalhadas anteriormente; a tendência a emitir juízos de valor acerca de formas de comportamento diversos do seu.

Com relação à história oral, HAGUETTE afirma que os dados coletados por este instrumental sofrem críticas constantes, que acusam-no de não ser confiável.

“a) porque se baseia no depoimento de um ator social que é, por definição, um depoimento parcial. Ele transmite sua *versão* dos acontecimentos e não a *reconstituição* dos próprios acontecimentos. Sua visão pode ser deturpada e enganadora pela força de sua ideologia, ou até mesmo mentirosa; b) porque se funda na memória do depoente e, sendo a memória humana falha e deficiente, os acontecimentos podem ser distorcidos, episódios deslocados ou elementos omitidos” (1997: 94).

Para fazer um adequado uso dos métodos acima mencionados, o pesquisador deve, portanto, estar ciente de suas limitações e tentar evitar os impactos negativos que podem advir delas. Uma forma de se precaver dos equívocos é não considerar aspectos isolados e individualizados, como uma entrevista em particular, mas confrontá-los com o conjunto de informações colhidos ao longo do processo. É com esse propósito que um número mais amplo entrevistas foi utilizado nesta pesquisa. Além disso, não é aconselhável

lançar mão de apenas uma fonte de coleta de dados, mas utilizar várias, como forma de obter um montante de informações que possam evitar enganos quanto a situações específicas e validar efetivamente as afirmações do pesquisador. Nesse sentido, foram buscadas algumas fontes complementares à fonte oral, como documentos da agremiação “Amigos da Congada” e arquivos paroquiais. Entre os arquivos paroquiais consultados, um que foi particularmente importante para esta pesquisa foi o “Livro do Tombo” da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires. Nele constam informações sobre o movimento religioso local e sobre as diretrizes pastorais que orientaram a ação dos diversos padres que regeram a Paróquia desde sua fundação, em 1911.

Deve-se considerar, entretanto, que, embora o pesquisador esteja sempre empenhado em formular versões coerentes e inteligíveis acerca da realidade, esta mesma coerência nem sempre é encontrada nas fontes com as quais ele trabalha. Essa questão se faz bastante presente na história oral, como aponta CAMARGO (1994: 83):

“O que se pode dizer, e que é meio óbvio, é que ela [a história oral] produz ao mesmo tempo verdades e mentiras. Mas não é isso o que nos interessa. O que nos interessa é a capacidade de entender mentiras repetidas, porque se vários atores mentem da mesma maneira, deve-se pensar que esta mentira é importante”.

Coadunando com esta opinião, HAGUETTE (1997: 95) acrescenta que “a compreensão de uma época ou de um evento passa necessariamente pelo entendimento das ideologias, daí por que saber se o relatado é verdadeiro ou não, é, em certos casos, secundário”. Nesse sentido, a habilidade do pesquisador para manipular e interpretar informações e dados, sejam eles verossímeis ou não, torna-se requisito fundamental para a concepção do bom trabalho acadêmico, visto que mesmo informações irreais podem carregar elementos importantes para se compreender a forma como os agentes sociais concebem a realidade.

“Omissões, voluntárias ou não, suas deformações, suas lendas e os mitos que elas veiculam, são tão úteis para o historiador quanto as informações

que se verificam exatas. Elas nos introduzem no cerne das representações da realidade que cada um de nós se faz e são evidência de que agimos muito mais em função dessas representações do real que do próprio real” (JOUTARD, 2000: 34-35).

2. A FESTA DO ROSÁRIO EM BRÁS PIRES

As festividades em homenagem a santos católicos, tão comuns pelo interior do Brasil, costumam ser encaradas como eventos especiais dentro de suas respectivas comunidades, cujo significado extrapola em muito o conteúdo estritamente religioso, promovendo um ambiente de intensa interação social e, porque não dizer, também econômica. Contando com um espaço privilegiado dentro dos calendários litúrgico-festivos de suas paróquias, tais solenidades geralmente provocam um intenso fluxo de pessoas, que, imbuídos ou não de motivações espirituais, acabam se relacionando umas com as outras e gerando um ambiente favorável a toda sorte de trocas – sejam sociais, econômicas ou simbólicas.

Dentro do imenso hagiológico católico que inspira tais festas, uma filiação devocional que merece especial destaque é a de Nossa Senhora do Rosário. O culto dessa santa, no Brasil, confunde-se com o próprio avanço da colonização e, desde aquela época, as festas realizadas em seu nome estiveram fortemente vinculadas aos grupos de negros. Mesclando valores africanos e cristãos, os negros acabaram criando formas peculiares de manifestação religiosa e devotiva, dentre as quais, destaca-se a congada. Voltando-se para o caso específico de Brás Pires, pode-se perceber, através da consulta aos arquivos paroquiais, que a Festa em homenagem àquela santa está entre as mais antigas solenidades religiosas do lugar. O próprio fato de Nossa Senhora do Rosário ter sido adotada como padroeira daquele lugarejo

parece não deixar dúvida acerca da relevância que o culto daquela santa detém no lugar. Outro indício facilmente observável seria o grande número de pessoas que se deslocam anualmente para a cidade por ocasião da “Festa do Rosário”, vindo dos recônditos do próprio município ou das vizinhanças, além, é claro, daqueles filhos da terra que saíram de Brás Pires, mas que não permitiram que Brás Pires saísse deles.

Apesar do fluxo humano para a Festa do Rosário em Brás Pires ainda ser considerável, é de se supor que a partir do início da década de 1990 ele tenha se reduzido um pouco, como consequência da separação entre a principal festa religiosa e a principal festa cívica da cidade. Até 1989, a Prefeitura Municipal costumava, durante o período festivo, montar um palco na praça da Matriz e patrocinar espetáculos musicais, que se apresentavam à noite, após o encerramento do movimento religioso. Nessas circunstâncias, era comum que os políticos locais (e, às vezes, regionais) subissem ao palanque e discursassem, colocando em prática seus propósitos eleitoreiros. Assim, as festas religiosa e cívica aconteciam paralelamente, no mesmo período e, de certa forma, também no mesmo espaço físico. Durante o dia preponderava a programação religiosa, enquanto à noite ganhavam lugar as atividades laicas, profanas. Como aquele era o principal evento festivo municipal, era comum os visitantes – sobretudo, braspienses ausentes – planejarem sua ida para a cidade naquela ocasião.

Em 1990, uma inovação na programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário viria a provocar uma alteração substancial na estrutura do evento. Comumente, na programação religiosa da Festa do Rosário, um dia é dedicado a homenagear os trabalhadores rurais ³. Nesse dia, é dispensado um tratamento especial ao agricultor, sendo realizados procissão, missa em ação de graças, bênção das sementes, ofertório dos frutos do campo, etc. No ano de 1990, a Paróquia, em acordo com um grupo de paroquianos e agricultores, decidiu dar uma ênfase especial à cultura da batata quando foi preparar a programação do dia dedicado ao agricultor. Introduzida e cultivada sobretudo por uma família local, a batata veio se destacando na produção agrícola regional, desde meados do século XX. Assim, a referida família, assim como

³ Vide, no ANEXO I, que o dia 7 de outubro (quinta-feira) tem uma programação especial, voltada para o trabalhador rural.

pessoas ligadas a ela, se empenharam para que aquele dia ganhasse uma aura diferenciada, inclusive assumindo custos para a realização do evento. Nesse sentido, as celebrações religiosas foram preparadas com grande esmero e pompa, atraindo grande número de fiéis. Além disso, uma programação especial foi idealizada para complementar a festa de rua, na qual foram incluídos desfile da garota camponesa, espetáculos musicais, discursos sobre a cultura da batata, montagem de barracas para divulgação dos pratos típicos da batata, entre outras atividades. Tinha início ali a “Festa da Batata”.

Essa programação laica foi, já no primeiro ano, considerada um grande sucesso na cidade e logo se passou a cogitar a possibilidade de se promover uma separação entre a Festa de Nossa Senhora do Rosário e a Festa da Batata. Um paroquiano que participou desse processo, comenta como transcorreram as discussões sobre o assunto:

“Normalmente, depois de toda Festa [do Rosário], essa comissão [paroquial] que está programando a Festa, faz a avaliação – os pontos positivos, os pontos negativos... E aí, então, a gente fez a avaliação e, nesta avaliação, nós constatamos o seguinte: que a parte da Festa direcionada mais à Batata ficou um pouco profana. Ela não comungou com o espírito religioso da devoção à Nossa Senhora do Rosário, à Festa em si, de Nossa Senhora do Rosário. E como havia de muitos moradores de cidades de fora [braspienses ausentes], como: São Paulo, Rio, Belo Horizonte, pedidos para que a Festa do Rosário fosse feita em julho, porque coincide com férias escolares e eles gostariam muito de participar de festas no Brás Pires... Então, havia pedidos de mudança da Festa do Rosário pra julho. Mas, como é tradição e o mês do Rosário é o mês de outubro – sete de outubro é o dia consagrado à Nossa Senhora do Rosário – então, ficava difícil mudar. Então, chegou-se à conclusão que, separando as duas festas, seria uma festa religiosa e uma festa cívica. Aí, a festa cívica ficou mais a cargo do Município, quer dizer, com responsabilidade exclusiva do Município e a festa religiosa com a responsabilidade da Igreja Católica, dos católicos” (G.M.V., 50 anos, paroquiano – 2003).

Dessa forma, já no ano seguinte, a Festa da Batata foi realizada em julho (mas ainda na praça central), enquanto a Festa do Rosário manteve-se em outubro. A partir de então, a Prefeitura Municipal não tornou a montar seus palanques e a promover espetáculos musicais em outubro, restringindo tais atividades à Festa da Batata. Houve, portanto, a separação entre a festa religiosa e a festa cívica em Brás Pires. De 1992 em diante, a Festa da Batata

passou a ser realizada em um parque fora da área central da cidade, consolidando a distinção entre os dois eventos.

Tal mudança certamente trouxe reflexos no que concerne ao público que costuma freqüentar Brás Pires nos eventos festivos. Muitas pessoas passaram a ter que optar entre uma ou outra festa, devido à proximidade entre elas e às dificuldades inerentes às viagens, sobretudo, quando longas. Apesar disso, as duas festas ainda costumam atrair consideráveis multidões.

Vale ressaltar que, com a separação, o caráter religioso da Festa de Nossa Senhora do Rosário ganhou uma ênfase especial, uma vez que não mais é associada a *shows* ou discursos políticos, como antes o fora. Não obstante, as motivações que levam as pessoas a participarem da Festa ainda são variadas, sendo comum o trânsito entre situações diversas: entre a igreja e o bar; entre a procissão e a visita a conhecidos; entre a reza e a conversa com amigos; entre as ofertas à Igreja e a compra de uma calça numa barraquinha da esquina; enfim, entre o sagrado e o profano.

“A comunidade se reúne no decorrer da Festa na intenção explícita de louvar a Senhora do Rosário (...). Nela, no entanto, o sagrado convive com o profano, há uma festa dentro da Festa. A um só tempo estão operando manifestações de devoção, próprias dos ritos sagrados, e a informalidade, a desordem, a descontração e alegria mais próximas do que chamamos de profano. Longe de serem opostos absolutos, sagrado e profano constituem-se categorias que operam simultaneamente e se complementam” (BORGES, 1997: 41).

Como se percebe, as festas religiosas são o resultado de um conjunto de situações que se desenvolvem sucessiva e simultaneamente e, embora possa ser observada a existência de certos espaços, cuja participação se dá de forma diferenciada, os mesmos acabam se relacionando, formando um todo integrado e indissociável. BRANDÃO (1985), que estudou a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão/GO, aponta três áreas de participação nos festejos. A primeira, definida como *área da Igreja*, compõe-se, basicamente, de ritos católicos. “Esta ‘parte religiosa’ está sob o controle direto de *agentes da Igreja* e envolve a participação comprometida de *agentes da Festa*” (p. 17). O autor aponta o corpo clerical como sendo os agentes da Igreja, enquanto os agentes da Festa são aquelas pessoas que atuam na organização direta do

evento, como, por exemplo, os “Reis festeiros”. A segunda área apontada pelo autor, chamada *área da Congada*, envolve “atuações típicas de um catolicismo popular, ainda que com ramificações de controle direto dos agentes da Igreja, mas conservando modalidades próprias e não litúrgicas de ritualização de culto religioso” (p. 17). Seu espaço físico privilegiado é a própria rua. Por fim, destaca-se a *área do comércio*. Formada como conseqüência da grande aglomeração de gente, é um espaço bastante concorrido da Festa, onde as pessoas buscam diversão ou satisfação de necessidades materiais, através da compra de bens e serviços. A *área do comércio* é uma esfera “muito pouco ritualizada, comparada com os momentos de domínio da Igreja ou da Congada” (p. 18).

Embora a *área do comércio* seja um componente marcante da Festa de Nossa Senhora do Rosário, convém destacar que aqui ela não mereceu grande ênfase. Isso porque a proposta do presente trabalho é perceber como o Grupo de Congada local, enquanto tal, se relaciona com os diversos atores sociais no contexto das festividades em homenagem à Padroeira, em especial com os agentes da Igreja e com os agentes da Festa. Apesar dos congos participarem das diversas situações que compõem a *área do comércio*, essa participação, normalmente, não se dá enquanto congos, mas enquanto pessoas comuns, cujo papel simbólico é minimizado no jogo das trocas monetárias. Dito isso, parece conveniente reforçar, uma vez mais, a importância da *área do comércio* dentro da Festa, lembrando que muitas pessoas passam à margem de quase todo o movimento religioso, despendendo boa parte do seu tempo às situações informais proporcionadas sobretudo pelos bares.

Dessa forma, nas páginas que se seguem ganharão destaque as situações que envolvem a Igreja Católica, a Festa do Rosário e a Congada e, sobretudo, as situações originadas a partir do intercâmbio existente entre elas. Embora a instituição Igreja exista independentemente da Festa ou da Congada, pode-se perceber que, no contexto festivo, elas mantêm entre si um vínculo muito estreito. A Paróquia assume papel importante no direcionamento do evento, seja na definição da programação da Festa, seja como legitimadora das práticas rituais que a compõe, uma vez que boa parte da Festa do Rosário

é mediada pelos ritos católicos – em especial, pelas missas – e contam com a participação direta dos clérigos.

Não obstante, como bem salientou BRANDÃO (1985), há situações rituais que extravasam o conteúdo católico oficial, deixando transparecer elementos peculiares de uma cultura popular, vinculada ao culto e devoção à Nossa Senhora do Rosário. É nesse espaço que se circunscreve, por exemplo, a atuação do Congado. Apesar do Congado ser um componente fundamental dentro da Festa do Rosário, é importante salientar que sua participação se dá (e ganha sentido) dentro de um complexo maior, que se estrutura em torno do chamado “Reinado”.

“Ainda que sejam tomados um pelo outro, os termos Congado e Reinado mantêm diferenças. Ternos ou guardas de Congo podem existir individualmente, ligados a santos de devoção em comunidades onde não exista o Reinado. Os Reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica completa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um Império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais” (MARTINS, 1997: 31-32).

Nesse sentido, parece pertinente propor uma alteração no modelo definido por BRANDÃO (1985) e, em substituição à *área da Congada*, utilizar a categoria *área do Reinado*, o que, sem prejuízos para o esquema de análise, dimensionaria melhor aquela esfera que foge um pouco ao controle direto da Igreja. Os depoimentos de um padre que comandou a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires evidenciam que tanto a Congada, quanto a própria Festa (e, mais especificamente, o Reinado), escapam, ainda que parcialmente, de rígidas definições paroquiais.

É um pouco independente. Eu acho que, até por causa da dificuldade que a gente tinha, dentro da nossa história, de trabalhar bem, de integrar bem... Então, pelo que eu percebo aqui em Brás Pires, fica muito independente. Então, a gente respeita, deixa. E eles [os congos] fazem do seu jeito (Padre J.R.A., 42 anos – 2002).

A Festa do Rosário, ela é organizada dentro da tradição mesmo da cidade, né? No sentido religioso, todo lugar que tem Nossa Senhora do Rosário como padroeira, tem uma tradição já centenária, muito ligada com a fé popular, com certos movimentos, como diria, certas devoções populares

mesmo. Agora, certos detalhes eu não sei, assim, totalmente. Pra gente saber os detalhes desse Reinado, só vendo mesmo, conversando com as pessoas. Têm muitos detalhes que a gente não fica também... Envolve tanta gente... (Padre J.R.A., 42 anos – 2003).

Essa relativa independência mantida pelo ritual “Reinado” se torna particularmente óbvia quando um novo pároco assume a direção da Paróquia. Às vezes, pouco familiarizado com a tradição local, o clérigo vê paroquianos e agentes da Festa assumirem a liderança na organização do cerimonial, quando não recorre abertamente a eles. Nessas situações, é comum que o clérigo restrinja sua atuação à execução dos ritos oficiais da Igreja, enquanto a própria comunidade cuida do direcionamento das práticas tradicionais. Fica patente aí a distinção entre a *área da Igreja* e a *área do Reinado*.

Estudando práticas do catolicismo rústico no Brasil, próprias do meio camponês, QUEIROZ (1976) destaca que as festas de padroeiro seguem uma estrutura comum no interior do país. Entre outros elementos integrantes delas, dois personagens merecem especial destaque: o festeiro e o capelão. O festeiro ou “dono da festa” é definido, anualmente, entre os membros da comunidade e tem como atribuições principais a organização das práticas festivas e o pagamento das despesas oriundas das mesmas. Tais compromissos fazem com que o festeiro geralmente provenha das classes mais abastadas da população local.

O capelão é o indivíduo que conhece as práticas religiosas comuns ao catolicismo rústico e, por isso, é quem as direciona onde não há vigário permanente. Nesse sentido, ele é o responsável pela intermediação entre os devotos e o panteão divino. Como conservam certos elementos da cultura popular e dos atos religiosos, inclusive no que se relaciona com as festas, funciona como “memória religiosa do grupo” (QUEIROZ, 1976).

Segundo a autora, padres podem participar dos festejos camponeses, e freqüentemente participam, porém sua presença é considerada antes como a de um convidado, do que de um agente direcionador – função dividida entre os dois personagens anteriormente descritos. Essa situação pode, inclusive, gerar conflitos, sobretudo quando o representante eclesiástico discorda das práticas locais. Como se nota, festeiro e capelão, dentro do meio camponês, representam um contraponto à ação da Igreja oficial, pois suprem as

necessidades fundamentais para que a religião se preserve: a de organização e a de mediação entre o humano e o sagrado.

Ao se observar a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Brás Pires, pode-se notar que, embora a organização da mesma esteja hoje a cargo da Igreja Católica, algumas situações seguem o direcionamento do catolicismo rústico, como uma espécie de derivação dele.

A Festa se inicia com o levantamento dos mastros de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário. Preenchendo as duas primeiras semanas de outubro, a Festa do Rosário pode ser dividida em duas etapas, sendo a primeira marcada pela novena e a segunda concretizada a partir dos cerimoniais dos Reinados ⁴. A novena é considerada como um estágio preparatório para se alcançar o clímax da Festa, que são os Reinados de Santa Efigênia e, sobretudo, de Nossa Senhora do Rosário.

Os dois Reinados acontecem, respectivamente, no sábado e no domingo finais da Festa e os rituais são praticamente idênticos. Entretanto, enquanto o primeiro é próprio de camadas mais pobres da população – freqüentemente negros –, o segundo caracteriza-se pela pompa e opulência dos “Reis do Rosário”, situação que limita o número de candidatos.

O “Rei” representaria o festeiro definido por QUEIROZ (1976). Ele arca com despesas diversas, como ornamentação do cortejo que o acompanha durante as procissões, alimentação de uma ampla gama de convidados, fogos de artifício, doações à Igreja, entre outros. Embora não haja a figura personalizada do capelão, nota-se que o Reinado segue mais as tradicionais orientações da comunidade – e, sobretudo, de alguns paroquianos “mais devotos da santa” e conhecedores do ritual – do que dos párocos municipais.

Diante do esquema apresentado, pode-se perceber que a novena delimita um período em que a Paróquia assume um controle pleno sobre a prática religiosa. Há, dessa forma, um predomínio da *área da Igreja*, que consegue definir, com grande autonomia e rigor, as diretrizes dos primeiros dias de Festa. É assim que os ritos que marcam esse período se limitam àqueles próprios do catolicismo oficial, como missas, terços e adorações. Nos dois dias finais, a Festa já não se circunscreve tão somente ao ambiente

⁴ Vide, no ANEXO I, a programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário do ano de 2004, onde são apresentadas com detalhes as etapas que compõem o período festivo.

interno da igreja, onde o domínio do agente clerical se coloca quase irrestritamente, mas ganha a rua e permite que novos atores sociais se projetem. É nesse momento que a *área do Reinado* se impõe e que a cidade assiste o avanço do “Cortejo Real” pelas vias públicas, acompanhado dos dançadores do Congado. Nas linhas que se seguem, as duas etapas que compõem a Festa do Rosário serão tratadas com mais pormenores.

2.1. Preparação Espiritual: A Novena

Sexta-feira, 1º de outubro de 2004, dezoito horas, irrompem os sinos da Matriz de Nossa Senhora do Rosário anunciando o início de mais uma Festa da Padroeira na pequenina cidade de Brás Pires. A canção “Ângelus” pareceu agravar o tom de silêncio e reflexão freqüentemente suscitado pelo crepúsculo primaveril, fazendo calar, inclusive, os carros de som que, às vésperas de mais um pleito eleitoral, reproduziam renitentemente suas músicas eleitoreiras e discursos demagógicos.

A reza do terço e a missa que se seguiram ao repicar dos sinos marcaram o início da novena preparatória para a Festa, deixando a igreja matriz repleta de fiéis e denunciando a importância daquele evento para a comunidade local. Esta encontrou seu templo de orações belamente ornamentado, com bandeiras, flores e cartazes artisticamente trabalhados, nos quais eram apresentadas louvações à mãe de Cristo:

“Jesus e Maria: dois corações que pulsam por você”.

“Água: fonte de vida. Mãe do Rosário: fonte de Deus”.

“Com a Mãe do Rosário queremos ver Jesus, Caminho, Verdade e Vida”.

“Quem está perto de MARIA nunca está longe de JESUS”.

“ROSÁRIO: magnífico escudo e força dos católicos”.

“Rosário significa uma coroa de rosas oferecida pelos filhos à mãe de Deus e nossa”.

“Maria: alma que faz viver quem a encontra”.

“Maria quer iluminar toda a nossa vida com a luz do Evangelho”.

“Maria: cura nossas feridas, as que o pecado causou em nossas vidas”.

“Em ti, Maria, repousa a misericórdia de Deus”.

“Nos lábios de Maria, o Espírito Santo inspirou o sim”.

“Maria leva paz aos lugares em que é invocada com o santo Rosário”.

Ao lado do altar principal, outro fora montado e especialmente enfeitado para abrigar, durante o período festivo, a imagem da Santa do Rosário. Ali ela seria coroada pelos “Reis festeiros” daquele ano e adorada com fervor pelos seus mais dedicados devotos. As frases citadas anteriormente parecem não deixar dúvidas acerca da crença no poder transcendental de Maria, seja para conduzir os fiéis à glória dos céus, seja para interceder por eles junto a Deus-Pai e Jesus Cristo, seja para aliviar as tormentas da vida cotidiana, seja como um exemplo de vida a ser seguido.

A primeira etapa da Festa, concretizada através da novena, é considerada como uma preparação espiritual para o momento máximo da Festa, que são os Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário. Nesse período há uma série de celebrações religiosas, como missas, rezas e adorações, sendo que em cada dia um grupo de comunidades paroquiais é privilegiado nos ritos. Diariamente, a imagem de Nossa Senhora do Rosário Peregrina é trasladada da igreja matriz para as comunidades em foco (sendo que a maior parte delas se localiza no meio rural), retornando à sede conduzida pelos fiéis, que também trazem, no momento da celebração da missa, a imagem do santo protetor de seu grupo de vizinhança.

Para melhor entender essa prática, tão comum no meio rural brasileiro, de se agrupar em torno de um santo, QUEIROZ (1976) propõe uma reflexão sobre dois componentes fundamentais da vida camponesa brasileira: a família e o grupo de vizinhança.

A família é a unidade básica no meio rural, que vive separada dos vizinhos e trabalha a terra visando prover sua própria subsistência. O conjunto de famílias forma o grupo de vizinhança, que geralmente tem como centro a capela. Da mesma forma que cada uma das famílias pode cultivar, de forma

privada, santos ou santas de sua maior afeição, o grupo de vizinhança costuma adotar um santo, que será o padroeiro de sua capela – local onde as famílias se reúnem ocasionalmente para rezar.

“A convergência do grupo todo para a capela, a reunião e a prática em comum tornam-lhes palpável a noção de que pertencem a um mesmo grupo social. Para esta população dispersa, a capela do bairro é por assim dizer o símbolo de um grupo social importante, que ultrapassa e se sobrepõe ao grupo doméstico. Além da solidariedade familiar, existe a solidariedade do grupo de vizinhança, que se exprime na ajuda mútua de seus membros, e que se exterioriza de maneira concreta e visível na organização das festas religiosas” (QUEIROZ, 1976: 82).

A atual política de evangelização da Arquidiocese de Mariana, à qual a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires está vinculada, tem buscado, sob a tutela do bispo Dom Luciano Mendes de Almeida, promover uma aproximação mais efetiva com as diversas comunidades municipais, sobretudo aquelas localizadas no meio rural. Rompendo com uma tradição centralizadora, que concentrava na sede da paróquia praticamente todas os atos sacramentais e litúrgicos, a nova proposta pastoral tem incentivado a participação daqueles grupos na vida da Igreja. Nesse sentido, a Arquidiocese vem reafirmar uma das propostas definidas pelos bispos brasileiros, através do Plano Pastoral de Conjunto (1966):

“Faz-se urgente uma descentralização das paróquias, não necessariamente no sentido de criar novas paróquias jurídicas, mas de suscitar e dinamizar dentro do território paroquial comunidades de base, onde os cristãos não sejam pessoas anônimas, mas se sintam acolhidos e responsáveis e delas façam parte integrante” (Plano Pastoral de Conjunto. Apud: Plano de Pastoral, 2003: 37).

Através do estímulo à eleição de lideranças locais, em torno das quais se organizaria o grupo de vizinhança, a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário tem promovido celebrações regulares nas comunidades. Tais celebrações são, geralmente, animadas pelos próprios membros daquele grupo e contam com significativa presença de fiéis, que vêem seus laços de sociabilidade vicinal reforçados nessas ocasiões. Atuando dessa maneira, a Arquidiocese, através

de seus representantes diretos, tem garantido a presença da Igreja Católica nos mais distantes confins de sua jurisdição. Considerando o evidente crescimento de outras filiações religiosas, sobretudo protestantes, no Brasil, pode-se pensar que essa é uma estratégia bastante artificiosa, pois, se por um lado, garante a perpetuação da tradição católica e a presença da Igreja, através do padre, naquele núcleo humano; por outro, ao fomentar o surgimento de líderes comunitários vinculados à religião, essa política acaba por sugerir aos indivíduos que pertencer àquele grupo significa pertencer à religião católica.

Além desse trabalho junto às comunidades, através do deslocamento do padre até elas, há uma tentativa de envolvê-las também, de modo mais ativo, nas celebrações especiais sediadas na Matriz. A própria Festa da Padroeira, Nossa Senhora do Rosário, exemplifica bem essa situação, pois a organização do evento é mediada pelo chamado Conselho Paroquial da Comunidade.

“Hoje, a gente tenta definir com o Conselho Paroquial da Comunidade numa reunião... O Conselho Paroquial é formado pelo pároco, pela secretária, tesoureiro, os dirigentes aqui e os *representantes de cada comunidade*. Nessa reunião, a gente traça, mais ou menos, o que que é dentro da tradição da própria Festa. Há uma distribuição de tarefas, a organização e o dia que cada comunidade participa: duas comunidades de cada vez. Aí, com o coordenador de cada comunidade presente, a gente organiza direitinho, se tem alguma coisa, algum elemento a acrescentar” (Padre J.R.A., 42 anos – 2003⁵).

“Quer dizer, de acordo com a nova evangelização, e o sentido de envolver as comunidades, principalmente essas mais distantes, pra fazer um trabalho, assim, mais dividido, mais acessível, né? Pra não encher demais a Igreja e muita gente ficar por fora. Então, dividiu em comunidades: cada comunidade faz celebração em um dia. Junta duas ou três comunidades, faz uma programação aí, dentro de uma semana. A gente já pega os temas dos folhetos do plano de evangelização e aí a gente já escolhe os temas que encaixam nas celebrações e aí a gente procura envolver escola, comunidades, trabalhadores rurais. E aí, cada dia, faz uma

⁵ O padre J.R.A. dirigiu a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires entre dezembro de 1999 e setembro de 2004. Embora ele não estivesse à frente da Paróquia por ocasião da Festa do Rosário de 2004, devido à sua transferência para outra cidade, e sequer tenha comparecido a Brás Pires durante o período festivo, foi ele quem comandou a organização da Festa e a definição da programação. Por isso, os depoimentos por ele concedidos são tomados aqui como pertinentes e legítimos para se analisar a Festa de Nossa Senhora do Rosário de 2004.

programação diferente. E aí, a gente junta motoristas, faz a procissão dos carros... Exatamente para dar oportunidade a todos” (G.M.V., 50 anos, paroquiano – 2003).

Como se nota, a Paróquia busca envolver as comunidades, através de seus líderes, na organização geral da Festa, abrindo espaço para a discussão da programação e atribuindo tarefas a cada uma. Em geral, duas ou três comunidades são designadas diariamente para a preparação da liturgia da missa ⁶. Nessa ocasião, elas se esmeram por promover uma celebração animada e participativa. A entrada na igreja matriz é feita em corpo pelas comunidades, que carregam cartazes, bandeiras, a imagem de Nossa Senhora do Rosário Peregrina e de seus santos padroeiros (**Figura 3**). Outras situações da missa são especialmente preparadas, ampliando o clima de comoção. No primeiro dia da novena, por exemplo, no momento da leitura da Palavra, uma criança vestida de anjo entrou carregando uma bíblia, seguida de outras, que, igualmente trajadas, carregavam velas e dançavam aos sons do coral, também formado por membros daquelas comunidades. É escuso dizer que todas as leituras, assim como os comentários e preces foram preparados também dentro daqueles grupos.

Se, por um lado, a assertiva do paroquiano, anteriormente citada, de que dividir os dias de celebração da novena entre as diversas comunidades evita “encher demais a Igreja” e, com isso, deixar “muita gente ficar por fora”, pode ser tomada como procedente, já que numa situação comum a maioria dos fiéis preferiria participar dos cultos nos finais de semana; por outro, não se pode perder de vista a intenção de se integrar os membros de uma mesma comunidade dentro da prática festiva, ampliando os laços que os unem entre si e com a Igreja. Naquela celebração eucarística, o fiel não é um fiel isolado, mas uma célula de um organismo, de uma comunidade. Uma comunidade católica.

Além das comunidades paroquiais, escolas, pastorais, casais, enfermos, irmandades, cavaleiros, agricultores e motoristas costumam ter espaço privilegiado dentro dessa primeira etapa da programação da Festa. Como bem definiu o paroquiano, “exatamente para dar oportunidade a todos”

⁶ Vide, no ANEXO I, a programação da Festa e a divisão por comunidades para a participação diária.

de se preparar devidamente para a celebração dos Reinados de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário e coroação da Padroeira. O mesmo paroquiano define esse clima da preparação:

“O final mesmo, o encerramento, são esses dois dias – o dia de Santa Efigênia e o dia de Nossa Senhora do Rosário. O resto da semana, o início, com a inclusão dessas comunidades, isso seria mais uma preparação de espírito. Entrando no clima da Festa, né? Entrando no clima pra celebrar, pra chegar no auge da Festa com todos já, mais ou menos, no espírito da preparação. Preparado com o espírito da cerimônia, que seria o centro, então, com a homenagem de louvor à Virgem do Rosário” (G.M.V., 50 anos, paroquiano – 2003).

Considerando os aspectos rituais e religiosos, pode-se perceber que a Festa é composta a partir da conjugação de elementos próprios da tradição local, como os Reinados (onde têm lugar a participação mais efetiva do Congado), e por ritos universais da Igreja Católica, como as missas, por exemplo. Essa duplicidade é destacada também por GRIMES (1981) na Festa de Nossa Senhora da Conquista, realizada em Santa Fé, Novo México. Para o autor, seria uma injustiça contra o ritual considerar “os símbolos e práticas regionais como separados dos universais” (GRIMES, 1981: 64), pois a Festa se concretiza a partir da integração desses dois componentes. Ainda segundo GRIMES (1981: 65):

“Qualquer ritual (...) pode ser estudado não só como uma representação unitária, mas também como fonte para ser empregada em outros rituais. Estes não existem no vazio, mas em sistemas, e ao centro do sistema católico está a missa, ainda que as procissões e os santos suscitem mais debates que as missas” [tradução nossa]⁷.

De fato, a missa assume uma posição primordial dentro da teologia católica, como fica explícito na Constituição *Sacrosanctum Concilium*, de Paulo VI: “a celebração litúrgica, como obra de Cristo sacerdote, e de Seu Corpo que é a Igreja, é uma ação sagrada por excelência, cuja eficácia, no mesmo título e

⁷ No original: “Cualquier ritual, por lo tanto, se puede estudiar no sólo como una representación unitaria sino también como fuente para ser empleada en otros rituales. Éstos no existen en el vacío, sino en sistemas, y al centro del sistema católico está la misa, aunque las procesiones y los santos susciten más conversación que las misas”.

grau, não é igualada por nenhuma outra ação da Igreja” (VIER, 1994: 264). Diante de tal proposição, as palavras de GRIMES (1981: 64) ganham a maior relevância. Segundo ele, dentro de uma festa, a missa “pode não gerar o maior entusiasmo ou a maior participação, mas legitima religiosamente e dá fundamento a tudo quanto se faz. Neste sentido é o ato sancionador” [tradução nossa]⁸.

A partir dessas considerações fica mais claro o papel da novena, e especialmente da missa, na preparação espiritual dos fiéis para a Festa de Nossa Senhora do Rosário. É através da missa que a Igreja renova com os fiéis os compromissos com o mistério da Eucaristia e expõe as palavras da Bíblia. Aquele é também o ambiente, por excelência, onde o agente sacerdotal busca transmitir sua mensagem – seja bíblica, seja pastoral. Assim, a Paróquia, seguindo a proposta de evangelização da Arquidiocese ou, às vezes, segundo conveniências locais, define a temática que orientará a liturgia durante o período festivo e direciona seu discurso e prática religiosos segundo esse tema central⁹. No ano de 2004, esse tema central foi: *Com a Mãe do Rosário: Queremos ver Jesus, Caminho, Verdade e Vida*¹⁰.

De resto, vale ressaltar que, aberta a novena e concluída a primeira missa da Festa de Nossa Senhora do Rosário do ano de 2004, foram levantados os mastros de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário (**Figura 4**). As bandeiras com as imagens das respectivas santas foram conduzidas pelos “Reis” daquele ano, que assistiram ao esforço dos fiéis para elevá-las imponentemente em direção aos céus, diante da igreja matriz. A Corporação Musical Braspirense tocou alguns dobrados em louvação ao solene momento. Terminado o ritual, a multidão logo se dispersou, sem que nenhum tambor fosse ouvido. Os dançadores do Rosário demorariam ainda alguns dias para fazer ressoar suas caixas e entoar suas canções de louvor à Santa, padroeira da cidade.

⁸ No original: “puede no generar el mayor entusiasmo o la mayor asistencia, pero legitima religiosamente y da fundamento a todo cuanto se hace. En este sentido es el acto sancionador”.

⁹ Em 2002, o tema foi: 60º aniversário de sacerdócio do Padre Zizinho – pároco natural de Brás Pires, que dirigiu a Paróquia local entre 1946 e 1993; em 2003, o tema foi o Batismo.

¹⁰ Vide, no ANEXO I, a programação da Festa e os subtemas que orientaram a liturgia diária.

2.2. E o Congado vem festar

Nóis viemo de tão longe
Para ver a mãe de Deus
Pra vê, pra vê,
Pra vê a mãe de Deus
(Cântico do Congado)

Na Introdução desse trabalho foi apresentado o momento em que o Congado se reuniu para dar início à sua participação na Festa de Nossa Senhora do Rosário, em Brás Pires. Depois dos vários dias de oração que marcam a Novena, os fiéis chegam ao auge da Festa, quando assistirão aos Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário. É na sexta-feira – último dia do período novenal – que a Congada se junta, para iniciar seus festejos. Aquela é uma situação importante, pois marca o reencontro dos congos e a reafirmação dos compromissos com a padroeira do lugar. É ali que eles tomam seus instrumentos e recebem o uniforme que usarão durante o período festivo. Vestindo, literalmente, a camisa do Grupo, eles deixam de ser apenas cidadãos braspienses – pobres – para ganhar o *status* de dançadores da Congada. Enquanto tal, eles invadem as ruas da cidade, assim como o prédio da igreja e o espaço privado das casas dos “Reis festeiros” e fazem ressoar alto suas canções de louvor à santa do Rosário e de homenagem aos “Reis”. E é através dessas canções, entoadas mediante uma performance coreográfica toda peculiar ao Congado, que a Festa ganha sua dinâmica. Não é por acaso que é tão corrente na cidade a opinião de que a Festa do Rosário sem a presença do Congado seria inconcebível: “Festa do Rosário sem Congado não é Festa”.

Embora não se possa generalizar essa aceitação, visto que os congos são também vítimas de despeito, pode-se perceber que os mesmos assumem um papel de destaque dentro da Festa de Nossa Senhora do Rosário braspiense. Por estar tão intrinsecamente vinculado à Festa, o Congado acaba gozando de um grande reconhecimento no lugar, sendo admirado por grande parte das pessoas que assistem à Festa. Porém, mais importante do que isso, é notar que, indiferentemente da repulsa ou do fascínio causado, o Congado

consegue impor sua presença e projetar seus membros diante da população local – situação, certamente, incomum em sua vida cotidiana. Nesse sentido, é mister aceitar que a festa religiosa pode figurar como uma situação propícia à inversão de *status*, visto que possibilita a um grupo socialmente marginalizado – formado, sobretudo, por negros – conquistar uma posição privilegiada diante da sua comunidade, sendo recebidos na Igreja e na casa dos promotores da Festa com honrarias e tratados com distinção.

Apesar da atuação do Congado se dar de forma mais plena e significativa na Festa de Nossa Senhora do Rosário, ela não se circunscribe a esse contexto. Ao longo do ano, o Grupo costuma incorporar novos membros, sobretudo crianças, que podem não estar suficientemente familiarizados com a prática para atuar durante a Festa. Nesse sentido, faz-se necessária uma preparação dos novatos para que os mesmos possam participar do cerimonial sem comprometer o desempenho do conjunto.

“Então, assim é o Congado. Nós tem uma turminha nova, então nós tem que dá uns ensaio com eles in ante, de vez em quando, né? Pra treiná, pra na Festa não fazê feieza” (J.C.C., 65 anos, congo – 2003).

A esses encontros esporádicos, os congos dão o nome de *ensaio*. É interessante destacar que esses ensaios não ocorrem em locais isolados, contando tão somente com a presença do Congado, mas são, geralmente, abertos ao público e costumam acontecer no contexto de festas de padroeira de comunidades rurais ou a convite de alguma pessoa residente no município. Nesse último caso, o mais comum é que o convite parta de algum “Rei festeiro” ou de algum membro da própria Congada, que abre sua casa para receber os dançadores. Após os ensaios, nos quais o anfitrião costuma ser homenageado através de canções, normalmente é oferecido um jantar ou um lanche a todos os presentes.

O ensaio é um momento de suma importância para o Congado, pois permite aprimorar a performance do Grupo, através da prática dos cantos, toques, coreografias e movimentos rituais. Os membros mais antigos costumam corrigir implacavelmente as crianças nessas ocasiões, insistindo para que elas tenham mais atenção e acompanhem os “mais velhos”. É,

portanto, uma situação privilegiada para que a herança tradicional da Congada seja transmitida às novas gerações.

O ensaio representa também uma oportunidade singular para que os congos possam se reunir e discutir os rumos do Grupo. Fora do conturbado ambiente festivo, as lideranças internas se projetam e se consolidam. Ao mesmo tempo, as crianças podem ser observadas com maior cuidado e, conforme seu comportamento, ir conquistando funções mais significativas. Como se percebe, a constituição hierárquica da Congada não se define repentinamente, mas através de uma prolongada convivência, que pressupõe, antes de tudo, o reconhecimento coletivo.

“Nas comunidades congadeiras mais tradicionais, a formação de um capitão (...) não é obra do acaso ou fruto da vontade pessoal. É resultado de um longo ciclo de aprendizagem que só se revela pelo saber e conhecimento, adquirido por anos de vivência e intimidade com e nos ritos fundamentais. Sem nomear os eleitos, os mestres mais velhos (...) observam desde a tenra idade os infantes mais promissores. Observam, ensinam, repreendem, punem, guiam, por períodos que podem durar toda uma existência” (MARTINS, 1997: 101-102).

Assim, a conquista de uma posição de liderança dentro da Congada requer anos e mais anos de dedicação à tradição, o que significa galgar, passo a passo, os diversos degraus que compõem a hierarquia do Grupo. Nessa trajetória, a maioria dos dançadores interrompe sua jornada numa posição intermediária, sem jamais chegar ao topo daquela hierarquia. Alcançar uma posição de chefia significa, nesse meio, “o reconhecimento de um poder e de um saber, no universo do sagrado, que instituem ascendência, autoridade e, acima de tudo, responsabilidade” (MARTINS, 1997: 102). O depoimento que se segue demonstra o longo trajeto percorrido por um congo para se tornar um “Rei-do-Meio” – posição mais elevada dentro da Congada braspiense. Iniciando sua participação nas fileiras, como simples dançante, já era acompanhado pelo seu superior; posteriormente, passou pela Guia, tocando a viola; para, finalmente, chegar a ser “Rei-do-Meio”.

“Eu tava com dez ano, mais ou menos, quando comecei a dançá. O meu chefe gostava muito de mim. Aí ele falou com papai: ‘Ô Sô Zé Víto, esse

menino do senhor, esse menino seu, quando chegá no dia de Festa, ele num é do senhor, não, ele é meu'. Eu comecei com um pandeirim de couro de boi – num tinha condição de trabaiá pra comprá um instrumento melhor. Depois veio o meu padrim de São Paulo e trouxe um pandeiro de tarraxa pra mim. Aí, comecei muito sastifeito, continuei... Aí, depois, eles me passaram eu pra viola. Aí, fui tocá viola e hoje eu já danço de Rei-do-Meio” (J.F.S., 65 anos, congo – 2003).

A configuração hierárquica da Congada pode ser percebida pela localização ocupada pelo dançante nas fileiras, assim como pelo instrumento que porta. Normalmente, os dançantes se distribuem em duas fileiras, sendo que uma delas usa adereços azuis e a outra, adereços vermelhos (**Figura 2**). À frente de cada fila segue o “Guia”, “geralmente um dançador bastante experiente que possui *status* de cantador (...). O guieiro tem por função puxar a fila, marcar os passos e estabelecer sua sincronia com a outra guia” (COUTO, 2003: 41). Os “Guias” levam, cada qual, uma viola e, como se pôde observar pela fala anterior, estão bastante próximos da posição de “Rei-do-Meio”. Em seguida, ainda na dianteira da fila, ficam os congos mais experientes, tocando instrumentos de cordas, como violas e cavaquinhos, e também alguns costumam levar pandeiros.

No meio das fileiras, geralmente ficam as crianças ou adolescentes. Estes costumam portar pandeiros, reco-recos, agogôs ou chocalhos. Eles ocupam a posição mais baixa dentro dessa hierarquia e, por isso, praticamente não possuem poder de decisão, restringindo sua participação aos cantos e danças durante os deslocamentos rituais.

Ao fundo das filas ficam os instrumentos de percussão mais forte, como as caixas e as cuícas. Por marcarem o compasso da música, são reservados a jovens ou adultos que já têm familiaridade com a Congada. Jovens também são os chamados “Corta-ventos”, que, em número de dois ou quatro, vão à frente, com espadas em punho, abrindo espaço para o avançar do Grupo.

Por fim, entre as duas fileiras, vão os “Reis-do-Meio”. Eles costumam portar espadas ou bastões e são os responsáveis por “puxar a cantoria”. Por serem considerados como os principais conhecedores dos rituais do Congado e, às vezes, portadores de poderes especiais, exercem funções de liderança entre os seus pares e contam com o respeito deles.

“A crença na presença de pessoas com poderes extraordinários é um fato comum no meio congadeiro. De um modo geral, compartilha-se do ponto de vista que o Congado é algo ‘muito perigoso’, um espaço permeado por forças sobrenaturais que podem ser manipuladas tanto para o ‘bem’, quanto para o ‘mal’. Por isso defende-se a necessidade de se ter ‘pessoas entendidas’ frente àquela organização ritual” (SILVA, 1999: 74).

Como se percebe, o Congado se funda numa experiência que extravasa os limites da Festa de Nossa Senhora do Rosário, no entanto, é nessa ocasião que os dançadores renovam seu compromisso com a sua padroeira. Através de efusivas louvações e atos rituais, os congos manifestam sua gratidão à Santa do Rosário, convictos de que o esforço físico despendido durante a Festa sempre é generosamente compensado. Os relatos a esse respeito são incontestáveis e demonstram a crença de que inúmeros milagres são operados graças à sua fé em Nossa Senhora do Rosário.

“Eu tava ruim... Tava eu e ele [no hospital]. Ele deitado numa cama lá e eu deitado de cá. ‘Pega com Deus, com Nossa Senhora do Rosário. Semana que vem tem o Congo lá e nós... Pega com Deus que semana que vem nós precisa pulá o Congo lá’. ‘Ah, Zé Jacinto! Eu não pulo Congo amanhã, não’. Eu falei: ‘Eu pulo. Eu tenho fé com Nossa Senhora. Você pega com Nossa Senhora, rapaz, que cê pula aí. De uma pra outra cê sara’. Quando foi no otro dia, amanheci bõ. Todo mundo ficô admirado. ‘Ô, Zé! Cê tava ruim lá no hospital e ocê tá dançando hoje?’ ‘Se Deus quisé, eu vou dançá até morrê, né hoje só, não’. E tô sempre andando doente. Quando é na véspera de Festa do Rosário, eu mioro. A gente precisa ter fé também. Quando diz assim: ‘O Congo é de Nossa Senhora’, é mesmo” (J.J.R.R., 80 anos, congo – 2004).

“Quer dizer, alguns vai porque gosta da Festa. Eu, graças a Deus, já recebi muito milagre de Nossa Senhora” (J.F.S., 65 anos, congo – 2003).

“Eu, se não fosse Nossa Senhora do Rosário, eu não estava andando. Com o milagre de Nossa Senhora do Rosário, eu tô andando, porque eu tava praticamente entrevado. Eu num andava direito, pra trabalhá tava difícil. Então, eu peguei com a Nossa Senhora do Rosário, que se ela me ajudasse, d’eu ficar normal e minha perna não ficar doendo, nem nada, eu ia continuar festejando ela durante a minha vida. Então, graças a Deus, alcancei o milagre. Até hoje, eu não senti mais nada. Nada. Posso tá sentindo uma dor, assim, na perna... Aí, falô: ‘Amanhã é dia d’eu festejá Nossa Senhora’. Quando chega no outro dia, eu tô bõ” (S.C.L., 54 anos, congo – 2004).

Dessa forma, pode-se notar que a lógica que orienta a relação do Congado com Nossa Senhora do Rosário é a lógica da reciprocidade (SILVA,1999). Os congos oferecem louvores à Santa na esperança de que os mesmos serão retribuídos, através de favorecimentos futuros. Num outro extremo, se verá os mesmos louvores sendo apresentados como forma de agradecimento por alguma graça já alcançada. O costume de se fazer “promessas”, tão comum no meio congadeiro, é, particularmente, interessante nesse sentido e, muitas vezes, está no cerne das motivações que levam a pessoa a ingressar ou permanecer na Congada.

Através da promessa, o devoto busca granjear o auxílio de um santo para a solução de alguma dificuldade na sua vida cotidiana. Estabelece-se, dessa forma, uma espécie de relação contratual entre o homem e a divindade.

“A promessa é um processo cujo primeiro momento é aquele em que ocorre o pedido, e é feito o contrato entre o devoto e a santa. Segue-se um período em que a pessoa aguarda na expectativa de receber a graça (o favor concedido pela santa). O recebimento da graça traz alegria, emoção, júbilo. O pedido foi atendido e precisa ser retribuído. Promessa é dívida. Após um intervalo de tempo variável, o devoto paga sua promessa, fechando, assim, o processo” (BORGES, 1997: 85).

Como a autora enfatiza, essa prática é permeada por uma lógica instrumentalista, onde o devoto se compromete a compensar o santo desde que seu pedido seja satisfeito. Essa compensação, normalmente, implica em algum tipo sacrifício – seja físico, seja financeiro – por parte do pedinte, que, não obstante, é sempre inferior ao benefício alcançado. Dessa forma, a promessa funciona como um alento para o homem de fé, pois resguarda a possibilidade de recorrer a seres celestiais em momentos de extremada aflição, ajudando-o a solucionar problemas que, sozinho, ele acredita não poder resolver. Enfim, através da promessa, os homens “sentem a presença do sagrado no cotidiano” (BORGES, 1997: 85).

Essa lógica da reciprocidade, como se verá adiante, também medeia a relação entre o Congado e os “Reis festeiros”. Nesse caso, enquanto os “Reis” oferecem subsídios materiais para a realização da Festa, em especial, com o patrocínio da alimentação dos congos, estes prestam homenagem àqueles,

através de canções e do acompanhamento do “Cortejo Real”. Assim, uma série de trocas simbólicas e materiais tem lugar durante o período festivo. Mais do que isso, são essas trocas que garantem a existência Festa e, ao mesmo tempo, lhe dão sentido.

2.3. “Reis Festeiros”: motivações e obrigações

Como já foi afirmado anteriormente, a Festa do Rosário braspirense culmina com os Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário, que acontecem, respectivamente, no sábado e domingo finais do período festivo. Nesses dias, as atenções da cidade se voltam para os cerimoniais e, obviamente, para seus personagens principais: os “Reis de Santa Efigênia” e os “Reis do Rosário”. Estes desempenham o papel de festeiros, à medida que canalizam recursos materiais para a concretização do evento, e são, por isso mesmo, os principais homenageados da Festa.

“Na prática, a figura do festeiro é a mais central em toda a Festa. É ele quem investe a maior quantidade de bens, sobretudo em dinheiro e alimentos, é quem exerce formas mais funcionais de controle e, finalmente, é o maior homenageado, principalmente pelos próprios ‘brincadores’ da Congada” (BRANDÃO, 1985: 59).

Assim, por assumir grande parte dos encargos financeiros e organizacionais oriundos da Festa, os “Reis” ganham, naquele período, uma proeminência toda especial, sendo reverenciados pelos dançadores da Congada, que os acompanham durante todos os deslocamentos rituais que marcam o cerimonial do Reinado, e também pela Igreja, que presta inúmeras menções honrosas a eles, além de oferecer o próprio espaço do templo para que os “Reis” sejam coroados diante de toda a comunidade.

Considerando todas as honrarias que são dispensadas aos “Reis”, durante o período festivo, não é de se estranhar que perpassse no imaginário de muitas pessoas do lugar ocupar aquela posição. Não obstante, sabe-se que tal empreendimento é bastante dispendioso e que exige disponibilidade financeira

para arcar com todas as despesas. Isso, sem dúvida, constitui um fator que limita consideravelmente o número de pessoas capazes de assumir as “Coroas”. No entanto, é importante salientar aqui que existe uma diferenciação básica entre o Reinado de Santa Efigênia e o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, sobretudo no que se refere às classes que costumam se candidatar a “Reis” de um e outro.

Enquanto o Reinado de Santa Efigênia é característico de camadas mais pobres da população local – predominantemente, de negros –, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário, tradicionalmente, esteve associado às elites locais. Nesse sentido, criou-se em torno dessa última solenidade uma *expectativa social* de que a mesma deve ser marcada pela opulência e ostentação. Embora não seja formalmente determinado que os festeiros devam desembolsar uma quantia estipulada (ou mínima), tais expectativas acabam atuando coercitivamente sobre os interessados. Assim, os “Reis do Rosário” têm, sucessivamente, promovido festividades de vulto, que chegam a impressionar os espectadores, ao mesmo tempo em que dissuadem os menos guarnecidos financeiramente do propósito de se tornar o próximo “Rei”. O depoimento de um paroquiano demonstra como as condições materiais transparecem como sendo determinantes para assumir a “Coroa”:

“A verdadeira realidade, aqui em Brás Pires, é que só pega a Coroa [de Nossa Senhora do Rosário] quem tem dinheiro. Só quem tem condição de bancar uma Festa é que pega. Isso é errado, uai! Aqui tem os privilégio. Cê já viu alguém simples recebê Coroa aqui? Num recebe, uai. É uma coisa que todo mundo tem vontade, mas num pega, porque num agüenta. Porque ela fica cara. Pra fazer do jeito que esse povo tá fazendo aí, fica cara. Cada ano que passa tem um [Rei] que acha que fez muito bonito, o outro [Rei] que vem acaba fazendo mais bonito que ele ainda. Isso é errado, isso não é certo, não. Fica parecendo mais um desfile” (R.S.M., paroquiano, 29 anos – 2004).

É importante frisar o desconforto que o paroquiano manifesta com essa situação – desconforto que deixa patente uma sensação de injustiça. Um padre que atuou no município enfatiza também a inviabilidade de uma pessoa pobre se tornar “Rei do Rosário”, sobretudo devido aos custos monetários:

“Quer dizer, olhando por esse lado econômico, tem gente que gostaria de ser Rei do Rosário, mas num assume por causa disso. Então, é uma preocupação nossa de tentar facilitar um pouquinho nesse sentido. A gente tem até combatido os exageros – os exageros nos fogos, certos gastos acessórios, quase desnecessários –, a gente acha que isso não é tão cristão. Por outro lado, a gente entende que, às vezes, é um momento único na vida da pessoa também, né? A pessoa passou a vida inteira sonhando em ser Rei do Rosário. De uma certa forma, a gente compreende que é um momento em que ela extrapola. É aquele ditado: ‘Vai ser rei ao menos uma vez na vida’. Então, a gente sabe do valor que está implícito nisso” (Padre J.R.A., 42 anos – 2003).

Do ponto de vista estritamente material, o padre destaca que existem certos exageros nos gastos com a Festa que chegam, inclusive, a violar os valores cristãos, por outro lado, ele reconhece um valor simbólico nessa ostentação que, a seu ver, justifica a liberalidade dos “Reis do Rosário”. Na verdade, parece haver um valor implícito nesse ritual que motiva as pessoas a assumir os dispendiosos encargos da Festa para se tornar um “Rei do Rosário”.

Considerando que Brás Pires é uma cidade onde o catolicismo é, numericamente, preponderante e que as elites locais estiveram historicamente vinculadas a essa filiação religiosa, é possível perceber que ser “Rei do Rosário” significa “reafirmar sua identidade religiosa, católica, e evidenciar a sua diferença e *status quo*” (SILVA, 1999: 114). Dessa forma, o uso do dinheiro para a promoção da Festa parece redundar na ampliação do prestígio social da pessoa dentro da comunidade braspiense.

Segundo WEBER (1944), o poder econômico puro e simples não é condição suficiente para a conquista de prestígio social, embora seja comum que ambos caminhem lado a lado. Assim sendo, o autor propõe uma distinção entre classe social e grupo de *status*. Enquanto a classe social se define em função da posse de bens materiais e da “posição ocupada no mercado”, ou seja, a partir de critérios estritamente econômicos, o grupo de *status* se estabelece por intermédio do reconhecimento social de certos caracteres identificadores da dignidade pessoal. Trata-se de gradações de distinção social que acentuam a nobreza e reputação de uma pessoa a partir de atributos aceitos socialmente como positivos ou negativos.

Para WEBER (1944), a inserção em cada grupo de *status* está condicionada pela observância de um certo modelo comportamental, de um “modo de vida”, que deve ser condizente com a posição ocupada pela pessoa. Estabelece-se, dessa forma, uma *expectativa social* em torno das ações desempenhadas pelo indivíduo. Assim, o sucesso em se satisfazer tais expectativas é, finalmente, o que define o prestígio social alcançado por aquele indivíduo perante a sua comunidade.

Nesse sentido, parece figurar dentro do imaginário do braspiense que o “Rei do Rosário” deve sempre ser um rico fazendeiro ou um próspero comerciante, capaz de aplicar sua fortuna na promoção de uma grande Festa, marcada pela fartura e pela opulência. A capacidade de responder a essas expectativas, obviamente, garante a manutenção do prestígio do candidato. Por outro lado, não corresponder às mesmas pode significar redução de seu reconhecimento social, como fica patente na fala do paroquiano:

“A Festa do Rosário acaba gerando no Rei e na Rainha. Quem faz Festa é Rei e Rainha! Por exemplo, esse ano o Rei é rico: ‘Ô! A Festa vai ficá boa!’ Ano que vem é mais... ‘Ih! Vai ficá ruim!’ É sempre assim” (R.S.M., paroquiano, 29 anos – 2004).

Embora os critérios de constituição de um grupo de *status* dependam de fatores diversos, WEBER (1944) destaca que as condições econômicas, normalmente, acabam por possibilitar um acesso a um patamar de prestígio social equiparável ao prestígio financeiro.

Ao comentar o trabalho de WEBER, BOURDIEU (1992) salienta que o autor alemão parece reconhecer as categorias classe e grupo de *status* como unidades *reais*, que, embora possam se aproximar uma da outra conforme as conjunturas, mantêm entre si uma certa autonomia. Visando ampliar a perspectiva da análise, BOURDIEU (1992) sugere uma percepção um pouco diferenciada de tais categorias.

“Para restituir às análises weberianas toda sua força e alcance, antes é preciso reconhecer que os grupos de *status* e as classes constituem unidades *nominais* que podem restituir a realidade de modo mais ou menos completo segundo o tipo de sociedade, mas que são sempre o

resultado da opção *de acentuar o aspecto econômico ou o aspecto simbólico*, aspectos que sempre coexistem na própria *realidade (...)*, uma vez que as distinções simbólicas são sempre secundárias em relação às diferenças econômicas que as primeiras exprimem, transfigurando-as” (BOURDIEU, 1992: 14-15).

Nesse sentido, BOURDIEU (1992) destaca que a autonomia entre a ordem econômica e a ordem simbólica (expressa através da distribuição do prestígio social) é muito relativa, uma vez que as distinções sociais se manifestam e se consolidam, no mais das vezes, através do uso de bens materiais. É certo que “os grupos de *status* se definem menos por um ter do que por um ser”, “menos pela posse pura e simples de bens do que por uma certa maneira de usar estes bens” (BOURDIEU, 1992: 15), no entanto, o fato de utilizar bens materiais para fins ostentatórios não prescinde da existência dos mesmos bens. Dessa forma, pode-se perceber uma tendência – consciente ou inconsciente – dentro dos grupos de *status* de se valorizar certos comportamentos e usos tidos como apropriados à posição social de cada um. Daí advém a acentuada valorização de certos estilos de vida e participações cerimoniais como sendo próprios de uma camada mais “refinada” da população. Fica claro, portanto, que a conquista de distinção social não requer tão somente a posse de recursos materiais, mas a capacidade de utilizá-los de modo a torná-los simbolicamente significativos.

O caso da Festa de Nossa Senhora do Rosário em Brás Pires exemplifica com primor como os bens materiais podem ser canalizados para a afirmação do prestígio social. Os custos como os quais o “Rei do Rosário” se vê obrigado a arcar para a realização da Festa são tamanhos que limitam os candidatos a uma restrita parcela da população. Nesse sentido, transparece ante a população brasiliense que ser “Rei do Rosário” é um atributo quase exclusivo das camadas mais abastadas da população, como que um privilégio inerente à sua posição. Na prática, “as diferenças econômicas são duplicadas pelas distinções simbólicas” (BOURDIEU, 1992: 16). Assim, quando se analisa o dispêndio proveniente da Festa de Nossa Senhora do Rosário, o que pode ser percebido, no mais das vezes, é que estes estão em rigorosa conformidade com a hierarquia simbólica estabelecida entre “Reis do Rosário” e “Reis de Santa Efigênia”.

Entre os diversos custos com os quais os “Reis festeiros” devem arcar, podem ser destacados aqueles referentes à ornamentação da igreja e do séquito que acompanha os “Reis” durante o Reinado, as doações à Paróquia e a alimentação dos congos e da Banda de Música. Sendo encarados como personagens de maior destaque dentro do contexto festivo, os “Reis do Rosário” são os principais homenageados, assim como arcam com a parte mais significativa dos gastos. A parte de ornamentação da igreja, que inclui decoração do altar e compra de flores, por exemplo, é uma atribuição quase exclusiva dos “Reis do Rosário”, conforme aponta um paroquiano que participa da organização do evento: “o Reinado de Santa Efigênia, a parte de decoração, num tem nada, não, porque já fica pronto pra Festa do Rosário e Santa Efigênia” (R.S.M., paroquiano, 29 anos – 2004).

Durante o cerimonial do Reinado, as doações feitas pelos “Reis festeiros” à Paróquia são lidas publicamente na chamada “Mesa do Rosário”. Em tais circunstâncias, uma vez mais, fica explícita a discrepância social existente entre os dois casais de “Reis”, uma vez que as espórtulas feitas à Igreja pelos “Reis do Rosário” são sempre muito superiores àquelas ofertadas pelos “Reis de Santa Efigênia”¹¹.

Também merecem ser contabilizados entre os diversos custos dos “Reis festeiros” os trajes usados durante o Reinado. Os “Reis” geralmente desfilam pelas ruas, durante o Reinado, acompanhados de um imenso séquito, formado por príncipe e princesa e um grande número de damas e cavalheiros de honra. Estes costumam usar roupas finas (às vezes, padronizadas), especialmente confeccionadas para a ocasião. Nesse sentido, fica evidente a supremacia econômica dos “Reis do Rosário”, que se esforçam para que seus acompanhantes, assim como eles próprios, usem os mais pomposos trajes.

“E no contexto ritual em pauta estes elementos operam como um símbolo distintivo de status social. De fato, após os dias da Festa nos muitos comentários que se ouve referente ao evento pode-se perceber – ao lado do banquete ritual – a apresentação ritual dos coroados é destacada como um emblema distintivo da posição social e poder econômico, esperada de um rico fazendeiro ou de um próspero comerciante” (SILVA, 1999: 117).

¹¹ Mais adiante, no tópico “2.4.3. Mesa do Rosário”, esse assunto será retomado.

Por fim, é importante destacar, como atribuição dos “Reis festeiros”, a obrigação de fornecer alimentação para o Congado e para a Banda de Música durante os dois dias finais da Festa, sendo que no sábado os “Reis de Santa Efigênia” ficam responsáveis pelo cumprimento dessa tarefa e no domingo são os “Reis do Rosário” que assumem a responsabilidade. Também nesse quesito, pode-se observar uma distinção condizente com a hierarquia simbólica e material. Enquanto os “Reis de Santa Efigênia” costumam oferecer refeições a um número bastante limitado de convidados, recebendo poucas pessoas além daqueles que a obrigação manda (congos e músicos da Corporação Musical), os “Reis do Rosário” geralmente promovem verdadeiros banquetes, onde o número de convivas é imensamente superior. Há, inclusive, casos de “Reis” que fizeram um almoço aberto a toda a população da cidade, tamanha era a fartura de alimentos despendida para a ocasião.

Feitas tais considerações acerca das diferenças entre os Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário e dos banquetes por eles oferecidos, é importante ressaltar o vínculo que se estabelece entre os “Reis festeiros” e o Congado, através desse rito comensal. A propósito disso, talvez seja pertinente trazer a tona as reflexões de MAUSS (1974), acerca da “dádiva” e da “reciprocidade”.

Ao estudar a lógica que orienta o relacionamento entre pessoas ou facções nas sociedades arcaicas, MAUSS (1974) percebeu que as trocas realizadas entre elas não obedecem tão somente a princípios econômicos objetivos, pautados por acordos monetários explícitos. Pelo contrário, o autor observou que existem outras formas de permuta, nas quais as obrigações recíprocas se fundam na retribuição de préstimos. Os favores ou presentes oferecidos a outrem, por exemplo, costumam estabelecer um vínculo tácito entre as partes, obrigando o beneficiário a retribuir o agrado recebido. Embora recursos materiais possam ser canalizados para a oferta de uma dádiva, não são eles, em última instância, que determinam o estabelecimento da dívida, mas os códigos morais que orientam o grupo social.

Assim, aquelas oferendas concedidas como sendo resultantes da generosidade e desprendimento do doador, na verdade, são atos interessados, que pressupõem uma posterior gratificação. Em outras palavras, uma dádiva sempre requer uma retribuição. Para MAUSS (1974), os bens ou gentilezas

oferecidos pelo regime da dádiva acabam sendo vinculados ao próprio oferente, o que promove uma aliança mais profunda e permanente entre os envolvidos na troca, pois a dádiva não é apenas pecuniária, mas moral.

Nesse sentido, ao patrocinar a comida da Festa, os “Reis festeiros” criam um circuito que estabelece um vínculo com os congos. Se, por um lado, o Congado é recebido com prioridade na casa dos “Reis” e homenageado com uma mesa farta (**Figura 6**); por outro, ele assume um compromisso de retribuir tal homenagem, através de canções (**Figura 7**) e do acompanhamento do “séquito real”. Ao que tudo indica, nenhuma das partes pode romper com sua obrigação ritual sem com isso perder em dignidade.

“Mas, em princípio, toda dádiva é sempre aceita e mesmo elogiada. Deve-se apreciar em voz alta a comida preparada para quem a aprecia. Mas, ao aceitá-la, sabe-se que se contrai um compromisso. Recebe-se uma dádiva ‘sobre as costas’. Mais do que beneficiar-se com uma coisa ou com uma festa, aceitou-se um desafio; e este pode ser aceito porque se tem a certeza de retribuir” (MAUSS, 1974: 110-111).

MAUSS (1974) salienta ainda que o circuito gerado pela dádiva não se circunscreve ao plano material. Se, por um lado, a coisa ofertada, geralmente, é retribuída ao doador, através do esforço do favorecido; por outro, é comum a crença numa recompensa ainda maior proveniente da providência divina. Tal crença parece ficar evidente nos depoimentos que se seguem:

“Toda a vida, eu tive muita vontade de ser Rainha de Santa Efigênia. Comprei tudo diritinho lá no mercadim e tive muito prazer, muita satisfação. E o que eu fiz, eu tô recebendo mais. Louvado seja Deus! Eu fico muito feliz” (H.S.C., 76 anos, Rainha de Santa Efigênia – 2004).

“E fiquei Rei de Santa Efigênia com muito prazer, com muita satisfação. E tenho vontade de ser mais Rei de Santa Efigênia pra frente, se Deus quiser. Porque, pra mim, foi uma coisa muito boa eu ser Rei de Santa Efigênia naquela data. Arrumei tudo com facilidade, Deus ajudô que deu tudo certo pra mim” (S.M.B., 72 anos, Rei de Santa Efigênia – 2004).

Além dessa esperança de um favorecimento futuro, é comum que pessoas se tornem “Reis festeiros” com o propósito de cumprir uma promessa

anteriormente feita. Ao fazer uma promessa, o indivíduo, geralmente, está preocupado com algum dilema pessoal que aflige a sua existência em particular, porém é interessante perceber que o desenrolar de sua peleja costuma dar margem para que uma ampla gama de atores sociais se envolvam direta ou indiretamente na questão. Quando uma pessoa faz a promessa de ser, por exemplo, um “Rei ou Rainha do Rosário”, ela pode pretender, antes de mais nada, saldar uma dívida anteriormente contraída com a santa, no entanto, a solenidade daí resultante mobiliza centenas de pessoas, “fazendo com que um ato pessoal, às vezes solitário, atinja uma ressonância incrível no âmbito social” (BORGES, 1997: 112). Assim, o compromisso assumido pelo devoto acaba ultrapassando a esfera pessoal e gerando um ambiente de intensa interação social, concretizado a partir da Festa.

Como já foi apontado, é possível perceber motivações que extrapolam o conteúdo estritamente religioso – de louvor ou de prece – para se tornar um “Rei festeiro”, porém o mais comum é que os “Reis” remetam a estímulos espirituais para justificar sua decisão de assumir a “Coroa”. Com isso, eles parecem querer reafirmar a sua filiação religiosa, católica, e confirmar os vínculos que os ligam a sua santa de devoção.

“De um modo geral, ao explicar a sua participação no Reinado e justificar os gastos com este compromisso ritual, os coroados de ano apresentam motivos puramente religiosos. Eles reafirmam que são devotos de N.Sr^a do Rosário e que estão cumprindo promessas; e raramente deixam de apresentar espontaneamente o seu testemunho ‘das graças recebidas’ e da ‘força milagrosa’ que acreditam terem recebido dos santos da devoção. Sendo este um outro modo de dizer que, ao financiar a ‘comida da festa’ ou ‘dar café aos Dançantes’ os devotos e festeiros do Reinado estão buscando, através desse ato generoso, saldar suas dívidas com os santos da devoção e, assim, manter fortalecido o elo ou a *re-ligação* com o *sagrado*” (SILVA, 1999: 118).

Feitas todas essas considerações acerca do papel dos “Reis festeiros”, convém lembrar que a vigência de cada “monarquia” é de apenas um ano. Nesse sentido, novos “Reis” – de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário – devem ser, anualmente, definidos dentro da comunidade para dar continuidade à tradição. No contexto da Festa do Rosário, os novos “Reis” são, como se verá adiante, coroados no momento final do cerimonial do Reinado.

Ali começa mais uma monarquia temporária. Assim, o “Rei” que assume o papel de “festeiro”, arcando com as principais despesas da Festa, é, na verdade, aquele que está entregando a “Coroa”, enquanto aquele que a recebe tem poucos compromissos pecuniários, conforme comprova o seguinte depoimento:

“Quando a gente recebe a Coroa, a gente num tem nada, num tem que gastar quase nada. Só com as roupas e, às vezes, foguetes. Mas no ano da entrega da Coroa, a Festa é por conta dos ‘Reis’” (M.C.N.R., 70 anos, Rainha do Rosário – 2004).

A tradição local costuma definir os “Reis” que estão entregando a “Coroa” como “Reis Velhos” e os que a estão recebendo como “Reis Novos”.

No tópico seguinte, onde será detalhado o cerimonial do Reinado, poder-se-á demonstrar como se dá a transposição da “Coroa” dos “Reis Velhos” aos “Reis Novos”. Como o ritual que marca os Reinados de Santa Efigênia e de Nossa Senhora do Rosário são praticamente idênticos (salvas as considerações já feitas), optou-se aqui por descrever apenas este segundo.

2.4. No auge da Festa: o Reinado

Vamo se embora Reinado
Vamo se embora Reinado
Para a igreja do Rosário
Vamo se embora Reinado
(Cântico do Congado)

2.4.1. Início do cerimonial: “buscar a bandeira”

Eram quatorze horas e trinta minutos do domingo festivo na pequena Brás Pires e o sol brilhava forte. A praça da Matriz estava repleta de gente, numa grande confusão: barraquinhas de vendedores ambulantes se espalhavam pelas ruas circundantes, por onde a população da cidade não

parava de transitar, olhando, pechinchando, comprando roupas, doces, chocolates, brinquedos, ferramentas, artigos importados do Paraguai... Uma barraca de sorvetes estava locada perto de uma das esquinas e uma criança aguardava o preparo do seu sorvete, enquanto outra saía deliciando o seu. Pelos bares centrais também se acotovelavam muitas pessoas, que pretendiam saciar sua fome ou sede para acompanhar a cerimônia que estava prestes a se iniciar ou, alheias a esse movimento, queriam apenas conversar, beber, liberar a euforia...

Ao longe, os sons do Congado começavam a surgir, tornando-se, pouco a pouco, mais fortes e vibrantes. À medida que a Banda de Congos ia se aproximando da praça central, diversas pessoas corriam para suas janelas, para a porta dos bares ou simplesmente paravam nas calçadas para verem os dançadores do Rosário passarem entoando seus cânticos. Alguns filhos da terra mais empolgados não resistiam a acompanhar o Congado ao longo de sua trajetória, fotografando, filmando, gravando as músicas, para “guardar de lembrança”. Outros, desprovidos de qualquer parafernália eletrônica, contentavam-se em seguir os passos do Grupo, tão somente assistindo sua performance e ouvindo as cantigas.

As canções que são entoadas pelos congos ao longo da Festa têm, conforme salienta LUCAS (2002), uma dinâmica bastante peculiar, característica do “universo das tradições orais”. Cânticos antigos vêm sempre à tona, reatualizando, ano a ano, a memória musical do Grupo, enquanto cantigas novas vão sendo incorporadas ao repertório tradicional. Comunidades congadeiras costumam manter um intercâmbio entre si, visitando-se regularmente por ocasião do período festivo de seus respectivos padroeiros ou padroeiras. Nesses momentos, é comum que músicas diferentes daquelas já conhecidas sejam ensinadas e aprendidas de lado a lado. Por outro lado, há que se destacar a capacidade criativa de alguns congos, sempre dispostos a inventar ou adaptar novos cantos, além, é claro, da influência exercida pela musicalidade católica ou de outras filiações religiosas, sobretudo afro-brasileiras. Assim, “o vasto repertório de cantos está (...) sujeito a um grau de mobilidade, (...) num diálogo contínuo entre passado e presente” (LUCAS, 2002: 75).

Durante a Festa, há circunstâncias em que alguns cânticos tradicionais assumem primazia na condução das práticas rituais, sendo, por isso, utilizados todos os anos. Por outro lado, em situações mais livres, é comum sucederem-se cantigas novas e antigas, de acordo com a conveniência do momento ou preferência dos “Reis-do-Meio”. Dessa forma, a música assume, conforme enfatiza LUCAS (2002: 71), “um papel singular no processo de construção e sacralização do ambiente para a realização adequada dos rituais”, compondo o que a autora chama de “paisagem sonora”.

Essa “paisagem sonora”, tão intrinsecamente ligada à Festa de Nossa Senhora do Rosário, é concebida, em grande parte, graças aos tambores e passos do Congado, que, deslocando-se pela cidade e entoando suas canções, acaba delineando a própria trajetória da Festa. É assim que, transpondo a praça central, o Congado alcança a porta da igreja matriz para buscar o estandarte de Nossa Senhora do Rosário (**Figura 11**). Ali tem início o Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Enquanto avança pelas ruas em direção à igreja (e já às portas do templo), os congos vão cantando:

Vou buscar bandeira
Eu também vou
De Nossa Senhora
Eu também vou

Pega a bandeira, lê, lê, lê
De Nossa Senhora, lê, lê, lê
Outra vez, bandeira, lê, lê, lê
De Nossa Senhora, lê, lê, lê

Cada música é repetida inúmeras vezes, dependendo do arbítrio daqueles que estão a puxar a cantoria, sendo que nem todas seguem o mesmo padrão musical. A esse respeito, LUCAS explica o seguinte: “Os cânticos se desenvolvem na forma solo/coro. Alguns cânticos são simplesmente repetidos pelo coro. Há também aqueles em que o solista improvisa a letra e a melodia e o coro canta um refrão, e há ainda os de tipo pergunta/resposta” (Apud MARTINS, 1997: 128). No caso específico de Brás Pires, como já foi

salientado, quem desempenha o papel de solista são os chamados “Reis-do-Meio”.

Já de posse da bandeira de sua padroeira, o Congado inicia o ciclo de deslocamentos rituais que caracteriza o Reinado (**Figura 12**). Nesse momento, o Congado passa a contracenar com a Banda de Música local. Assim, durante todo o trajeto percorrido pelo Reinado, Congado e Banda de Música se intercalam na execução de suas respectivas canções, havendo, no entanto, uma clara predominância das músicas dos congos. Nesse ínterim, estas continuam aludindo ao estandarte da Santa do Rosário, enfatizando sempre a imponência do símbolo da Padroeira dos congos e a prioridade que seu porte garante àqueles que o conduzem.

Ô! Que santa é essa
Que tá na bandeira
Virgem do Rosário
Nossa padroeira

Lá vai, lá vai, lá vai
Deixa a bandeira passar
É de Nossa Senhora
Deixa a bandeira passar

Vamo levá bandeira
Eu também vou
Pra buscá nossos Rei
Eu também vou

E conforme é dito na última canção, o Congado avança, conduzindo a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, até a casa dos “Reis”, onde deverá prestar homenagens e reverências. O grande público que segue o Congado para acompanhar o cerimonial confirma a importância simbólica que o título de “Rei” garante ao seu portador.

2.4.2. Formação do “Cortejo Real”

Seguindo a tradição do Reinado, os músicos – da Corporação Musical Braspirense e da Congada – seguem, primeiramente, para a casa dos “Reis

Velhos”, ou seja, daqueles que estão entregando a Coroa. Chegando lá, os membros da Congada montam a guarda para que aconteça a saída dos “Reis”. Enquanto dois congos cruzam suas espadas em frente à porta da casa, os demais formam um corredor por onde deve passar a “comitiva real”, composta de reis, príncipes, damas e cavalheiros de honra (**Figura 13**). Enquanto isso, a Banda de Música presta sua homenagem entoando mais uma melodia.

Tão logo essa comitiva se coloque toda na rua, os atores que encenam essa cerimônia buscam, cada qual, ocupar o seu lugar, para dar continuidade ao Reinado. Assim, logo eles partem rumo à casa dos “Reis Novos”, que são aqueles que deverão receber a Coroa. O Congado segue malhando seus instrumentos e enaltecendo os “Reis”, através de suas canções.

Ô! Viva o Rei! Viva!
 Ô! Viva a Rainha! Viva!
 Ô! Viva o Rei! Viva!
 Viva a Senhora do Rosário!

Ô! Senhora, minha rainha
 Como está tão bonitinha!
 Ô! Senhora, minha rainha
 Como está tão bonitinha!
 Tá igual uma pomba rolinha!
 Tá igual uma pomba rolinha!

Já na casa dos “Reis Novos”, o ritual se repete, com o Congado montando guarda, enquanto a Banda toca e a “nobreza” se põe na rua. Nesse momento, há um reposicionamento dos personagens que participam do Reinado e o “Cortejo Real” se completa, alcançando sua forma mais acabada. A título de ilustração, poder-se-ia utilizar o seguinte esquema:

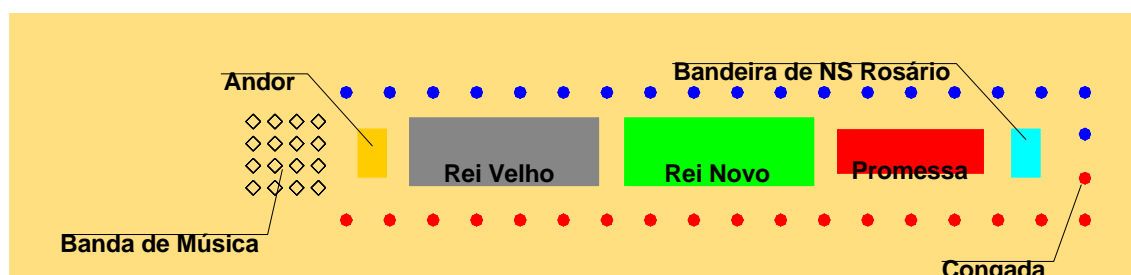


Figura 1: Esquema da organização do “Cortejo” (elaborado a partir de observação *in loco*)

Como pode ser observado, na dianteira do cortejo vai a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Em seguida, ficam os chamados “Reis ou Rainhas de Promessa”. Estes são fiéis que acompanham o cerimonial e participam da “Procissão do Rosário” para saldarem uma promessa anteriormente feita à santa. Para tanto, eles usam uma capa vermelha e são acompanhados de uma pessoa, que porta um guarda-chuva ou sombrinha. No terceiro e no quarto blocos ficam, respectivamente, as comitivas dos “Reis Novos” e dos “Reis Velhos”. Cada uma dessas comitivas é formada por rei e rainha, príncipe e princesa, damas e cavalheiros de honra (que são em número variável). Por fim, segue a Corporação Musical Braspirense, que, como foi dito, divide com o Congado o dever de render homenagens aos “Reis festeiros” e às santas, através da musicalidade. De um lado e de outro, o Congado acompanha esse cortejo, como que a escoltar todos os personagens, enquanto toca seus instrumentos e canta suas canções (**Figura 14**). Embora o andor tenha sido introduzido no esquema anterior, é importante salientar que o mesmo só passa a fazer parte desse cortejo no momento da procissão, que acontece na seqüência do cerimonial. Convém lembrar também que, no sábado, a imagem conduzida no andor é a de Santa Efigênia, enquanto no domingo é a de Nossa Senhora do Rosário.

Formado esse cortejo, todos se deslocam para o salão paroquial, onde acontece a chamada “Mesa do Rosário” (vide no Anexo II o mapa esquemático do itinerário do Reinado).

2.4.3. “Mesa do Rosário”

A “Mesa do Rosário” é um cerimonial particularmente interessante dentro do Reinado, pois nela são proclamadas publicamente as espórtulas que os “Reis festeiros” e os “Reis de Promessa” oferecem à Paróquia.

No salão paroquial, dois tronos são montados num local de destaque, situados num patamar mais elevado do prédio – um reservado aos “Reis Velhos”, outro aos “Reis Novos”. Logo que o cortejo chega, cada “família real” ocupa seus respectivos lugares. Diante desses tronos, é formada uma “Mesa”,

composta por pessoas especialmente designadas pela Paróquia (**Figuras 15 e 16**), que recebe, naquele momento, as doações ofertadas pelos “Reis de Promessa” e pelos “Reis Velhos”. Em seguida, são declarados, em alta voz, os valores ofertados por cada doador. Normalmente, os “Reis Novos” não oferecem nenhum donativo. Uma das pessoas que compõe a “Mesa do Rosário”, explica como acontece esse trabalho:

“Quando eu assumo a presidência da ‘Mesa’, eu declaro aberta a seção. Aí, o secretário promulga e nós começamos a arrecadar. Normalmente, as pessoas gostam de levar num envelope fechado, aí a gente abre e conta. Hoje, tá usando muito o Rei, a Rainha, Príncipe e Princesa... Eles fazem uma arrecadação entre família e já levam o montante, sabe? Outros já preferem definir assim: o Príncipe ofereceu tanto; a Princesa tanto, porque, às vezes, vêm de famílias diferentes, né? Aí, a gente anota. E aí, vem, a seguir, os Reis e Rainhas de Promessa e a gente vai arrecadando. Eu vou anotando tudo, o secretário anota tudo no caderno e na hora de promulgar, ele fala: ‘O Rei...’ Dando continuidade à seção, com a presença dos fiscais, todos conferem ali, o secretário avisa que: ‘O Rei e a Rainha ofereceram tanto’. Primeiro, promulga a oferta dos Reis e Rainhas – Rei e Rainha, Príncipe e Princesa. Aí, a gente dá um tempo, a Banda de Música toca uma música em homenagem, em agradecimento, e aí vêm todos os Reis e Rainhas de Promessa: ‘Fulano deu tanto, Sicrano tanto e tal, tal, tal’. Aí, deu um total de tanto. Aí, a Banda de Música toca mais um pouco em agradecimento e depois o secretário torna a avisar, a participar o total da ‘Mesa’, o total arrecadado nessa ‘Mesa do Rosário’, nessa Festa. Rendeu tanto. E aí, a gente passa para o presidente, que agradece, a Banda de Música toca mais um pouco. Aí, o padre também faz um agradecimento. E ele, normalmente, dá um fim a esse dinheiro” (G.M.V., 50 anos, Presidente da “Mesa do Rosário” – 2003).

O somatório geral arrecadado nos dois dias finais da Festa, através dessas doações, costuma render para a Paróquia uma considerável quantia monetária, tanto que, ao comentar a receita proveniente do período festivo, o padre afirma que, apesar de trazer alguns custos extraordinários, a Festa acaba representando um benefício financeiro para a Igreja.

“Naturalmente, vai entrar alguns gastos, né? Normal, do dia-a-dia de festa, né? Vamos dizer assim, questão de alimentação, de material pra igreja... Mas, a rigor, não aumenta tanta coisa, não. É interessante que para a Igreja, para a Paróquia, a Festa traz é um benefício, né? Assim, no sentido das espórtulas” (Padre J.R.A., 42 anos – 2003).

Como foi destacado anteriormente, as espórtulas oferecidas à Igreja denunciam de forma cabal a discrepância social existente entre os “Reis de Santa Efigênia” e os “Reis do Rosário”. A título de exemplo, enquanto as doações feitas pelos “Reis de Santa Efigênia”, somadas às dos seus príncipes, renderam à Paróquia, no ano de 2004, o montante de cento e cinquenta reais (R\$150,00), a oferta dos “Reis do Rosário” e de seus príncipes chegou à quantia de dois mil e trezentos reais (R\$2.300,00). Se se acrescenta a esses valores os setecentos e quinze reais (R\$715,00) doados pelos “Reis de Promessa”, nos dois dias, verificar-se-á que a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires arrecadou, através da “Mesa do Rosário”, a quantia de três mil cento e sessenta e cinco reais (R\$3.165,00), no ano de 2004.

Ao se referir aos valores ofertados à Igreja, bem como aos demais gastos provenientes da Festa, é comum que os “Reis” – sobretudo, os “Reis do Rosário” – evoquem o princípio da espontaneidade. Dificilmente, algum “Rei” assume que se pautou pelo dispêndio do ano anterior para realizar a sua Festa ou, muito menos, que se sentiu constrangido por qualquer motivo a despende o que despendeu. Nesse sentido, a fala que se segue representa uma exceção.

“É o seguinte: pela base da oferta dos Reis que entregaram, a gente tem uma base. Então, foi feita assim, mais ou menos, uma base. Eu ofereci mais um pouco, porque, pela graça que eu alcancei, eu achei que Nossa Senhora merecia mais coisa. Então, eu ultrapassei um pouquinho do que foi dado nos Reis anteriores” (O.M.V., 76 anos, Rei do Rosário – 2004).

O depoimento, como se nota, deixa patente que o dispêndio dos anos anteriores atua coercitivamente sobre os interessados a assumir o encargo de “Rei festeiro”, coagindo-os a realizar uma Festa e a oferecer espórtulas que coadunem com a grandeza do título. Ao que tudo indica, esse poder coercitivo provém da coletividade, que espera de um “Rei do Rosário”, antes de tudo, a liberalidade. Assim, quando se candidata a “Rei do Rosário”, o indivíduo *sabe* das expensas que terá que assumir.

Em suas reflexões sobre a constituição do fato social, DURKHEIM (1984) argumenta que os fenômenos que marcam a dinâmica social são definidos a partir de um poder impositivo e coercitivo emanado da coletividade

e que extravasa as fronteiras do arbítrio individual. Assim, segundo o autor, as maneiras de pensar, agir e sentir próprios de um dado grupo social não advém de aptidões ou desejos pessoais, mas de uma realidade exterior que se sobrepõem a eles, ao mesmo tempo que os molda. Ao nascer, o indivíduo encontra todo um conjunto de costumes, tradições, crenças e instituições já formados e que independem de sua vontade particular para continuar existindo. “Existindo antes dele, é porque existem fora dele” (DURKHEIM, 1984: 2). Para o autor, é dentro desse emaranhado social que o indivíduo se forma, se molda, determinado pelo meio.

“Não há dúvida de que o indivíduo desempenha um papel na gênese destes fatos. Mas, para que exista o fato social, é preciso que pelo menos vários indivíduos tenham misturado suas ações, e que desta combinação se tenha desprendido um produto novo. E como esta síntese tem lugar fora de cada um de nós (uma vez que para ela concorre uma pluralidade de consciências), seu efeito é necessariamente fixar, instituir certas maneiras de agir e certos julgamentos que existem fora de nós e que não dependem de cada vontade particular tomada à parte” (DURKHEIM, 1984: XXXI-XXXII).

Nos moldes definidos por DURKHEIM (1984), as coerções sociais se impõem através das convenções sociais. Assim sendo, nem sempre essas coerções transparecem de forma explícita ou virulenta e, freqüentemente, nem são reconhecidas como tal, pois é comum que os indivíduos aceitem as convenções como sendo normais e até mesmo concordem com elas. Mas, nem por isso, elas perdem o seu caráter impositivo. Isso fica particularmente evidente quando se tenta opor resistência a elas. Se o aparato legal demonstra com primor o poder coercitivo que a instituição “Estado” impõe sobre o indivíduo, os constrangimentos sociais originados quando alguma regra moral ou costume é violado não deixam de ser um bom exemplo da primazia do coletivo sobre o individual.

Nesse sentido, é importante ressaltar que a cerimônia da “Mesa do Rosário” (assim como todo o Reinado) é acompanhada por grande número de pessoas. Assim, quando são proclamados os valores doados pelos “Reis festeiros”, a comunidade está presente, acompanhando atentamente todo o evento e, de certa forma, exercendo uma pressão sobre os doadores, à medida

que existe uma expectativa predominante de que as espórtulas sejam expressivas. Embora declarem quase sempre que as ofertas são espontâneas e que as benesses alcançadas por intermédio de Nossa Senhora do Rosário são suficiente para justificá-las, os “Reis” parecem estar cientes de que não corresponder àquelas expectativas pode significar uma grande perda de prestígio diante da sua comunidade e, nesse sentido, buscam sempre fazer igual ou melhor do que o “Rei” anterior.

Terminada a cerimônia da “Mesa do Rosário”, o cortejo se forma novamente em frente à igreja matriz para se iniciar a “Procissão do Rosário”. Nesse momento, o andor com a imagem da santa (no sábado, Santa Efigênia; no domingo, Nossa Senhora do Rosário) é conduzido para a rua (**Figura 17**), passando também a fazer parte do cortejo, atrás das “comitivas reais”. De um lado e de outro, estende-se a fila de fiéis que dão corpo à procissão propriamente dita (**Figura 18 e 19**).

2.4.4. “Procissão do Rosário”

Segundo GRIMES (1981:51), “qualquer gesto humano pode ser ritualizado; portanto, a importância que se dá a um gesto sobre outro nos diz algo vital acerca do povo que o realiza” [tradução nossa] ¹². Ao se observar os atos que compõem uma procissão, pode-se perceber que os mesmos não são substancialmente diferentes de outros que marcam o cotidiano das pessoas, no entanto, naquele contexto, essas mesmas atividades ganham um significado especial. “As atividades típicas que se desenvolvem nas procissões são caminhar, transportar, mostrar, ver, rezar, cantar e ser visto. Numa procissão, essas ações humanas ordinárias ganham extraordinária significação simbólica”. (GRIMES, 1981: 51) [tradução nossa] ¹³. Dessa forma, o estudo desse ritual permite entender alguns dos valores simbólicos inerentes a um

¹² No original: “Cualquier gesto humano puede ritualizarse; por tanto, la importancia que se da a un gesto sobre otro nos dice algo vital acerca del pueblo que lo realiza”.

¹³ No original: “Las actividades típicas que se desarrollan en las procesiones son caminar, transportar, mostrar, ver, rezar, cantar y ser visto. En una procesión, estas acciones humanas ordinarias cobran extraordinaria significación simbólica”.

grupo social. É com esse intuito que se analisará agora a “Procissão do Rosário” (vide no Anexo III o mapa esquemático do itinerário da Procissão).

Sendo uma das cerimônias mais concorridas do período festivo, a “Procissão do Rosário” permite desvendar alguns dos significados implícitos no ritual que marca o Reinado. Através da “Procissão”, pode-se perceber a coexistência de, pelo menos, três situações, quais sejam: a “neutralização” dos conflitos sociais, o “reforço” da ordem social e a “inversão de *status*”.

Ao discutir o sentido simbólico da procissão, DA MATTA (1990) afirma que essa forma de deslocamento ritual promove uma “neutralização” dos conflitos sociais, à medida que reúne fiéis de todas as classes sob o objetivo comum de prestar reverência e louvor a um santo (ou santa). De fato, durante a procissão, as tensões e conflitos próprios do convívio cotidiano ficam suspensos e os fiéis caminham lado a lado em sua trajetória de oração e penitência, unidos sob a égide da imagem que é carregada sublimemente sobre o andor.

“A procissão, deste modo, reforça a idéia de que a Festa é um evento não exclusivo de estratos sociais ou segmentos étnicos, mas, de dimensões mais amplas – ou seja, uma tradição fundamental ao fortalecimento dos laços de solidariedade, à coesão social e construção da identidade municipal” (SILVA, 1999: 126).

Por outro lado, vale ressaltar que a “Procissão do Rosário” traz uma série de personagens rituais, que dão uma dinâmica especial àquela cerimônia. Assim, além dos muitos fiéis que, indistintamente, a acompanham, a “Procissão” conta ainda com a participação de um grupo de pessoas que exercem um papel diferenciado dentro daquele contexto, como os integrantes do “Cortejo Real” e os dançadores do Congado. E justamente por exercerem um papel diferenciado, esses personagens apontam possibilidades interpretativas também diversas daquela sugerida aos demais participantes do evento. Ao se referir às cerimônias públicas promovidas pela Igreja, PAIVA (2001: 89) afirma que

“os gestos e lugares ocupados por cada indivíduo ou grupo numa dada ‘encenação’ pública assumem importante significação político-social, pois

correspondem não só ao modo como cada um se auto-representa, mas à imagem que pretende dar de si e ao reconhecimento que pretende obter da parte de todos os outros que nela estão envolvidos ou que a observam”.

Como foi apontado anteriormente, os “Reis do Rosário” assumem, no contexto da Festa, o papel de maior destaque, sendo os principais homenageados, seja pela Igreja, seja pelos dançadores da Congada. Como eles precisam arcar com uma série de gastos provenientes do evento, normalmente eles são integrantes das elites locais. Nesse sentido, criou-se em torno da figura do “Rei do Rosário” a idéia de que esse é um papel inerente às classes mais abastadas da população. Dessa forma, quando põe em evidência diante de toda a população local as pessoas que figuram como “Reis do Rosário”, a “Procissão” está contribuindo para “reforçar a ordem social” vigente, à medida que celebra simbolicamente as distinções que vigoram, de fato, no cotidiano.

No que se refere à possibilidade de uma “inversão de *status*”, engendrada a partir da “Procissão do Rosário”, pode-se destacar a participação do Congado, conforme observou SILVA (1999: 126):

“O que destaco é o fato dos *Ternos* participarem da procissão com os Dançantes, fazendo evoluções, tocando tambores e entoando cânticos próprios do Congado. Quero dizer com isso que (...) a comunidade congadeira também ganha destaque e a sua particularidade de visão de mundo é posta em evidência. Neste momento ritual, olhando os *Ternos* que vêm lá fazendo suas evoluções, com batuques e cantoria, cortejando a Santa, vemos um contingente significativo de pessoas negras e pobres que se sentem, naquele instante, importantes e orgulhosas de si mesmas, e com a auto-estima elevada pelo *status* adquirido”.

Como se nota, uma mesma cerimônia pode abrir diversas possibilidades de interpretação. No caso da “Procissão do Rosário”, à medida que se aproxima o olhar de cada um dos personagens que compõem aquela cena, significados simbólicos diversos podem ser percebidos. Ao se considerar os fiéis que tão somente acompanham a “Procissão”, pode-se perceber uma tendência à neutralização dos conflitos sociais; quando se considera o “Cortejo Real”, a ênfase recai sobre o reforço da ordem social; e quando o Congado é colocado em foco, nota-se uma tendência à inversão de *status*.

2.4.5. Coroação e troca de Coroas

Partindo da igreja matriz, a “Procissão do Rosário” cumpre o seu trajeto circular, atravessando as ruas centrais da cidade e logo retorna ao seu ponto de origem. Ao adentrar novamente o templo católico, os “Reis do Rosário” são aplaudidos efusivamente pelas centenas de pessoas que lotam a igreja e que aguardam pelo momento máximo do cerimonial do Reinado, a coroação da imagem de Nossa Senhora do Rosário pelos “Reis festeiros” (**Figura 20**).

O rito de coroação da Santa transcorre num clima de emoção. Diante de uma comunidade católica em júbilo, os “Reis” baixam a coroa sobre a cabeça da imagem, certamente concretizando o desejo de muitos dos fiéis que ali se encontram. É aí que transparece de forma veemente o valor simbólico de todo o ritual.

Findado esse ato, os “Reis” são aplaudidos calorosamente, enquanto a Corporação Musical faz ressoar mais uma canção em homenagem à Padroeira coroada e aos “monarcas” que, nesse momento, já estão prestes a entregar suas “Coroas”.

Com essa ovação, a cerimônia caminha para seu fim, quando é feita a “transposição das Coroas” (**Figura 21**). Diante do altar da igreja matriz, os clérigos presentes tomam as “insígnias reais” aos “Reis Velhos” e entregam coroa, manto e cetro aos “Reis Novos”, anunciando o início de mais uma dinastia temporária e a continuidade da tradição.

Já tomada pela nostalgia que marca as despedidas, a comunidade assiste o fim de mais uma Festa de Nossa Senhora do Rosário em Brás Pires. Em seguida, as duas “famílias reais” são acompanhadas até suas respectivas residências pelo Congado e pela Banda de Música, que, dessa forma, se mostram zelosos até o fim com seus deveres rituais.

As discussões encampadas nesse capítulo buscaram apresentar os elementos e personagens que constituem a Festa de Nossa Senhora do Rosário, tal qual ela acontece hoje na cidade de Brás Pires/MG. Nesse ínterim, buscou-se enfatizar os papéis dos agentes da Igreja, dos agentes da Festa e do Congado, destacando, especialmente, a relação existente entre eles. Sabe-se, entretanto, que a tradição da Festa do Rosário é muito antiga no Brasil,

datando ainda do período colonial, época em que manteve um forte vínculo com a cultura africana, o que explica, entre outras coisas, a própria participação da Congada. Assim, quando se estuda as festas de congos atuais, essa matriz original não pode ser desconsiderada, conforme salienta BRANDÃO (1987: 203):

“Cortejos, autos e danças classificadas genericamente como congos, congados ou congadas são a forma atual de um processo de mudança e variação de uma grande cerimônia anterior, hoje desaparecida. Por outro lado, as congadas podem ser tratadas como uma forma ainda hoje complexa de modalidades de culto coletivo de negros aos seus santos padroeiros, com a presença de algumas características étnicas”.

Como o intuito de se resgatar algo acerca dessa “grande cerimônia anterior” anunciada por BRANDÃO (1987), o capítulo seguinte tratará da questão da origem da congada.



Figura 2: Congado em frente à Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário – 2003 (Arquivo do autor).

Figura 3: Entrada de representantes de comunidades paroquiais para o início da missa de abertura da Novena de Nossa Senhora do Rosário. No centro, imagem de Nossa Senhora do Rosário Peregrina e, nas laterais, imagens dos padroeiros das comunidades homenageadas no dia. Ao fundo, as respectivas comunidades entrando em corpo – 2004 (Arquivo do autor).



Figura 4: Fiéis levantando o mastro de Santa Efigênia no primeiro dia do período festivo – 2004 (Arquivo do autor).



Figura 5: Congado se deslocando para a Igreja Matriz para participar da celebração da Missa em Ação de Graças – 2003 (Arquivo do autor).

Figura 6: Café da manhã oferecido pelo “Rei do Rosário” ao Congado – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 7: Congado dançando em frente à casa dos “Reis de Santa Efigênia” no horário de almoço – 2004 (Arquivo do autor).



Figura 8: Entrada da Missa em Ação de Graças ao Congado. No primeiro plano, segurando as velas, estão os membros da agremiação “Amigos da Congada”; enquanto, ao fundo, os integrantes do Congado estão adentrando o prédio da igreja – 2004 (Arquivo do autor).

Figura 9: Congos levando a bíblia no momento da leitura do evangelho, durante a missa em ação de graças ao Congado – 2004 (Arquivo do autor).



Figura 10: Congado dançando e cantando no interior da igreja ao fim da missa em ação de graças – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 11: Congado saindo da Igreja com a bandeira de Nossa Senhora do Rosário para “buscar” os Reis festeiros – 2003 (Arquivo do autor).

Figura 12: Congado “indo buscar” os “Reis de Santa Efigênia” para o Reinado. Ao fundo, a Corporação Musical Braspirense – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 13: Congado montando a guarda em frente à casa dos “Reis do Rosário” – 2004 (Arquivo do autor).



Figura 14: Cortejo real: No primeiro plano, a bandeira de Nossa Senhora do Rosário; em seguida, com capa vermelha, os “Reis de Promessa”; por último, a comitiva dos “Reis Novos”. Ao lado, o Congado acompanhando o cortejo – 2004 (Arquivo do autor).

Figura 15: Mesa do Rosário: No primeiro plano, os componentes da Mesa; ao fundo, os “Reis de Santa Efigência” – Velhos e Novos – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 16: Mesa do Rosário. Vista panorâmica – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 17: Andor de Nossa Senhora do Rosário sendo conduzido para a procissão festiva – 2003 (Arquivo do autor).

Figura 18: Procissão do Rosário – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 19: Procissão do Rosário – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 20: Coroação da imagem de Nossa Senhora do Rosário feita pelos “Reis do Rosário” – 2004 (Arquivo do autor).

Figura 21: Troca de coroas dos “Reis do Rosário” – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 22: Congos – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 23: Congo – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 24: Congo manifestando oposição ao uso de álcool por meio de dizeres em sua capa: “O álcool pode apagar um sorriso. Evite o 1º gole” – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 25: Congo – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 26: Presença feminina na Congada – 2003 (Arquivo do autor).

Figura 27: Congos – 2003 (Arquivo do autor).



Figura 28: Crianças no Congado – 2003 (Arquivo do autor).

3. ORIGENS DA CONGADA: CONTROVÉRSIAS E CONVERGÊNCIAS

Diversos autores, ao longo do século XX, empenharam-se na tarefa de encontrar alguma explicação para a origem das festas de coroação de rei do Congo. Várias foram as interpretações propostas nesse esforço, ora convergindo para uma mesma direção, ora destoando radicalmente umas das outras. Sem ter a pretensão de esgotar o assunto (o que, de qualquer forma, parece impossível), este breve capítulo tenciona apontar alguns caminhos trilhados por pesquisadores de diversas áreas, evidenciando que o longo e infindo debate sugere sempre resultados parciais e possibilidades latentes.

3.1. O trabalho pioneiro dos folcloristas

A partir do século XVIII, como consequência do processo de consolidação da unidade política de diversos países europeus, a questão da identidade nacional esteve em voga nos debates teóricos daquele continente. Nesse sentido, os intelectuais buscavam identificar elementos e práticas culturais próprias de suas regiões, visando afirmar a originalidade de seu povo. Seguindo essa tendência, em fins do século XIX e início do XX, intelectuais de países periféricos, como o Brasil, que acabavam de romper politicamente com as antigas metrópoles coloniais, passaram também a se deter sobre tais

questões. Contudo, diferentemente das nações européias, que buscavam em sua ancestralidade cultural aspectos que pudessem definir a autenticidade de seus povos, no Brasil, em função das especificidades de seu povoamento, a identidade nacional foi pensada freqüentemente a partir da influência exercida pelos três grupos étnicos formadores: o europeu, o índio e o africano. É nesse contexto que têm início as discussões sobre o folclore, pensado originalmente como um ramo de estudo capaz de recolher certas “antigüidades populares” que armazenavam o cerne da “alma nacional” (REILY, 1990).

Logo no início de um artigo publicado em 1935, Mário de Andrade, um dos expoentes do movimento modernista brasileiro, deixa patente sua inquietação referente à definição da identidade nacional, buscando apresentar elementos que marquem uma originalidade brasileira, formada a partir da matriz multi-étnica.

“Uma das manifestações mais características, e se pode dizer mesmo que originais, da música popular brasileira são as nossas dansas-dramaticas. Nisso o povo brasileiro evoluciona enormemente sobre as raças que nos originaram. (...) sempre é comovente verificar que apenas êsses tres fundos etnicos são os que o nosso povo celebra secularmente em suas dansas-dramaticas” (ANDRADE, 1935: 36).

A contribuição de Mário de Andrade para os estudos sobre o folclore brasileiro foi bastante ampla, seja pelos trabalhos que realizou, sobretudo no que se refere às danças dramáticas brasileiras, seja pela influência que exerceu sobre uma ampla gama de folcloristas posteriores. Dentre as diversas configurações de danças dramáticas citadas e estudadas por ele, uma que merece especial destaque é o bailado dos Congos. Recorrendo sempre aos escritos de jesuítas e viajantes, o autor busca identificar a origem dessa forma de manifestação popular.

“O jesuíta Antônio Pires dá notícia de que em 1552 os negros africanos de Pernambuco estavam reunidos numa confraria do Rosario, e se praticava na terra procissões exclusivamente compostas de homens-de-côr. Não se refere ainda a reis negros aqui, mas a indicação é muito sintomatica. A eleição de reis negros titulares, a coroação deles, e as festas que provinham disso, *Congos*, *Congadas*, sempre até hoje se ligaram intimamente á festa, e mesmo á confraria do Rosario. Inda mais: as

procissões católicas eram cortejos que lembravam ao negro os seus cortejos reais da África. Nada mais natural do que a identificação” (ANDRADE, 1935: 37).

Recusando terminantemente a possibilidade das Congadas serem manifestações inspiradas na cultura europeia, ANDRADE (1935) enfatiza que as mesmas derivam do costume africano de se celebrar o coroamento dos reis emergentes. Dessa forma, as Congadas seriam antes uma manifestação cultural espontaneamente criada pelos negros escravizados do que uma imposição do colonizador europeu. Para o autor, o costume de se nomear reis de fachada foi muito difundido entre os negros, tendo se iniciado na própria África, quando o colonizador europeu passou a exercer o poder de fato, em detrimento dos potentados nativos, que tiveram sua ação restringida a funções, cada vez mais, simbólicas.

Contudo, ainda segundo ANDRADE (1935), a prática, comum entre os negros, de se eleger seus reis foi não só aceita, mas até mesmo estimulada pelo colonizador. Num momento em que os cativos superavam numericamente os brancos e que, por isso mesmo, representavam uma constante ameaça de revolta, reconhecer suas lideranças naturais e manter com elas relações de cordialidade poderia contribuir para camuflar a situação de exploração a que os escravos estavam submetidos. ANDRADE (1935) sustenta que esses reinados tinham como função social, propriamente, a legitimação desse sistema. Atuando, muitas vezes, como intermediários entre o senhor e a escravaria, os reis negros conduziam seus súditos segundo os desígnios do colonizador. “E os escravos obedeciam ou imaginavam obedecer aos seus reis congolezes que os mandavam trabalhar. Para os reizinhos brancos. Os reis de fumaça funcionavam utilitariamente pros brancos” (ANDRADE, 1935: 38).

Considerando o prestígio que os reis negros desfrutavam entre seus pares escravos, é plausível pensar que um relacionamento cordial com essas lideranças poderia ser extremamente proveitoso para o senhor. Endossando tal opinião, CASCUDO (1972: 280) destaca que “as autoridades prestigiavam a solenidade para quietação e disciplina da escravaria, que se rejubilava vendo o seu rei *coroad*”.

Segundo ANDRADE (1935), a duração dessas monarquias variou muito, de acordo como os lugares e épocas, havendo reinados temporários e vitalícios. Para o autor, a prática, bastante difundida, de eleição anual não decorre da tradição africana, mas advém das comodidades que o calendário católico proporcionava, visto que durante os períodos festivos, os cativos, comumente, tinham maior folga. Assim, essas ocasiões se prestavam bem para a realização dos “bailados de eleição do rei novo”. Outro aspecto enfatizado por ANDRADE (1935) refere-se à estrutura que orienta o ritual.

“O bailado varia bastante de região pra região, embora permaneçam em todas as variantes os elementos mais essenciais. Esses elementos dividem o bailado em duas partes bem distintas. A primeira é o cortejo real, com que o rancho dos bailarinos percorre as ruas acompanhando o rei, ou quando parado diante das igrejas ou das casas de pessoas importantes, dança com a assistência do rei, para o rei ver... É a parte mais livre, mais movel em que estão as canções de marcha, as louvações religiosas-fetichistas, catolicas ou não, as dansas referentes a costumes e trabalhos tribais, e as coreografias puras. (...) O segundo elemento essencial dos *Congos* é a representação duma embaixada, de paz ou guerra, geralmente de guerra. Essa é a parte propriamente dramatica, com peças fixas, de seriação pré-determinada e logica” (ANDRADE, 1935: 41).

Para ANDRADE (1935), a representação da embaixada permite identificar uma série de elementos míticos relacionados à tradição de algumas tribos africanas. Por outro lado, o autor enfatiza que a mesma está calcada em fatos históricos, referentes ao passado africano, pois o costume de enviar embaixadas a reinos aliados ou rivais teria sido bastante difundido naquele continente. Visando legitimar essa teoria, ANDRADE (1935) busca resgatar a história de alguns personagens bastante presentes nas representações que acontecem pelo Brasil afora, como o rei do Congo, o príncipe Suená (seu filho) e, principalmente, a rainha Ginga. Para o autor, esses fatos são evidências de que o bailado dos Congos nasceu a partir da iniciativa dos negros que migraram para a América. Apesar disso, ANDRADE (1935) não deixa de acentuar o caráter ‘afro-brasileiro’ da manifestação, sobretudo no que se refere à musicalidade, e, uma vez mais, apontar uma pretensa identidade nacional.

“Sob o ponto-de-vista musical, cumpre notar que os *Congos* não apresentam nada de particularmente negro-africano. Si etnograficamente o bailado tem uma importancia extraordinaria pelo que comporta de tradições e história politica africana, conservadas aqui: musicalmente os *Congos* já são bem mais afro-americanos, e particularmente afrobrasileiros” (ANDRADE, 1935: 42).

Divergindo da opinião de ANDRADE (1935), no que se refere à origem da Congada, ARAÚJO (1977) afirma que essa manifestação, assim como vários outros tipos de bailado popular, foi uma criação dos missionários jesuítas, utilizado estrategicamente para catequizar os negros que aportaram na América. Valendo-se de alguns elementos da cultura africana, os clérigos pretendiam tornar os preceitos católicos mais atrativos ao escravo e, a partir daí, levá-lo a aceitar a fé romana. “Então a congada não é folclórica. Foram os eruditos que a escreveram. Tornou-se folclórica graças à aceitação, adoção e uso” (ARAÚJO, 1977: 42).

Para o autor, a larga difusão da Congada pelo interior do Brasil e a uniformidade dessa manifestação nas diversas regiões devem ser tomadas como um indício de que a mesma era orientada pelos religiosos jesuítas. Considerando que os escravos provinham de diversos pontos da África, com tradições bastante diferentes entre si, como poderiam eles fundar uma forma de expressão cultural tão coesa e espalhá-la por tão longa extensão territorial? De acordo com ARAÚJO (1977), somente uma instituição sólida, como a Igreja Católica, que possui uma diretriz unificada, seria capaz de promover tal expansão.

O que o autor não levou em consideração é que, a despeito da expulsão dos jesuítas do Reino português, articulada pelo marquês de Pombal, em 1759, as solenidades de coroação de Rei do Congo e as festas ocasionadas em tais ocasiões continuaram acontecendo na Colônia e talvez tenha sido justamente naquele período que elas alcançaram seu maior esplendor. Além disso, é discutível o posicionamento do autor ao desconsiderar a presença legítima da tradição africana nas Congadas, assim como ao sugerir que elas comportam uma unicidade ritual pelo interior do Brasil. Embora haja elementos comuns entre os diversos grupos de Congada brasileiros, os relatos feitos acerca de muitos desses grupos apontam uma multiplicidade de formas de manifestação, forjadas a partir de contextos regionais específicos.

Outra divergência presente no trabalho de ARAÚJO (1977), refere-se à inspiração dos autos representados com a Embaixada. Para ele, a mesma “é uma reminiscência da Canção de Rolando”.

“O terno da Congada para representação da Embaixada divide-se em dois grupos distintos: os Cristãos, chefiados na referta, no auto pelo imperador Carlos Magno ‘que era o primeiro rei cristão’ – o ‘nosso Rei de Congo’ como dizem os congueiros, e os adversários, os Mouros, comandados por Ferrabrás, acompanhados dos ‘seus turcos’ onde se distingue pela capa vermelha e bizarra o embaixador” (ARAÚJO, 1977: 44).

Segundo o autor, tal refrega termina com a vitória de Carlos Magno (e, naturalmente, do cristianismo) e com o batismo dos mouros. A presença mourisca nos autos da congada é, para FERNANDES (1972), resultado da influência cultural portuguesa, seja através da transmissão da tradição oral, seja através da catequese, mas que mesclou-se à tradição africana, já existente. “A hipótese mais defensável seria, sem dúvida, de que houve concomitância na transmissão dos símbolos e valores, fundindo o negro traços adquiridos às sobrevivências históricas” (FERNANDES, 1972: 242).

SOUZA (2002) destaca, assim como ARAÚJO (1977), que vários outros folcloristas registraram passagens onde as apresentações da Congada aparecem associadas às lutas entre mouros e cristãos ou a episódios dramáticos dos ‘Doze Pares de França’, confrontos comuns em solenidades promovidas pelas autoridades coloniais, como as entradas reais ou em datas especiais, mas que não apareciam nos relatos dos viajantes do século XIX, referentes às festas de negros. Nestes, o confronto se dava sempre entre os exércitos do rei do Congo e os partidários de algum rei estrangeiro. “A posterior inclusão de lutas entre mouros e cristãos nas congadas indica um aprofundamento da influência lusitana na festa dos negros, assim como a transferência de antigas tradições coloniais, banidas dos estratos dominantes da sociedade, para as classes populares” (SOUZA, 2002: 299).

Aproximando-se um pouco da posição defendida por ARAÚJO (1977), com relação à difusão das festas de coroação de reis do Congo, mas relativizando a ação do europeu e, sobretudo, do missionário, CARNEIRO (1965) afirma que é provável que as mesmas tenham sido instituídas pelo

próprio colonizador, mas que, se tal não ocorreu, pelo menos foi um costume aceito e incentivado, pois o reconhecimento de realezas de fachada permitia estabelecer formas dissimuladas de controle social sobre a escravaria. Segundo o autor, os reis eram, geralmente, homens idosos, “benquistos pelos senhores devido à sua subserviência”, e “desempenhavam (...) a função pública de induzir ao trabalho os escravos e os negros em geral e de contê-los quando, esgotada a sua capacidade de paciência, se revoltavam contra os senhores” (CARNEIRO, 1965: 38-39).

Embora o costume de se coroar solenemente seus soberanos (ainda que seguindo moldes europeus) fosse amplamente difundido na África, CARNEIRO (1965) enfatiza que, na América, teria sido extremamente conveniente ao português permitir que ele continuasse acontecendo, ou mesmo promovê-lo, dado o benefício que o colonizador poderia extrair disso.

Interpretação diversa para a origem da congada é proposta por BARBOSA (1965). Segundo esse autor, as festas da congada surgiram originalmente em Vila Rica, na primeira metade do século XVIII – época em que foram criadas as primeiras irmandades de negros de Minas. Para ele, a origem da Congada está associada à lenda de Chico-Rei. Segundo a lenda, o escravo, batizado Francisco, teria sido rei de uma nação africana, quando fora aprisionado, juntamente com um grupo de familiares e súditos. Sua mulher e seus filhos morreram em consequência das inclemências da travessia do Atlântico, com exceção de um. Na América, Chico conseguiu angariar fundos, trabalhando nos momentos de folga dos labores servis, para alforriar seu filho. “E trabalhando com afinco os dois, foram libertando os outros e, assim, sucessivamente, se foram alforriando os demais súditos da sua nação. Constituiu novamente sua côrte, ficando êle apelidado Chico-Rei” (BARBOSA, 1965: 6). Assim, unidos por laços de solidariedade, esses negros puderam, de certa forma, recriar sua nação. Nela foram instituídas as Irmandades do Rosário e de Santa Efigênia e construída sua igreja, no Alto da Cruz, onde passaram a ser realizadas as solenidades dos Reisados, logo difundidas por todo o Brasil.

Embora autores como SOUZA (2002) aceitem que Chico-Rei possa, de fato, ter existido e que a lenda associada a ele possa ter grande fundo de verdade, uma vez que lideranças negras, em torno das quais se congregavam

grandes grupos humanos, fosse costume amplamente difundido entre os africanos na América colonial, pensar que as festas dos Reisados e Congadas, difundidas por todo o Brasil, tenham tido uma origem comum, localizável no tempo e no espaço, é um tanto precipitado, pois estas moldaram-se em função de contextos históricos específicos, o que fica evidenciado pela diversidade das formas de manifestação que ocorrem pelo interior do país. Além disso, estudos mais recentes demonstram que as primeiras festas dessa natureza aconteceram ainda no início do século XVII, como atesta SOUZA (2002), e não no século XVIII, como defendeu BARBOSA (1965). Salvo tais considerações, sabe-se que a lenda de Chico-Rei ainda hoje é evocada por muitos grupos de Congada para justificar e legitimar sua existência, atualizando, dessa forma, a crença em um mito fundador. Exemplo disso pode ser percebido no depoimento de um membro do “Grupo de Congada Rosário da Aliança de Brás Pires/MG”:

“Por que que existe? Justamente fundado pelo Chico-Rei, pela festa que ele fundô pra Nossa Senhora. Aonde? Eu num sei onde é a residência dele... Quer dizer que eles resolveram fazer um grupe. Lá que surgiu a idéia de fazê a Festa de Nossa Senhora do Rosário, mas precisava de ter um Rei. Chico-Rei foi que inventô aquele grupe – que toda vez que tinha festa, tinha aquele grupe, né? –, então, aí surgiu isso na idéia dele, ou dele ou dos outro, que precisava ter um rei, aí a festa ficava mais importante e mais mió, pela Nossa Senhora: Nossa Senhora do Rosário. (...) Aí que já veio estabelecendo os outros, aquele ano – num sei que ano que foi que ele estabeleceu ser Rei – e veio daí pra cá” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

Contrariando a opinião de certos autores, como Artur Ramos, que defendem que o catolicismo é usado para camuflar práticas religiosas africanas, BARBOSA (1965) afirma que a conversão do escravo ao catolicismo se dava de forma plena e sincera e, dessa forma, qualquer resquício dos cultos ou costumes africanos presentes em suas manifestações dever-se-ia “mais à ignorância religiosa” do que a uma forma de resistência cultural inerente ao cativo. Exemplo dessa conversão, segundo o autor, poderia ser encontrado nos quilombos. “Temos documento de que êsses negros convertidos, quando aquilombados, procuravam criar os filhos na fé cristã. E isso em pleno mato, onde gozavam de completa liberdade de ação” (BARBOSA, 1965: 8). Tal

perspectiva será posteriormente contestada por Roger Bastide, que, retomando as teorias de Artur Ramos, irá defender que a aceitação do cristianismo pelos africanos estava associada à possibilidade, aberta pela ordem colonial, para que os negros se reunissem em confrarias próprias e gozassem de certa autonomia. Contudo, essas concentrações permitiam reviver costumes ancestrais e preservar crenças africanas, usando o cristianismo como um disfarce para tais práticas.

3.2. A contribuição de Roger Bastide

Roger Bastide foi um dos autores que maior influência exerceu no campo dos estudos afro-brasileiros. Sua vasta produção acadêmica, em grande parte focalizando a difusão de religiões africanas no Brasil, resultou num quadro interpretativo, que, ainda hoje, exerce grande influência sobre os estudiosos do assunto.

Segundo BASTIDE (1971), embora oriundos de diversos pontos da África, os negros trazidos para a América no período colonial, de um modo geral, fundavam suas crenças nas relações com a família, com o clã ou com a natureza, sempre remetendo a ancestrais que atuavam como intermediários entre os homens e a divindade. A imersão no Novo Mundo corrompeu a organização social, calcada nas relações familiares e tribais, uma vez que separava, inescrupulosamente, os africanos, unidos por laços afetivos ou sangüíneos. Com isso, um dos aportes das religiões africanas parecia estar violado. Por outro lado, o escravo ainda sofreria a pressão cultural do colonizador, branco e católico.

“Isso faz com que as superestruturas, as representações religiosas como os símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes se achem subordinados a uma dupla influência: uma no mesmo nível, a das representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais europeus, dos valores portugueses e, a outra, em nível diferente, a das modificações morfológicas das estruturas, organizadas ou não” (BASTIDE, 1971: 32).

Diante da impossibilidade de recriar sua antiga organização tribal, o que facilitaria a preservação de seu culto tradicional, o africano acabou por elaborar formas originais de manifestações religiosas, através da adequação de fragmentos de sua cultura antiga às estruturas que lhe eram impostas (BASTIDE, 1971). A tradição africana acabava se renovando constantemente com a chegada de novos cativos. Não raro estes eram membros de famílias reais, sacerdotes, médicos-feiticeiros e contribuíam para reforçar as crenças justamente “quando êstes valores tendiam a enfraquecer-se” (BASTIDE, 1971: 69).

Antes de serem trasladados para a América, negros de diversas regiões e etnias eram agrupados conjuntamente nos portos africanos, onde aguardavam a chegada dos navios e a disposição dos negociantes. Essa “mistura” impedia, quando na América, a identificação exata da etnia a que pertencia cada cativo. Daí ser comum identificá-los segundo o porto de origem. Rompidos os laços étnicos que outrora uniam cada negro à sua comunidade original, começava a surgir entre os cativos uma nova forma de solidariedade, estimulada pelo sofrimento comum (BASTIDE, 1971). De acordo com BASTIDE (1971), chegados na América e reagrupados nas unidades de trabalho, esses africanos encontraram na religião um sustentáculo poderoso para que aquela solidariedade pudesse persistir.

Embora aceitando a escravidão do negro como legítima naquele contexto de exploração colonial, a Igreja Católica assumia como uma missão o dever de cristianizar o africano, defendendo a noção de que “se lhe tomava o corpo, dava-lhe em troca uma alma” (BASTIDE, 1971: 77), pois de outra forma, a condenação eterna era tida como inevitável. Dessa forma, a incorporação dos negros em irmandades religiosas é, segundo BASTIDE (1971), parte do projeto católico de conversão do negro escravizado. Embora fundadas nos moldes católicos, o autor defende que, dentro dessas confrarias, os cativos gozavam de certa autonomia e, por isso, podiam reviver costumes religiosos africanos, operando uma forma de sincretismo religioso.

Porém, BASTIDE (1971) afirma que as autoridades eclesiásticas aceitavam somente aqueles costumes que se adequavam à prática do catolicismo. É por isso que o autor chama esse sincretismo de um “sincretismo planejado”. O costume de se eleger ‘reis’ entre os negros, por exemplo, seria

aceito dentro das irmandades porque permitiria o estabelecimento de uma forma de controle social sobre os negros, uma vez que esse 'rei' poderia ser estrategicamente manipulado e exercer o papel de intermediário entre os senhores e os escravos.

Por outro lado, certos princípios cristãos podiam ser reelaborados pelos negros e ganhar novos significados, mais aproximados da tradição africana. "A idéia de que os santos eram intercessores entre o homem e Deus, identificava-se em seu pensamento com a própria idéia de que eram os ancestrais que estavam encarregados de levar seus pedidos a Zumbi ou Zambi, divindades do céu" (BASTIDE, 1971: 88).

Dessa forma, para BASTIDE (1971), o catolicismo, e naturalmente o culto dos santos, deve ter sido imposto ao escravo para atuar como um instrumento de controle social e afirmação da supremacia branca. Contudo, o negro reagiu a essa estratégia dominadora, que pretendia integrá-lo passivamente àquela sociedade, dotando a religião de significado diverso daquele tencionado pelo colonizador. Assim, a religião foi assumindo, cada vez mais, o caráter de aglutinador das populações escravizadas, direcionando reivindicações sociais. Esse papel fica particularmente evidente nas cidades, onde as confrarias religiosas, reunindo, preferencialmente, pessoas do mesmo substrato sócio-étnico, extrapolavam a ação espiritual e atuavam como defensoras dos interesses do grupo.

Nesse aspecto, FERRETTI (1995: 18) manifesta sua concordância. Para ele, "o sincretismo afro-brasileiro foi também um meio de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi um meio de ajudá-lo a viver e de lhe dar forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, de enfrentar os problemas práticos".

Para BASTIDE (1971), o fim do tráfico negreiro e, posteriormente, da escravidão rompeu, de certa forma, os laços que integravam o negro à estrutura social americana e o deixou à mercê das circunstâncias, visto que não houve uma política de integração do ex-escravo. Essa ruptura, segundo o autor, constituía uma ameaça à própria continuidade das religiões africanas, reforçada pela restrição dos contatos com elementos renovadores das crenças. Contudo, o negro reagiu, agarrando-se a seus valores culturais e integrando seus pares, através das crenças religiosas. Vinculadas a uma mitologia que

remetia à África-mãe, tais crenças acabavam reafirmando uma identidade que era própria dos negros americanos. Revelando a natureza de um fato ancestral, voltado para as origens do grupo, aqueles mitos contribuíam para preservar o próprio sentido da existência. Segundo BASTIDE (1971: 333), “o mito aparece como um modelo que deve ser reproduzido”.

Entretanto, apesar do papel significativo representado pelo mito, não se pode pensar que o mesmo mantém-se inalterado ao longo do tempo. Considerando que a sua transmissão se dá, freqüentemente, através da tradição oral é de se esperar que ele sofra constantes mutações; em primeiro lugar, porque a memória humana é falha e, portanto, passível de esquecimentos, sobretudo num campo tão amplo quanto o das mitologias, onde poucos detêm um conhecimento pleno; e em segundo, porque a imaginação humana é fértil, suscetível a toda sorte de reformulações, incorporações e criações.

Por outro lado, ainda conforme BASTIDE (1971: 333), “o mito não é um simples monólogo, um mero ‘precedente’, (...) é a ação oral, intimamente ligada à ação motora”, ou seja, o mito se concretiza através do rito. Contudo, diferentemente do mito, que, por ganhar existência no fecundo imaginário popular, pode se transformar ao sabor das contingências, o rito circunscreve-se num espaço delimitado e precisa respeitar, inclusive, os limites físicos do homem. Assim, sua maleabilidade é infinitamente menor que a do mito. A partir de tais considerações, pode-se depreender que o rito preserva-se de forma muito mais rígida que o mito, havendo, inclusive, situações em que se estabelece uma disparidade entre eles.

“De súbito, percebe-se a fragilidade dessa tradição oral em relação à tradição motriz, visto que o mito não mais subsiste em sua ligação com o ritual, perdeu, passando de boca em boca, de geração em geração, sua primitiva riqueza em detalhes, reduzindo-se à explicação dos gestos” (BASTIDE, 1971: 334).

Voltando-se para o caso específico das tradições africanas, BASTIDE (1971) defende que o esfacelamento de muitos mitos, originalmente ricos em detalhes e vastamente difundidos entre os negros, ocorreu devido “à falta de pontos de referência para ligar as lembranças” (p. 336). Enquanto o tráfico de

escravos para o Brasil foi intenso, a riqueza de alguns mitos foi preservada, uma vez que a chegada constante de novos cativos garantia uma permanente retroalimentação dos conteúdos mitológicos, contudo o fim do tráfico rompeu (ou, pelo menos, reduziu drasticamente) esse canal de comunicação entre África e América e acabou por suprimir, alterar ou mesmo gerar novos mitos.

O caso dos grupos de Congada é particularmente interessante nesse sentido. Ao que tudo indica, as festas de congos têm sua origem vinculada ao processo de colonização da América, justamente quando os africanos escravizados foram trazidos para essas terras. Coagidos a aceitarem a religião do colonizador, os cativos, vez por outra, acabavam mesclando alguns elementos da cultura africana ao catolicismo, o que originou manifestações como o Congado. Relatos de viajantes europeus que estiveram no Brasil no século XIX e também de estudiosos do início do século XX descrevem detalhadamente o cerimonial que marca as solenidades de Coroação de Reis do Congo, o que permite pensar comparativamente as festas daquela época e as de hoje. Naqueles relatos, um componente que aparece com freqüência nas festas de congos é a chamada “Embaixada”. A Embaixada, geralmente, é caracterizada pela simulação de um embate discursivo entre duas facções inimigas – uma representando o Rei do Congo, cristianizado; e outra, um reino rival, pagão. O litígio culmina com um combate aberto, normalmente vencido pelo exército do Rei do Congo, que submete os vencidos à religião católica. Dado o papel de destaque ocupado por esse ritual dentro da solenidade, é de se imaginar que ele fosse de suma importância, pode-se dizer mesmo que central, dentro daquele contexto, uma vez que remetia miticamente a uma África ancestral, a um momento em que a expansão do cristianismo significava a glória dos reis africanos.

Curiosamente, no entanto, a prática de se “fazer Embaixada” vem, nos últimos tempos, sendo suprimida em diversos lugares, como, por exemplo, em Brás Pires. Lá, até a década de 1980, era costume fazer a Embaixada no contexto da Festa de Nossa Senhora do Rosário, porém a morte de alguns anciãos da Congada local, detentores daquele saber, fez sucumbir também aquela tradição. O pesar pela perda de antigos “chefes”, às vezes, manifesta-se no saudosismo pela parte do rito que, com eles, se foi.

“Agora, o mais que usava antigamente era a Embaixada, né? Mas a Embaixada hoje num tem, porque o povo num teve a inteligência de aprender com os mais véio, que morreu” (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

“Sempre faz lá tipo uma Embaixadazinha, mas não representa bem a Embaixada, porque não tem quem saiba responder, porque a Embaixada é longa. E precisava, pra fazer, de você decorar bem, porque a Embaixada nada, nada... Porque a Embaixada mesmo, se for pra fazer ela, é quase umas duas horas pra fazer a Embaixada mesmo” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

“A Embaixada mesmo, a Embaixada mesmo é só o Juca que é capaz de saber fazer uma parte dela e mais o Olívio. Eu, pelo menos, se for pra fazer, nós sabemos dela muito pouco, eu num cheguei a aprender” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

“Eu mesmo sei umas partezinha, mas num tô encontrando um companheiro que ajuda, né? Aí fica difícil” (J.F.S., 65 anos, congo – 2003).

Sendo, ainda hoje, lembrada com saudade e admirada pela sua complexidade e beleza pelos atuais congos, como explicar o fim das Embaixadas? Será que os antigos chefes do Congado braspiense não souberam preparar adequadamente seus discípulos ou será que o próprio costume de se fazer Embaixadas já vinha perdendo em significado, uma vez que os laços que ligam o Congado aos reinos africanos são cada vez mais tênues? Para pensar tal questão, talvez seja conveniente trazer à tona mais uma fala de BASTIDE (1971: 338):

“A memória coletiva só se manifesta quando tôdas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas. As lembranças estão de tal forma colhidas na trama das relações interpessoais, dos grupos constituídos ou das reuniões de pessoas que só sobrevivem na medida em que êsses fenômenos sociológicos atuam em caráter permanente”.

Se se assume com procedente essa assertiva de BASTIDE (1971), é forçoso reconhecer que o costume de se fazer Embaixada vem definhando, nos últimos tempos, como conseqüência da falta de pontos de referências que garantam a sustentação mítica para aquele ritual, ou seja, “as instituições ancestrais *não* foram preservadas”. Já que os vínculos que outrora uniram os

negros do Brasil ao continente africano foram, em grande parte, rompidos, seria, então, o caso de se prognosticar e se esperar o fim das Congadas, uma que os conteúdos originais estão, de certa forma, se perdendo?

Curvar-se complacentemente a essa possibilidade, seria imaginar que as tradições culturais devem permanecer inalteradas ao longo do tempo – situação que, hoje, se assume como absurda. Na verdade, as tradições são resultado da dinâmica social e como tal estão sujeitas a mudanças – maiores ou menores – conforme as contingências históricas se imponham sobre elas. “Transformações sempre ocorrem, mas as coisas mudam quando perdem seu significado ou quando este significado é fragilizado por outros argumentos mais fortes e que dão forma a novas tradições” (COUTO, 2003: 130).

3.3. Da África à América: o tortuoso caminho da Congada

Sem romper terminantemente com os estudos desenvolvidos nas décadas anteriores, pesquisas recentes têm retomado a discussão acerca da origem das festividades de coroação de Rei do Congo, propondo geralmente um aprofundamento no estudo do processo histórico que as constituiu. Marina de Mello e Souza, em sua tese de doutoramento, publicada posteriormente pela Editora UFMG, sob o título *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*, discute o contexto no qual tais solenidades surgiram, “privilegiando a perspectiva do encontro de culturas diferentes, que, em dado contexto de dominação social, produziu manifestações culturais mestiças” (SOUZA, 2002: 20). Para a autora, a origem dessas manifestações culturais está diretamente associada à formação de uma nova identidade negra, moldada como consequência do processo de colonização da América. Assim, partindo da análise do contato dos europeus com a África, SOUZA (2002) busca demonstrar como tal relação forjou o costume, tão difundido no Brasil, de se eleger reis negros.

Segundo a autora, o projeto expansionista português pretendia, através da conquista dos mares, apropriar-se de novas terras e criar rotas comerciais que pudessem promover a canalização de recursos para o Reino. Ainda no

século XV, Portugal estabeleceu os primeiros contatos com o continente africano, dando início à formação de um imenso império colonial, que se espalhou por grande parte do mundo. A esse ideal mercantil sempre esteve associada a difusão da fé cristã. Nas expedições de além-mar, geralmente eram enviados padres, no intuito de ensinar os princípios do cristianismo às populações nativas e, de certa forma, expandir a cultura europeia para as regiões conquistadas. Esse projeto missionário, encabeçado pelos próprios reis portugueses, por um lado, garantia a ampliação do rebanho de fiéis da Igreja Católica, mas, por outro, tinha por objetivo facilitar o relacionamento e o diálogo entre colonizador e colonizado. “Idealmente a Igreja deveria servir de posto avançado da expansão portuguesa e os naturais da terra, convertidos e iniciados nos preceitos da fé, deveriam tornar-se agentes propagadores do cristianismo” (SOUZA, 2002: 61).

Entretanto, o ideal português de expandir a fé cristã e, simultaneamente, defender seus interesses mercantis, consolidando o poderio do Império Lusitano, não pode, em todos os casos, ser tomado como uma tendência unidirecional. Dada a centralização política do Reino do Congo, entre outras peculiaridades, logo no início de seu avanço ultramarino, Portugal estabeleceu contato com os governantes daquele Reino, os quais prontamente se batizaram e firmaram compromissos no sentido de difundir o cristianismo (SOUZA, 2002). Recorrendo a THORNTON ¹⁴, SOUZA (2002) afirma que a conversão dos congolezes ao cristianismo foi facilitada pelas especificidades de sua tradição religiosa, que, em diversos aspectos, “combinavam com a tradição cristã”. Nesse sentido, enquanto os europeus julgavam a conversão como um fato concretizado, os africanos acreditavam continuar vivenciando suas crenças ancestrais, acrescidas de alguns elementos novos. É por isso que alguns autores definem a expressão religiosa, característica daquele contexto, como “catolicismo africano”.

“Diálogo de surdos ou reinterpretação de mitologias e símbolos a partir dos códigos culturais próprios, a conversão ao cristianismo foi dada como fato pelos missionários e pela Santa Sé, assim como a população e os líderes

¹⁴ THORNTON, John. The development of na African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, 25, p.147-167, 1984.

religiosos locais aceitaram as designações e os ritos cristãos como novas maneiras de lidar com velhos conceitos” (SOUZA, 2002: 63).

Além disso, segundo BRÁSIO (1969), a ritualística própria do cristianismo contribuía para realçar o poder dos soberanos africanos e, por isso, foi prontamente incorporada aos cerimoniais de coroação dos reis do Congo. Não se tratava, portanto, de suplantando práticas ancestrais por valores europeus, mas de utilizar elementos novos para reforçar o conteúdo das crenças tradicionais.

Por outro lado, vale ressaltar que o estreitamento dos laços com os portugueses e a aceitação do Catolicismo foi logo identificado pelos governantes congolezes como um instrumento eficaz no fortalecimento do poder central, pois vinha acompanhado de inovações tecnológicas diversas e de alianças comerciais e militares (SOUZA, 2002). O tráfico de escravos, por exemplo, que, desde os primeiros contatos dos portugueses com o continente africano, passou a existir (e intensificou-se imensamente com o correr dos anos), foi, no mais das vezes, intermediado por governantes nativos, que, dessa forma, também ampliavam seu poder econômico e político. A constatação de que existia uma série de modalidades de trabalho escravo na África, feita pelos europeus, permitiu manipular a situação e estabelecer um comércio duradouro, sem violar drasticamente a tradição nativa (SOUZA, 2002).

O europeu, por sua vez, procurou justificar o comércio de homens recorrendo, uma vez mais, à religião. Identificando o africano como pagão ou mouro, o conquistador apontava a escravidão como uma justa e redentora penitência, capaz de redimir o negro de sua iniquidade e ignorância. “O afastamento de seu mundo de origem e a escravidão eram, aos olhos dos conquistadores, o preço a ser pago por aqueles que, de outra forma, não alcançariam a salvação eterna” (SOUZA, 2002: 41).

O processo de aprisionamento dos negros na África e a transferência destes para a América foi, inegavelmente, traumático. Seqüestrado do seio de sua comunidade natal, o negro era levado para entrepostos comerciais, onde se misturava com indivíduos das mais diversas etnias. Completado o lote de escravos, estes eram lançados nos porões dos navios negreiros para a

travessia do Atlântico – terrível pedaço que marca a chegada do africano à América ou, em muitos casos, o fim da própria vida. Segundo SOUZA (2001), tão doloroso ritual de passagem fez surgir entre os escravos um laço de solidariedade grupal, que veio a ser reforçado com o agrupamento dos mesmos nos núcleos de trabalho. A partir dessas relações começa a ser formada uma nova identidade entre os africanos escravizados.

Os colonizadores, por sua vez, costumavam tomar como referência para a identificação dos escravos os portos nos quais eles haviam embarcado ou as regiões das quais provinham. Assim, as diversas etnias acabavam por serem agrupadas em um número reduzido de ‘nações’, como congo, angola, benguela, caçanje, cabinda, a partir das características gerais e de origem. Essas designações, “freqüentemente incorporadas aos nomes recebidos com o batismo, (...) são atribuições do colonizador, incorporadas pelo africano e adequadas ao processo por que passavam, de construção de novas comunidades, fundadas em bases diversas das existentes em suas terras de origem” (SOUZA, 2001: 250).

O cristianismo foi, portanto, introduzido na África centro-ocidental ainda no século XV, quando o reino português se encontrava em pleno processo de expansão marítima. A nova crença foi bem aceita pela elite reinante, sobretudo congoleza e logo integrados aos cultos tradicionais. A partir de então, tornou-se praxe no reino do Congo que os governantes fossem coroados por sacerdotes católicos.

É bastante plausível pensar que muitos africanos aprisionados e escravizados tivessem tido contato com práticas da religião católica antes de chegarem ao Brasil. Assim, ao aceitar o cristianismo e ingressar em confrarias de ‘homens pretos’, o africano, por um lado, reforçava os vínculos paritários, supria necessidades espirituais e criava momentos propícios para a sociabilidade grupal, mas, por outro, remontava miticamente a certos aspectos de sua história e procurava, através de rituais, reafirmar alguns elementos relativos a ela. “A coroação de rei do 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: 254).

As cerimônias de coroação de reis do Congo podem, nesse sentido, ser caracterizadas como uma ‘sobrevivência histórica’, inspirada numa tradição ancestral, quando monarcas tribais de certas regiões eram coroados por representantes do Clero Romano. Por isso, a temática que orienta esses rituais refere-se, geralmente, ao coroamento de reis negros, a guerras entre tribos rivais ou contra invasores e a embaixadas trocadas entre reinos distintos (INTRODUÇÃO, 1974).

Embora as festas de coroação de reis do Congo acontecessem no contexto da sociedade colonial e adotassem elementos da cultura portuguesa, elas remetiam a um passado anterior à escravidão, onde a expansão do catolicismo significava a glória de reis africanos. Dessa forma, aquelas representavam momentos de afirmação da cultura e história negras (SOUZA, 2001). Ainda que compelidos a adotarem práticas católicas, os africanos buscavam preservar, dissimuladamente, práticas de sua antiga tradição. Nesse esforço, defendiam publicamente sua confissão cristã e repeliam as acusações de que participavam de ritos pagãos e de feitiçaria (SCARANO, 1978).

Diante da ação dominadora do colonizador branco, o escravo sentia-se constrangido a camuflar práticas religiosas originárias da África, visto que estas eram alvos de repressão. Assim, embora assimilassem aspectos da religião católica, os negros acabavam por mesclarem os conteúdos de ambas as culturas, num processo de sincretismo religioso.

“Embora a religião católica, apoiada pela coroa, tivesse supremacia no processo, permaneceram elementos subterrâneos de velhas crenças, velhos ritos, configurações mitológicas – como se fossem verdadeiras sobrevivências culturais – que, recalçados, passaram ao inconsciente coletivo do negro” (INTRODUÇÃO, 1974: 17-18).

Como a elite colonial percebia nessas manifestações uma forma de devoção católica, ela as aceitava. Afinal, parecia-lhe garantida a supremacia da cultura branca e o princípio da escravidão (SOUZA, 2001).

As festas de coroação de reis do Congo, ainda hoje bastante comuns pelo Brasil, tiveram, portanto, sua origem ligada ao processo de colonização, quando milhares de negros foram arrancados de comunidades na África, sobretudo das regiões centro-ocidentais, e trazidos para a América.

“Reagrupados a partir dos desígnios do tráfico, grupos bantos construíram novos laços sociais e criaram novas formas culturais a partir das possibilidades dadas pela sociedade colonial e da bagagem cultural trazida por cada pessoa. O espaço das devoções religiosas, tradicional na sociedade lusitana e que ganhou grande espaço na América portuguesa, foi prontamente ocupado, principalmente por africanos que já tinham tido contato com o catolicismo” (SOUZA, 2001: 252).

Embora trazidos para o Brasil com o objetivo primeiro de trabalhar e gerar riquezas para seus senhores, os africanos que aqui aportaram na condição de escravos trouxeram também valores culturais, que acabaram por mesclarem-se àqueles encontrados na Nova Terra. O catolicismo foi, dessa forma, mais um elemento a somar-se na definição da nova identidade e, de certa forma, contribuiu para reduzir as dissensões que haviam entre os africanos e, ao mesmo tempo, para integrá-los à sociedade colonial (SOUZA, 2001).

As formações sociais e culturais fundadas no Novo Mundo são, portanto, resultado de um complexo processo histórico, no qual grupos de negros africanos foram raptados de suas terras natais e inseridos dentro de um brutal sistema de exploração escravista. Privados do convívio de suas comunidades originais, membros de etnias diversas tiveram que conviver entre si e integrarem-se num contexto social radicalmente diferente, onde predominava os valores do colonizador europeu, detentor do monopólio do poder, inclusive no campo do sagrado. A situação de dominação colonial não impediu, contudo, que os cativos buscassem se organizar e criar instituições, onde sua cultura ancestral pudesse, de certa forma, aflorar, assim como defender seus interesses frente à sociedade abrangente. As irmandades religiosas, com suas festividades de eleição de reis negros, são um típico exemplo de formações sociais e culturais afro-americanas advinda desse encontro (SOUZA, 2002).

A irmandade constituía um canal – talvez o único aberto na ordem colonial – para que os escravos se reunissem, festejassem e articulassem reivindicações conjuntas, com o aval ou, pelo menos, complacência da classe dominante. Nela eram eleitos ‘reis’, em torno dos quais um grupo específico se unia, dando consistência à nova identidade que se formava.

“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” (SOUZA, 2001: 252).

Para MARTINS (1997), a diáspora negra, imposta pelo processo de escravização, despiu o africano de sua própria condição de ser humano, à medida que violou a organização social e os códigos culturais que regiam sua vida. Entretanto, a apropriação de seus corpos, a travessia do Atlântico e o esforço para se impor aos cativos valores europeus, tidos como civilizados, não abafaram completamente a tradição africana. Esta, pelo contrário, carregada pelos milhares de negros que desembarcaram no Novo Mundo, reatualizou-se e, em confronto com as diversas formas sócio-culturais e sistemas simbólicos encontrados na América, transformou-se, compondo e recompondo continuamente a identidade daqueles que foram escravizados.

Aceito e amplamente difundido na América portuguesa, o costume de se coroar reis negros no âmbito de irmandades religiosas foi, muitas vezes, encarado pelo colonizador como um instrumento de controle social sobre os escravos. Estes, por sua vez, encontravam nessa concessão – aberta justamente por estar subordinada à religião católica – uma oportunidade para se organizarem segundo códigos próprios, reterritorializando “formas ancestrais de organização social e ritual” (MARTINS, 1997: 36). É nesse sentido que a autora afirma que “a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social” (MARTINS, 1997: 24).

É inegável que o consentimento da elite colonial para que as comunidades negras elegeassem seus reis e organizassem folguedos em tais ocasiões foi um fator de peso para a manutenção do costume, ainda que ela pudesse tentar tirar proveito dessas situações, usando as lideranças para aplacar os ânimos dos demais. Contudo, segundo SOUZA (2002), foi o poder simbólico exercido pelos líderes tribais na África que levou os escravos na América a se agruparem em torno de seus ‘reis’.

Em suas festas, os reis negros, geralmente eleitos a cada ano, desfilavam pelas ruas acompanhados de um cortejo, composto de

personagens que cumprem papéis de uma nobreza, além de músicos e dançarinos, que puxam cantigas e apresentam coreografias. Segundo SOUZA (2001), enquanto no Rio de Janeiro era comum, no período colonial, a eleição de reis de nações diversas, em Minas Gerais “eram sempre reis do Congo os eleitos”. Por isso, a partir do século XIX, as danças e representações rituais que aconteciam em homenagem ao rei e aos santos padroeiros nesses eventos passaram a ser chamadas de congadas. Com o tempo, as características que davam identidade a cada nação em separado perderam a intensidade original e todos os reis das festas dessa natureza passaram a ser qualificados como reis do Congo.

Um componente marcante dessas representações é a chamada embaixada, quando são encenados conflitos entre reinos distantes e o Congo. Os embates discursivos comumente culminam com uma guerra, que é vencida pelo exército do rei Congo. Aos derrotados cabe a aceitação da religião do adversário – no caso, o catolicismo. Embora recheado de elementos típicos da cultura europeia, tal ritualização parece remeter miticamente a um passado africano, quando a expansão do cristianismo significava a glória de seus reis (SOUZA, 2001).

Atualmente difundidas pelos mais diversos pontos do Brasil, as festas de Congado têm, como foi mostrado, sua origem vinculada ao processo de exploração colonial, quando milhares de africanos foram arrancados de suas terras natais e trazidos para a América para trabalharem como escravos. Submetidos a uma condição de extrema dominação, esses homens foram constrangidos a aceitar, inclusive, a religião do colonizador – no caso, o catolicismo. Contudo, essa aceitação não se dava de forma passiva, mas valores europeus eram constantemente ressemantizados pelos cativos a partir de sua própria visão de mundo e mesclados aos valores ancestrais trazidos da África. Dessa forma, os rituais do Congado devem ser entendidos como resultado do choque cultural que marcou o contato entre Europa, África e América.

3.4. Debates infindos, possibilidades latentes

Os trabalhos dedicados às festividades de coroação de rei do Congo e às congadas, a partir do século XIX e até meados do século XX, foram realizados, em sua maioria, pelos chamados folcloristas. Sem acompanhar os rigores metodológicos hoje exigidos pela academia e por agências de pesquisa, esses autores buscavam, antes de mais nada, descrever aqueles fenômenos culturais, identificando-os a uma autêntica manifestação nacional, que merecia ser relatada e, logo, preservada em sua pureza para as gerações futuras. Muitas críticas são feitas atualmente a esses trabalhos, sobretudo no que diz respeito a essa pretensão de se resguardar certas manifestações populares contra qualquer forma de “corrupção” externa, sem levar em consideração a dinâmica das interações sociais que envolvem qualquer manifestação cultural.

Não obstante, os escritos de alguns folcloristas constituíram o esforço primevo no sentido de se buscar as possíveis origens da congada e, por isso, são constantemente resgatados por estudiosos, seja para apontar falhas e limitações, seja para aprofundar certos aspectos. Enquanto Mário de Andrade empenhou-se em demonstrar a origem eminentemente africana daquelas festividades, autores posteriores, como Alceu Maynard Araújo e Édison Carneiro, possivelmente influenciados pela teoria marxista, defenderam que as mesmas foram criadas pelo próprio colonizador, enfatizando o caráter de dominação embutido naquelas representações, uma vez que serviam para aplacar os ânimos dos escravos e torná-los mais submissos.

A teoria de Roger Bastide trouxe, inegavelmente, grande contribuição para esse debate, ao defender o caráter aglutinador da religião, que servia, antes de mais nada, como um privilegiado espaço de sociabilidade para os negros escravizados. O autor afirma que a inserção do africano em confrarias religiosas permitia uma plena interação paritária, onde costumes ancestrais podiam ser revividos. Nesse sentido, a religião passa a ser identificada como um instrumento de resistência negra ante o dominador sistema colonial.

Retomando muitos desses pontos, os estudos atuais promovem um aprofundamento da discussão. No aspecto histórico, a intensa pesquisa

documental, acompanhada das contribuições da antropologia, da lingüística, da arqueologia, entre outras, permite trazer à tona novas questões. Nesse sentido, as festas de coroação de rei do Congo são, cada vez mais, pensadas a partir do confronto entre culturas radicalmente distintas: a européia e a africana. A inserção dos cativos nas irmandades religiosas, onde tais solenidades geralmente aconteciam, foi, sim, trabalhada pelo colonizador, que visava introduzi-los na comunidade cristã e ampliar sua dominação sobre eles, mas, por outro lado, permitia aos negros gozar de certa autonomia dentro da ordem colonial, reunindo-se, divertindo-se, defendendo seus interesses comuns e revivendo costumes ancestrais, reelaborados a partir da vivência no Novo Mundo.

Dessa forma, a difusão dessas manifestações tende a ser entendida como resultante de um processo de formação de uma nova identidade, que, no entanto, não permaneceu estática, mas recriou-se e recria-se constantemente. Mitos antigos são reatualizados, crenças e tradições rituais são reafirmadas anualmente pela prática comunitária, novas formas de organização surgem, dotando aqueles atos solenes de significados renovados, o que, enfim, garante a sua continuidade em muitas localidades até os dias de hoje.

A discussão levantada até o momento parece apontar para a evidência de que a difusão do congado no Brasil foi, pelo menos originalmente, mediada pela ação das irmandades religiosas. Afora os conflitos que, ocasionalmente, marcaram o relacionamento dessas formas associativas com a sociedade abrangente e, mais especificamente, com a Igreja Católica, sabe-se que a atuação delas foi marcante durante o período colonial. Contudo, a partir do século XIX, as irmandades perderam a expressividade e o poder representativo que outrora tiveram e passaram a sofrer com restrições mais severas, pois a Igreja intensificou seu controle sobre práticas da religiosidade popular. Como consequência dessa política, grupos de congado passaram por um processo de marginalização e, em diversos lugares, deixaram, inclusive, de existir.

O rigor que marcara as relações da Igreja com determinadas expressões culturais, no século XIX e início do século XX, arrefeceu-se com as propostas do Concílio Vaticano II – 1962/1965. A partir daí, houve uma tendência de incorporar, nos ritos oficiais, manifestações de cunho folclórico ou popular. Dessa forma, partindo de uma posição marginal, estas passaram,

muitas vezes, a ocupar papéis de destaque dentro das celebrações católicas, definindo novas formas de organização dos eventos religiosos e de participação dos atores sociais.

Assim, pode-se perceber que a forma como a Igreja Católica encarou manifestações religiosas populares, sobretudo aquelas carregadas de componentes folclóricos ou afro-brasileiros, como o congado, variou ao longo do tempo. Entrando nesse debate, o capítulo que se segue pretende discutir, ainda que brevemente, a difusão do catolicismo no Brasil, enfatizando o seu relacionamento com a cultura africana e, em especial, com o congado.

4. A CONGADA NO CONTEXTO CATÓLICO: CATEQUESE, CONFLITO, INCORPORAÇÃO

4.1. A difusão do catolicismo no Brasil

A discussão sobre religiosidade no Brasil e mesmo sobre identidade nacional traz freqüentemente à tona a questão do predomínio do Catolicismo nessas terras – fato compreensível, dada a presença marcante da Igreja Católica desde a chegada dos portugueses. Os colonizadores tiveram, desde o primeiro momento, a preocupação de difundir aqui os postulados da Santa Sé e, para tanto, enviaram regularmente agentes do Clero para a Colônia, para que estes pudessem catequizá-la. Dessa forma, a posição de ‘maior nação católica do mundo’, atribuída hoje ao Brasil, parece ser um fruto do esforço lusitano.

Para BRANDÃO (1988), embora sejam cada vez mais comuns múltiplas respostas entre brasileiros quando inquiridos sobre sua opção religiosa, ainda existe a idéia quase consensual de que “ser brasileiro é ser católico”. Por outro lado, é motivo de espanto perguntar a uma pessoa, sobretudo das classes populares, se ela tem religião, pois perpassa no imaginário do senso comum que todos devem ter uma crença e, dessa forma, dificilmente alguém assumirá ser ateu. Contudo, é freqüente a declarada

posição de “católico, não praticante”, que, segundo o autor, equivale a dizer: “eu sou católico, mas à minha maneira”.

“Diferentemente do protestantismo, onde o fiel precisa ser para participar, mas também de modo diverso dos cultos afro-brasileiros, onde é absolutamente comum a pessoa participar sem ser, no catolicismo, tal como o povo brasileiro o vive e significa, há uma pluralidade de modos de ser que configuram uma equivalente pluralidade de maneiras de participar” (BRANDÃO, 1988: 50).

Diferentemente de Igrejas Protestantes, que exigem uma participação ativa do fiel e uma conduta condizente com os postulados do credo para ser reconhecido como membro da religião, ao católico basta ser batizado para se auto-declarar cristão. Apesar dos mandamentos e orientações da Igreja Católica, não é imposto um comportamento específico para o indivíduo se manter católico. Daí advém a desenvoltura do catolicismo para transitar nos mais diversos segmentos e situações sociais, constituindo mesmo um traço de cultura e identidade brasileiras.

Essa maleabilidade que marca a prática do catolicismo no Brasil não é uma característica recente, mas decorre da própria maneira como ele foi difundido nessas terras. Desde o início da colonização portuguesa no Brasil, o que se pôde notar foi uma tentativa das autoridades eclesiásticas e civis e da classe branca mais abastada de reproduzir aqui os modelos sócio-culturais europeus. Os membros do clero, sobretudo os jesuítas, procuraram impor a fé e os rituais católicos sobre a gente da terra e, posteriormente, também sobre os negros. Entretanto, a tentativa moralizante de regular a participação das camadas populares nos eventos públicos – religiosos ou oficiais – não se efetivou como os colonizadores poderiam pretender. Assim, os rituais que originalmente deveriam sugerir a obediência e a ponderação, passaram a ser encarados como momentos propícios à diversão coletiva. “Essa passagem da representação ritual para formas quase declaradas de diversão coletiva se daria por uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das igrejas para as ruas” (TINHORÃO, 2000: 67).

Para HOORNAERT (1991), a difusão do catolicismo no Brasil durante os primeiros séculos de colonização não pode ser pensada sem levar em

consideração a ação da inquisição portuguesa. Embora o tribunal do Santo Ofício não tenha se estabelecido nessas terras, as “visitações” foram correntes e as suspeitas de heresia levadas a julgamento no tribunal de Lisboa. Nesse sentido, o autor afirma que o catolicismo assumiu, na América portuguesa, o caráter de uma religião “obrigatória”.

“Diante desse clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos. Todos tinham que ser ‘muito católicos’ para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de ‘heresia’” (HOORNAERT, 1991: 16).

Em tais circunstâncias, era mister que o catolicismo fosse vivido publicamente, assumindo primazia, inclusive, nas associações coletivas e de assistência social. As confrarias e irmandades religiosas constituíram, dessa forma, um canal único para a expressão de interesses individuais e conjuntos, visto que “era impossível naquele tempo reunir-se fora do ambiente religioso” (HOORNAERT, 1991: 18).

DEL PRIORE (1994), ao estudar as *Festas e utopias no Brasil colonial*, destaca que, naquele período, a organização das festividades religiosas, sobretudo no meio urbano, recaía justamente sobre as irmandades e confrarias, cabendo à própria comunidade arcar com o ônus das mesmas. Como o catolicismo era a religião do Estado, tais eventos contavam com o endosso dos órgãos governamentais e não raro com o seu auxílio financeiro. Na verdade, o relacionamento íntimo entre Igreja e Estado, no período colonial, determinou a tônica dos ditames religiosos no Brasil. Dessa forma, os cultos tinham, antes de mais nada, o objetivo de afirmar os dogmas católicos e o poder metropolitano português. Expandir as celebrações religiosas para além do espaço interno da igreja significava realçar esse poder e, ao mesmo tempo, ostentar a magnificência daquelas instituições frente à população de um modo geral. No entanto, quando a celebração litúrgica ganhava a rua, através da festa, ela promovia um rompimento no cotidiano das pessoas, funcionando como uma válvula de escape para a vida atribulada da população,

principalmente dos pobres e escravos. Assim, esses segmentos sociais encontravam nesse momento oportunidade para extravasarem seus desejos e promoverem divertimentos que nem sempre condiziam com a prática religiosa oficial.

EUGÊNIO (2002) enfatiza que as festas promovidas por negros, no período colonial, garantiam um espaço de sociabilidade para aqueles grupos que ia muito além de uma mera folgança, sendo mesmo um componente fundamental para a definição de uma identidade e para a composição das relações de poder que marcavam sua existência além dos limites impostos pela relação escravista. Nesse sentido, “os seus festejos não foram simples válvulas de escape do dia-a-dia, e sim um ponto de partida para a reinvenção de uma existência em que grassava a escravidão” (EUGÊNIO, 2002: 46). Dessa forma, não admira que substanciais recursos financeiros das irmandades, sobretudo de negros, fossem canalizados para aqueles eventos, fato que, segundo o autor, espantava inclusive as autoridades coloniais.

“Festas e procissões, na Colônia ou no Velho Continente, permitiam, sem dúvida, a todas as camadas sociais o divertimento, a fantasia e o lazer. Mas não só. Havia vários sentidos nas funções aparentemente irrelevantes da festa, dando persistência a certas maneiras de pensar, de ver e de sentir. A mistura entre o sacro e o profano valia para diminuir e caricaturizar o pagão, o inculto, o diferente do europeu branco e civilizado” (DEL PRIORE, 1994: 49).

As instituições de poder tinham conhecimento dessa face profana da festa e buscavam regular os desvios comportamentais através da propagação de normas morais tidas como ideais. DEL PRIORE (1994) aponta, como um dos instrumentos dessa empresa, os sermões que eram professados nos púlpitos nas ocasiões festivas. Estes geralmente se dirigiam às classes populares, criticando suas atitudes devassas.

DEL PRIORI (1994) afirma que as aglomerações sempre dificultaram a ação controladora do aparelho institucional, que não consegue, senão precariamente, manter a ordem e a disciplina da multidão que aflui para as cidades por ocasião de eventos festivos. Oscilando de uma posição conivente até a de apreensão frente às comemorações populares, sobretudo aquelas

encabeçadas por negros, o fato é que as autoridades civis e eclesiásticas tiveram que conviver com elas durante toda a época colonial.

Os negros se fizeram presentes em quase todo tipo de festa, durante aquele período, ainda que na condição de serviçais, quando se tratava de festas particulares, promovidas por brancos. Contudo, eles fizeram também suas próprias festas e, através dessas, puderam expressar mais ativamente os valores da cultura africana. É certo que essa expressão variou em intensidade segundo a natureza da manifestação. Assim, enquanto irmandades negras misturavam rituais e sons tipicamente africanos às práticas da Igreja Católica, certos grupos procuravam reproduzir mais fielmente a herança trazida da África. É o caso, por exemplo, dos terreiros de candomblé, que, fugindo à vigilância das autoridades, se instalavam clandestinamente em várias cidades coloniais (BOTELHO, 1999).

“Diversos autores observam que as irmandades negras surgidas em Minas Gerais tiveram características diferentes das que existiram em outros Estados, principalmente na Bahia. Nesta região, as irmandades negras consistiram em um nicho, propriamente dito, das religiões de origem africana, sobretudo o Candomblé. Ao passo que em Minas, até onde sabemos, isso não aconteceu. Os traços mais evidentes da cultura africana que predominou nas irmandades mineiras foram o Congado e o Reinado” (SILVA, 1999: 14).

Os brancos, e mesmo os mestiços, nem sempre foram aceitos nessas solenidades, porém sua presença foi, paulatinamente, sendo incorporada nas mesmas (REIS, 2001). Como se percebe, ao promover o encontro de pessoas de mesmo substrato sócio-étnico, a festa favorecia o reforço de vínculos paritários. Dessa forma, ultrapassando o conteúdo estritamente religioso, as festas tendiam a ser encaradas pela massa da população como momentos propícios para a sociabilidade e também para a diversão coletiva.

Segundo QUEIROZ (1976), as práticas do catolicismo, sobretudo popular, no Brasil, assumem uma função “antes social do que propriamente religiosa”. “Função social concretizada pelo papel da festa, da novena, do batismo, que agem como reforço da solidariedade grupal. Falta a este catolicismo um papel religioso bem definido, de onde o caráter subsidiário do aperfeiçoamento espiritual nesse contexto” (QUEIROZ, 1976: 94).

Para QUEIROZ (1976), algumas peculiaridades foram determinantes para a moldagem do catolicismo no Brasil.

“Do ponto de vista religioso, o povo brasileiro foi obrigado a adaptar-se a duas condições fundamentais, desde os primeiros tempos da colonização: quantidade mínima de sacerdotes e falta de conhecimentos religiosos. A adaptação se deu espontaneamente, e se exprimiu numa reorganização e reinterpretação do acervo do catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses, de um lado, e, de outro, de catolicismo oficial trazido pelos poucos sacerdotes que aqui aportaram” (QUEIROZ, 1976: 75-76).

Como o número de sacerdotes em exercício no Brasil sempre foi pequeno se comparado à extensão territorial do país, algumas regiões foram servidas com menor intensidade pelo culto oficial. Enquanto cidades e zonas mais densamente povoadas gozaram, ao longo do tempo, da presença permanente ou, pelo menos, de visitas regulares de padres, as regiões interioranas, com populações escassas, apenas esporadicamente tinham oportunidade de ouvir os ensinamentos da Igreja através de seus representantes diretos. Dessa forma, enquanto as crianças do meio urbano, sobretudo de estratos sociais mais elevados, tiveram a possibilidade de conhecer a doutrina católica por intermédio de pessoas formadas para transmiti-la, os infantes camponeses recebem-na de seus pais ou parentes, que, por sua vez, também não tiveram rigorosa instrução sobre os dogmas, mas aprenderam desse mesmo modo. A fé católica, nesse contexto, é transmitida hereditariamente, sem grande compromisso dogmático (QUEIROZ, 1976). Segundo a autora, “a grande maioria dos católicos brasileiros recebem-na de herança sem praticamente conhecer a doutrina” (1976: 75).

Para OLIVEIRA (1985), o reduzido número de padres em exercício no Brasil, durante o período colonial, deveu-se antes às restrições impostas pelo governo português, do que propriamente pela carência de vocações religiosas, visto que o ingresso de um filho no clero era um ideal perseguido por muitas das famílias daquela época.

“Tais restrições deviam-se a razões econômicas – o Estado devia prover a sustentação do clero – e políticas: o Estado português, tal qual o Estado imperial, nunca teve interesse em deixar desenvolver-se no Brasil um clero

poderoso, capaz de opor-lhe resistência como o fizeram os jesuítas” (OLIVEIRA, 1985: 137).

Mesmo sendo pouco numerosos, os padres cumpriram, segundo OLIVEIRA (1985), a função de “manter a unidade religiosa do todo”. Através de visitas esporádicas, sobretudo por ocasião de missões populares e da realização da desobriga ¹⁵, esses padres asseguravam a manutenção do culto católico pelo interior da Colônia. Obviamente, tais visitas não permitiam um aprofundamento dogmático dentro de nenhuma comunidade e nem mesmo a plena administração dos sacramentos, mas garantiam que os laços com o catolicismo fossem reafirmados de tempos em tempos, ampliando o número de fiéis, concomitantemente ao próprio aumento geral da população.

Apesar da evidente expansão de religiões protestantes e também não-cristãs no Brasil, nos últimos anos, até hoje a Igreja Católica prepondera na maior parte dos lares brasileiros. Porém, segundo QUEIROZ (1976), pode-se identificar pelo menos dois tipos de catolicismo no país: o catolicismo oficial e um catolicismo popular ¹⁶.

“Tal dualidade não é exclusivamente brasileira, mas universal. Em todos os países existiu sempre oposição entre as necessidades religiosas espontaneamente formuladas pela massa da população, aliadas à conservação de antigas tradições religiosas, e a estrutura de uma hierarquia sacerdotal, sustentada por um dogmatismo mais ou menos rígido” (QUEIROZ, 1976: 73).

Contudo, para a autora, é difícil estabelecer uma nítida separação entre as duas esferas, pois, na prática, elas convivem e interagem uma com a outra,

¹⁵ “A desobriga é a visita que o padre deve fazer ao menos uma vez por ano a cada igreja e capela de sua paróquia para a distribuição dos sacramentos. Em princípio, a desobriga deveria ser anual, na época da Páscoa, para que os fiéis se confessassem e comungassem conforme os preceitos eclesiásticos. Porém na prática ela se fazia em geral menos freqüentemente, e era também a ocasião para a realização de batizados e casamentos” (OLIVEIRA, 1985: 137).

¹⁶ O sentido aqui adotado para a expressão ‘catolicismo popular’ se aproxima da definição proposta por OLIVEIRA (1985: 135). Segundo esse autor, o catolicismo popular pode ser definido “como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o catolicismo popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso católico é diferentemente interpretado pelas diferentes classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas”.

formando um conjunto integrado. Além disso, certos elementos na prática religiosa oficial e na popular seguem um direcionamento comum, como o culto aos santos. “O culto dos santos, porém, pode ser inteiramente ortodoxo em suas manifestações, como surgir associado a elementos da antiga religião indígena autóctone, ou então aos cultos negros” (QUEIROZ, 1976: 73). Tem-se, dessa forma, a afirmação de um componente comum entre as duas formas de catolicismo, por um lado, e a confirmação da dualidade, por outro.

De acordo com QUEIROZ (1976), o catolicismo popular brasileiro sofreu influência direta do catolicismo popular português, pois, ao migrar para o Brasil, o colono trazia consigo valores rústicos que iam sendo assimilados na Nova Terra. Enquanto nas cidades esses valores tenderam, por um lado, a mesclarem-se com elementos da cultura africana e, por outro, a sofrerem maior influência do catolicismo oficial, no meio rural, eles mantiveram-se mais intensamente.

Um aspecto interessante da influência portuguesa diz respeito justamente ao culto dos santos. Em Portugal, como no Brasil, o culto dos santos é base do catolicismo popular. O camponês brasileiro, tal como o lusitano, não concebe um santo como uma entidade impessoal e distante, mas como um ser próximo, que acompanha o seu cotidiano e que tem o poder de atuar sobre o mesmo. O santo está sempre propenso a ajudar ou a castigar o ser humano, como forma de retribuí-lo ou reprimi-lo por suas ações. Assim, a relação entre devoto e santo é marcada por uma troca de interesses. O devoto trata-o bem e satisfaz os preceitos rituais visando alcançar alguma graça por intermédio dele. Se esta não vem, o devoto sente-se no direito de reclamar ao santo e, inclusive, de repreendê-lo por meios diversos, como retirá-lo do altar, deixar de fazer preces, colocá-lo de cabeça para baixo, etc (QUEIROZ, 1976).

O culto dos santos, de fato, é uma das características mais marcantes do catolicismo popular. Dispensando a mediação do agente eclesiástico, essa forma de relacionamento com o sagrado permite ao fiel estabelecer um contato direto com seus protetores supremos. Apesar de estarem no céu, é possível se comunicar com os santos através de suas imagens, que, no culto popular, se identificam com a própria santidade. Assim, quando recorre ao auxílio de um santo, o fiel estabelece uma relação pessoal com uma imagem específica, devendo ela, e somente ela, ser retribuída (ou reprimida) pela graça alcançada

(ou não alcançada). Portanto, feita uma promessa à imagem de um santo, não vale pagá-la a outra imagem, ainda que do mesmo santo.

O catolicismo popular não se restringe, contudo, ao culto dos santos. Há uma série de representações das entidades divinas, que permitem, inclusive, a formulação de uma hierarquia celestial. Embora Deus comumente não seja alvo de um culto específico, a noção da onipotência, onisciência e onipresença divina é central dentro desse universo religioso. Reconhece-se que Deus é o criador de todas as coisas e que tudo aquilo que acontece no universo é consentido por Ele. A expressão 'se Deus quiser', que freqüentemente antecede o relato de projetos pessoais, é apontada por OLIVEIRA (1985) como uma evidência dessa concepção acerca do poder supremo de Deus, pois deixa patente a idéia de que nada se realiza fora dos projetos divinos.

Reconhecendo essa onipotência divina, o fiel sabe que, em sua frágil condição de humano e pecador, pouco pode fazer para influenciar nos desígnios do Pai celestial. Assim, ele recorre aos santos, que, tendo sido homens virtuosos, estão mais próximos de Deus e, por isso, podem interceder junto a Ele em favor dos meros mortais (OLIVEIRA, 1985).

HOLANDA (1995) destaca que todas as formas de relacionamento social brasileiras são marcadas por "uma ética de fundo emotivo". Reflexo disso figuraria na maneira pela qual o catolicismo foi assimilado aqui, pois o devoto trata os santos com "uma intimidade quase desrespeitosa", aproximando-os do seu cotidiano, conversando com eles sem grandes formalidades ou cerimônias e, às vezes, até exigindo deles certas intervenções. Para o autor, esta "atitude é uma transposição característica para o domínio do religioso desse horror às distâncias que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro" (HOLANDA, 1995: 149).

Segundo HOLANDA (1995), o relacionamento pessoal e íntimo com os entes divinos promoveu um afrouxamento nos ritos da Igreja Católica e, como conseqüência, impediu o desenvolvimento de uma consciência apegada a dogmas. Pelo contrário, essa forma de culto, descomprometido e sem envolvimento profundo, desobrigava o fiel de maiores esforços na prática religiosa e, de acordo com o autor, foi o responsável pelo desvirtuamento do "nosso sentimento religioso".

“A uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa” (HOLANDA, 1995: 150).

Como se nota, para o autor, a incorporação do catolicismo no Brasil não adotou os princípios rígidos, definidos pelo Alto Clero, mas moldou-se em função de peculiaridades inerentes ao caráter do nosso povo. Assim, a aversão ao ritualismo oficial poderia ser explicada pela própria natureza – espontânea e hospitaleira – do homem brasileiro. Isso explicaria também a tendência a absorver idéias ou elementos novos dentro de sua rede de representações simbólicas.

“A vida íntima do brasileiro nem é bastante coesa, nem bastante disciplinada, para envolver e dominar toda a sua personalidade, integrando-a, como peça consciente, no conjunto social. Ele é livre, pois, para se abandonar a todo repertório de idéias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os freqüentemente sem maiores dificuldades” (HOLANDA, 1995: 151).

A diversidade étnica que deu origem ao Brasil fez com que, desde cedo, uma série de formas religiosas coexistissem aqui. Contudo, da mesma forma que os substratos raciais negros, índios e europeus acabaram por se integrarem numa intensa miscigenação, os cultos oriundos de cada grupo em separado tenderam também à mesclagem. “Por outro lado, o caráter fundamental do catolicismo – seu universalismo – também favorecia a reaproximação das etnias e dos cultos. O catolicismo prometia salvação a todos aqueles que recebessem o batismo e não apenas a um pequeno grupo de eleitos” (QUEIROZ, 1988: 62).

Dessa forma, um traço que caracterizou a formação do Brasil foi seu sincretismo religioso. Entretanto, enquanto os cultos sincréticos indígenas tiveram influência restrita a determinadas regiões no país, sobretudo devido à resistência e fuga daquelas populações ao contato com o branco, os cultos afro-brasileiros tiveram ampla penetração pelo Brasil afora, pois o contato entre

as culturas européia e africana foi induzido pela própria natureza da relação de dominação que marcou o período escravocrata.

Para QUEIROZ (1988), no final do século XIX já podia ser traçado um mapa dos cultos no Brasil. Enquanto na Amazônia sobressaíam as formas que integravam cultos indígenas e catolicismo, pelo interior do país, onde predominou a lavoura de subsistência e a pecuária extensiva, houve uma espécie de perpetuação do catolicismo rústico português. No litoral, nas grandes cidades e nas áreas de maior dinamismo econômico, onde a mão-de-obra escrava foi marcante, foi comum a interpenetração afro-brasileira.

Buscando entender justamente essa ‘interpenetração afro-brasileira’, é para as cidades coloniais que o olhar deverá ser deslocado agora.

4.2. Irmandades negras: formação e papel social

Como foi dito, Portugal sempre manteve um contato bastante próximo com a Igreja Católica, expandindo e defendendo a Fé Romana em seus domínios e difundindo a imagem de servo da Igreja de Cristo.

“Desde cedo estabeleceu-se íntima colaboração entre as duas instituições, pois que, para o Estado Moderno, a unidade política exigia unidade religiosa. Desde cedo, a Igreja em Portugal foi importante aliada do Estado, atuando como braço do poder secular, impondo a supremacia” (BOSCHI, 1986: 42).

Segundo BOSCHI (1986), o Estado português soube, desde sua formação, articular acordos que garantissem sua supremacia sobre a Igreja, sendo dois exemplos particularmente característicos a conquista do direito do Padroado (através da Bula *Inter coetera*, de 1456) e o beneplácito régio. O primeiro direito garantia ao soberano português papel preponderante sobre o poder espiritual em seus domínios. O segundo facultava ao Rei a escolha dos prelados que iriam atuar nos limites do Reino.

Assumindo o proeminente encargo de líder da Igreja Católica em suas terras, o Rei de Portugal passou a ser o responsável pela cobrança do dízimo –

função que ele exercia de modo semelhante ao que praticava com os outros impostos. Dessa forma, o dízimo “confundia-se com as demais rendas do Estado” (SCARANO, 1978: 13). Na prática, o Padroado promoveu uma aproximação entre as jurisdições eclesiástica e temporal. Tal aproximação acabou gerando uma série de conflitos, sendo um deles referente justamente à cobrança dos dízimos eclesiásticos (SCARANO, 1978).

Do dízimo deveriam, naturalmente, ser extraídos os recursos necessários para a manutenção da Igreja local. Contudo, as somas arrecadadas por esse expediente nem sempre eram repassadas para as obras eclesiásticas – pelo menos em sua integralidade. Assim, os membros do clero caíam numa situação de dependência do Estado, que os levava a buscar novas formas de angariar fundos. Daí a cobrança, muitas vezes excessiva, de trabalhos religiosos (como confissões, comunhões, batismos, casamentos, etc.), chamados ‘conhecenças’ (SCARANO, 1978).

A instituição do Padroado expôs o clero colonial a uma situação de extrema submissão, pois transferia ao Rei de Portugal o direito de definir os locais nos quais os bispos iriam exercer suas funções. Além do mais, com a cobrança do dízimo eclesiástico passando a ser mais uma prerrogativa da Coroa, o clero se viu completamente dependente dela, pois o próprio sustento dos religiosos passou a ser mediado pela administração colonial. Assim, “subvencionado pelos cofres reais, o clero integrou-se totalmente aos interesses políticos e administrativos da Coroa, tornando-se inquestionável a sua situação de funcionário régio” (BOSCHI, 1986: 63).

“Em resumo, o padroado consistiu praticamente no controle das nomeações das autoridades eclesiásticas pelo Estado e na direção, por parte deste, das finanças da Igreja. (...) Na verdade, de tal maneira estava a administração eclesiástica entrosada na máquina administrativa do governo civil, que seria difícil ao vulgo ver nela não um departamento do Estado, mas um poder autônomo” (LACOMBE, 1977: 57).

Uma vez que o Estado português, desde sua origem, centrou sua ação nas questões econômicas e políticas, atuando em consonância com os interesses das classes mais abastadas do Reino e coagindo a própria Igreja a participar desse projeto, as atividades de assistência social eram praticamente

desconsideradas pelo governo. Nesse sentido, coube às próprias camadas inferiores da população buscar formas de organização conjunta que pudessem suplantar a inoperância do Estado e garantir a assistência sistemática e a defesa dos interesses dos agremiados (BOSCHI, 1986).

“Está-se diante de um Estado que goza de uma grande autonomia, cuja preocupação primeira e última é preservar o *status quo* e no qual o denominado ‘terceiro estado’ devia encontrar soluções próprias para os desafios e demandas criados por esse tipo de regime político. É, portanto, no interior dessa última camada social que se encontram as raízes das irmandades leigas em Portugal” (BOSCHI, 1986: 50).

É assim que surgiram as primeiras confrarias de ofício e, a partir dessas matrizes originais, foram aparecendo aquelas de cunho religioso. “Com o tempo, aumentou o número de irmandades, pois que, também o clero e a burguesia se propuseram a criar ou implementar seus próprios sodalícios” (BOSCHI, 1986: 55).

Como se percebe, a origem das irmandades está vinculada à tradição medieval das confrarias. Contudo, afastando-se dos propósitos que marcaram a atuação de várias destas, as irmandades aqui formadas orientavam sua ação a partir de conveniências étnicas e sociais. “Os diversos grupos se formaram tendo como base principal de sua divisão a cor da pele, que se confunde em grande parte com a categoria sócio-econômica” (SCARANO, 1978: 30). Nesse sentido, as irmandades parecem estar mais ligadas às confrarias de cunho religioso e caritativo, que buscavam integrar a vida de seus membros através da promoção de cultos e festividades, além de acudir àqueles que se encontravam em estado de maior necessidade (SCARANO, 1978).

Segundo SCARANO (1978), a existência de irmandades foi comum em Portugal, inclusive entre os povos estrangeiros, e, no caso destes, representava uma forma de integrá-los à tradição católica. Nesse sentido, é natural que esse tipo de agrupamento tivesse migrado para o Brasil quando do processo de colonização. Como o culto a Nossa Senhora sempre foi expressivo no Reino, muitas irmandades adotaram-na como sua protetora, fato que também ressonou aqui.

Essas agremiações teriam sido implantadas no continente africano, por missionários católicos, antes mesmo do início do tráfico de escravos para a América portuguesa. Dessa forma, as confrarias de negros que aqui se organizaram, representariam “um contínuo de sua Devoção à Nossa Senhora do Rosário e outros santos na África portuguesa, aqui reforçados como instrumento de defesa contra o regime de escravidão” (INTRODUÇÃO, 1974: 16).

Quanto à época em que essas associações teriam se instalado na América portuguesa e, mais especificamente, na Província de Minas Gerais, é difícil datar com segurança, porém, segundo SCARANO (1978: 48)

“o compromisso da Irmandade do Rosário dos Pretos em Vila Rica é de 1715 e dele consta a declaração de que funcionava ‘a mais de 30 anos’. Isso equivale dizer que seria muito anterior ao estabelecimento do arraial de onde se originara a vila ou até dos primeiros descobrimentos de ouro dos quais se há notícia”.

Antes mesmo que o poder do Estado e da Igreja se fizessem presentes na região mineradora, as irmandades já haviam fincado raízes por aquelas plagas e era em torno delas que os diversos segmentos sociais se organizavam, articulando anseios comuns. Em Minas Gerais

“as irmandades leigas puderam se desenvolver graças à criação rápida de vilas propícias ao seu aparecimento, uma vez que são um fenômeno tipicamente urbano. As riquezas minerais, criando uma civilização relativamente apurada, assim como a proibição pela Coroa do estabelecimento de ordens religiosas vão fazer com que essas organizações se divulguem e se desenvolvam, construindo igrejas imponentes e promovendo festividades de vulto” (SCARANO, 1978: 1).

Muito cedo, a entrada de ordens religiosas na região das Minas foi proibida pelo Estado português, com o pretexto de que aquelas facilitavam o contrabando de pedras e metais preciosos e ainda insuflavam a população contra a Metrópole (BOSCHI, 1986). Dessa forma, as irmandades assumiram função primordial na execução das práticas religiosas e o clero, quando presente, destacou-se “mais para a prática de seus ofícios do que para uma

política evangelizadora” (BOSCHI, 1986: 23). A própria construção dos templos foi encabeçada pelos ‘irmãos’.

“Das regiões da Colônia, as Minas Gerais foram aquelas onde as irmandades alcançaram singular importância. Podemos dizer que nessas organizações é que se manifestava realmente o espírito religioso da população, que congregava os elementos das mais variadas categorias sociais. É interessante notar que tais elementos eram homens e mulheres que levavam vida comum, mas que patrocinavam o culto, construía igrejas, paramentavam-nas, organizando assim a vida católica local. Realmente, o leigo da irmandade mineira se considerava a própria igreja, julgando poder intervir em quase todas as questões eclesiásticas. Via no padre apenas aquele que tem capacidade de dizer a missa e distribuir os sacramentos e somente nessas oportunidades se sobrepunha aos membros das irmandades” (SCARANO, 1978: 28).

Todavia, extrapolando o caráter estritamente religioso, a irmandade atuou também como uma espécie de associação assistencial, à medida que o socorro de confrades idosos, enfermos ou mesmo mortos figurava entre suas atribuições. No caso de confrarias de negros, em alguns casos, a compra da carta de alforria foi, inclusive, mediada por elas. Além disso, não se pode omitir o caráter político assumido pela irmandade, pois ela constituía um espaço privilegiado de discussões e funcionava como um órgão de representação coletiva.

“Para essas associações convergiam todas as espécies de sentimentos e aspirações. As relações comunitárias faziam-se na medida exata da identificação entre os que dela participavam. Simultaneamente, integravam os indivíduos e liberavam seus anseios de libertação, passando, assim, a ser também o canal de manifestação de seus membros, o veículo de suas queixas, o palco de suas discussões” (BOSCHI, 1986: 14).

Esse papel fica particularmente evidente nas agremiações negras, já que estas eram o único veículo de expressão coletiva dos cativos, aceito legalmente, dentro da ordem colonial. Para BOSCHI (1986), a ampla difusão das confrarias pode, dessa forma, ser ainda entendida como reflexo da rigorosa repressão desferida pelos governos absolutistas sobre as organizações políticas, pois os grupos sociais, sobretudo os subalternos,

encontravam naquelas associações um instrumento capaz de dar voz aos seus anseios.

Como se nota, a devoção religiosa e a afeição com os oragos protetores nem sempre foram fatores decisivos para a formação e manutenção de irmandades religiosas. Muitas vezes, os indivíduos se agrupavam com o intuito de defender coletivamente os interesses comuns. As irmandades de negros exemplificam com primor esse duplo interesse. Se, por um lado, o seio da irmandade permitia ao negro reviver alguns aspectos da tradição africana, ainda que sincretizada com o catolicismo; por outro, a confraria era um espaço privilegiado – talvez o único consentido pelo colonizador – para a reunião das camadas escravizadas.

Suprindo, dessa forma, necessidades religiosas e sociais de seus agremiados – exclusivamente de seus agremiados –, as confrarias acabaram assumindo funções que, em princípio, deveriam recair sobre a Igreja ou o Estado. Como conseqüência, a vida de qualquer pessoa tornava-se inviável fora de seus quadros (BOSCHI, 1986). BOSCHI (1986) destaca que a preeminência alcançada pelas irmandades naquele contexto era motivo de certa desconfiança e desconforto para o Estado português, pois a capacidade de arregimentação popular, evidente nelas, poderia constituir um empecilho ou ameaça à manutenção do sistema. Nesse sentido, a Metrópole esteve sempre atenta à fundação de novas irmandades, buscando regulamentar criteriosamente a atuação delas. Exemplo desse controle refere-se à aprovação dos Compromissos, que eram os estatutos que regiam a vida confrarial. Já no início do século XVIII, o Estado português definiu que os mesmos deveriam ser avaliados pelo Bispo antes de serem aprovados e, posteriormente, esta passou a ser uma atribuição da própria Coroa.

“Nesse quadro e dentro dessa perspectiva é que se compreende a função histórica das irmandades leigas no Brasil-Colônia. Para a Igreja elas ofereceram a dupla vantagem de serem, simultaneamente, promotoras e sedes da devoção, como também eficiente instrumento de sustentação do culto. No primeiro aspecto, substituíram o papel precípua do clero como agentes e intermediários da religião. No segundo, arcando com os onerosos encargos dos ofícios religiosos, eximiram esse mesmo clero de combater a instituição do Padroado régio. Dessa maneira, do ponto de vista do Estado, para além de aliviá-lo do compromisso de aplicação dos dízimos eclesiásticos recolhidos na implementação do culto religioso, os

irmãos leigos acabaram por absorver a responsabilidade dos serviços sociais a toda a população colonial” (BOSCHI, 1986: 65).

Retomando a situação específica das irmandades de negros, vale ressaltar que com o intuito de integrar os africanos, que foram levados para Portugal sob a condição de escravos, a uma sociedade católica e branca, a Igreja esforçou-se para introduzi-los em suas agremiações religiosas. Contudo, o aumento do número de negros dentro dessas irmandades e o desejo deles de defender seus próprios interesses, os teria levado a desprenderem-se dos agrupamentos brancos (SCARANO, 1978). Para a autora, é provável que, dentro dessas associações, os africanos mantivessem práticas de sua tradição ancestral, ainda que mescladas a elementos da cultura europeia, o que originaria manifestações como o reisado. “É nas confrarias do Rosário que irão conservar seus ‘reis’ e ‘rainhas’, personagens esses que terão lugar de prestígio, aos quais se tributa homenagem e respeito, e que ocupam posição de realce sobretudo durante as festividades e comemorações” (SCARANO, 1978: 45).

As festas em homenagem aos seus santos padroeiros – onde geralmente aconteciam as cerimônias de coroação de Reis do Congo – eram, por certo, momentos de máxima expressividade das organizações confrariais negras. A capacidade mobilizadora dos associados e a pompa ostentada nos eventos festivos denotavam a importância do grupo dentro da comunidade em que se inseria, constituindo um elemento de identidade do mesmo (AGUIAR, 2001). Essas expressões nem sempre eram vistas com ‘bons olhos’ pelos representantes da Igreja Católica, que, por diversas vezes, entraram em conflito com irmandades negras.

“A participação dos negros na vida confrarial, normalmente concebida como expressão da sua inserção na civilização cristã, era vista como seu contrário. Dava margem à expansão dos sentimentos naturais de contestação, orgulho e arrojo, opostos à estabilidade e conservação da ordem pública. Os recursos simbólicos próprios da expressão ritual confrarial – fogos de artifício, luminárias, sinos, manifestações de rua em corpo de irmandade, música e 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. Irrompam na conformação de padrão de conduta de negros e mulatos desafiador do *status quo*" (AGUIAR, 2001: 390).

Segundo AGUIAR (2001), as organizações confrariais eram encaradas com certa desconfiança, quando não declarada aversão, pelos vigários, pois, para eles, tais associações promoviam uma divisão na comunidade paroquial e representavam uma afronta à autoridade eclesiástica, à medida que aspiravam autonomia plena para gerir seus interesses, inclusive espirituais. Apelando ao temor – sempre presente no período colonial – de uma rebelião negra, os padres buscavam difundir a idéia de que as irmandades representavam um potencial foco subversivo, que ameaçava constantemente a ordem pública.

Os confrades, por sua vez, valiam-se de artifícios estratégicos para enfrentar a contenda com a autoridade eclesiástica. Atacavam a política de arrecadação de fundos dos comissários de Roma, acusando-na de ambiciosa e contrária aos ideais cristãos. Tal crítica, centrada, sobretudo, na questão das conhecenças, encontrava ressonância entre amplas parcelas da população e também entre representantes políticos, que, em seus discursos, vez por outra, acabavam favorecendo a causa das irmandades (AGUIAR, 2001).

As festas realizadas periodicamente pelas confrarias de negros eram, por sua vez, alvo de controvérsias entre senhores, autoridades coloniais e clero. Uma parcela desses setores dominantes olhava essas solenidades com grande suspeita, sempre imaginando que elas constituíam uma oportunidade privilegiada para a escravaria tramar ou realizar motins e revoltas. Por isso, esses grupos protestavam contra qualquer situação em que os negros pudessem se reunir e deliberar livremente. Por outro lado, certos segmentos da elite colonial, sobretudo os próprios senhores de escravos, eram favoráveis aos encontros festivos promovidos pelos negros e até os incentivavam, pois julgavam que tais eventos eram propícios para o escravo se descontraír de sua árdua rotina e que, findado o fugaz momento de lazer, satisfeito com a benevolência do senhor, o cativo voltaria resignado ao trabalho (SOUZA, 2002). Nesse sentido, é sintomática a recomendação do jesuíta Antonil, que viveu no Brasil entre 1681 e 1716:

“Negar-lhe totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho” (ANTONIL, 1982: 92).

As irmandades de ‘homens pretos’, particularmente, tinham por Nossa Senhora do Rosário especial devoção. Segundo SCARANO, “desde os séculos XV e XVI era sobre essa invocação que em Portugal se congregavam os homens de cor” (1978: 38). Aqui, contudo, foi comum também, entre os negros, o culto de santos de coloração escura, como Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Catagerona, São Gonçalo e Santo Onofre. Ao que parece, a cor da pele criava certa identidade entre eles e, por isso, levava algumas irmandades a adotarem esses santos como patronos. De qualquer forma, ainda que esses santos não ocupassem tão destacada posição, era comum, nas igrejas de negros, a construção de altares destinados ao abrigo de suas imagens.

SCARANO (1978) afirma não encontrar motivos evidentes para a adoção de Nossa Senhora do Rosário como protetora dos pretos. SOUZA (2002) atribui a difusão da devoção à santa e a recitação do terço ao empenho dos missionários dominicanos. A peculiaridade do culto à Senhora do Rosário, que permite, através da reza do terço, uma comunicação direta com a divindade é, de acordo com SOUZA (2002), uma explicação plausível para a grande aceitação dessa representação mariana, pois é possível que o rosário carregado pela santa tenha sido identificado a algum objeto mágico da religiosidade africana. Alguns autores chegam, inclusive, a associar o rosário ao similar do orixá Ifá.

“Os antecedentes dessa preferência negra talvez possam ser identificados através de alguns traços da cultura africana. Os negros podem ter estabelecido uma relação útil à catequese entre Nossa Senhora do Rosário e seu orixá Ifá, considerado o oráculo de outros orixás e pelo qual se consultava o destino. O processo divinatório consistia em atirar – soltas ou unidas em rosário – as nozes de uma palmeira chamada Okipé-lifá. Quando foram introduzidas as irmandades, muitas gerações de escravos já conheciam a figura de Nossa Senhora do Rosário através de estampas religiosas que eram distribuídas pelos missionários franciscanos na África.

A imagem da santa exibia o rosário – equivalente ao Ifá africano – que os padres ensinariam os escravos a rezar e que os negros aproveitariam para encobrir seu rosário de nozes de palmeira de valor mágico-religioso” (INTRODUÇÃO, 1974: 17).

Em contrapartida, BASTIDE (1983) afirma que, chegando à América, o negro era coagido a adotar uma religião que lhe era estranha e que, por conseguinte, acabava por ser associada ao próprio regime servil. A situação de opressão a que o negro estava subordinado o impedia de expressar abertamente suas crenças africanas, o que o impeliu a utilizar o catolicismo para mascarar seus cultos tradicionais. Para tanto, eram feitas analogias entre esses cultos e a religião católica, a partir das quais se estabeleciam relações de correspondência entre santos e orixás; “não haverá identidade, no estrito sentido da palavra, mas um sistema de equivalências funcionais de uma religião para outra” (BASTIDE, 1983: 184).

Como se nota, a Igreja Católica, através das irmandades religiosas, acabou abrindo um espaço privilegiado de sociabilidade para os escravos dentro da ordem colonial. Reunindo-se em torno de um orago protetor, as irmandades tinham nas suas igrejas o centro aglutinador, em que os confrades se encontravam para rezar e se confraternizar. Esses templos, normalmente erguidos a partir dos esforços dos próprios agremiados, denotavam a expressividade da cada confraria dentro de sua comunidade e, por isso, o requinte da construção costumava ser proporcional à posição ocupada pela agremiação dentro daquele meio. Afora os conflitos que marcaram o relacionamento das irmandades de negros com a Igreja e com a sociedade abrangente, foi nelas que os cativos puderam se reunir e defender os interesses comuns dos agremiados. É nelas também que os africanos encontraram espaço propício para reviver conjuntamente alguns aspectos de sua tradição ancestral, eleger seus reis do Congo, dançar o congado e promover expressivas festividades. É certo que esses encontros e comemorações públicas tiveram que contar com o endosso das autoridades civis e eclesiásticas, dada a situação de dominação a que o negro estava submetido, e que esse endosso advinha do reconhecimento de que aquelas manifestações se encaixavam nos moldes da religião católica – reconhecimento esse que parece ser praxe até os dias de hoje –, mas é certo

também que os negros souberam muito bem usar a linguagem do catolicismo para defender seus interesses e manifestar seus próprios valores.

4.3. Enfraquecimento das Irmandades, marginalização das Congadas

Apesar de continuarem sendo realizados, os festejos de coroação de “Reis do Congo” passaram, como acentua SOUZA (2002), a sofrer uma série de restrições, no século XIX. Desde a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, as limitações à realização desses eventos se intensificaram. O temor de um levante negro, levou o governo a adotar medidas coibitivas que evitassem os ajuntamentos de escravos. É certo que esse controle variou em intensidade segundo a tensão social do momento e que a dinâmica das relações coloniais deixava brechas para que as festas continuassem acontecendo, porém se não pôde impedir terminantemente que os negros promovessem encontros esporádicos, as proibições oficiais certamente restringiram sua freqüência.

Com a independência, em 1822, os dirigentes e intelectuais do jovem país buscaram romper com a herança cultural dos tempos de colônia e aproximar-se do ideal de civilidade emanado pelas luzes da Europa. O parecer emitido por vários viajantes europeus que estiveram no Brasil, no século XIX, deixa patente o quão distante daquele ideal estavam as solenidades promovidas pelos negros. Imbuídos de uma visão notadamente etnocêntrica, aqueles viajantes destacaram o caráter exótico, primitivo e mesmo ridículo daquelas manifestações. Certamente essa não seria, naquele momento, a matriz desejada pela elite brasileira para a construção da identidade nacional...

Por outro lado, os senhores de escravos, que durante o período colonial foram, via de regra, grandes incentivadores das festividades negras, reduziram substancialmente seu apoio com o correr do século XIX. Como se viu, os Reis negros, eleitos anualmente por ocasião daquelas solenidades, costumavam ser líderes naturais entre seus pares. Manter com eles relações amigáveis poderia redundar em benefício para o senhor, pois permitia amenizar o relacionamento entre as partes. Todavia, o crescente número de

escravos libertos e a inserção destes nas irmandades de negros, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, limitou o interesse da classe senhorial em apoiar as festas e eleições de “Reis do Congo”, pois estes freqüentemente deixavam de desempenhar o papel precípua de mediadores entre senhores e escravos, justamente por não pertencerem a nenhuma das facções. Além disso, enquanto nos tempos de colônia inserir o africano numa irmandade significava, para o senhor, o cumprimento da obrigação de educar seus escravos segundo os princípios cristãos e, mais do que isso, permitia ostentar ante os olhos de todos a grandeza de sua propriedade e o esmero com que cuidava dela, ampliando seu prestígio pessoal frente a sociedade, à época do Segundo Império, os mecanismos de exibição de *status* se alteraram sensivelmente. Assim, adquirir títulos de nobreza, conquistar cargos burocráticos e revelar fina educação e erudição passaram a ser considerados elementos de distinção mais apreciáveis do que possuir vasta escravaria. Tais razões levaram os senhores a se afastarem, cada vez mais, das festividades promovidas por negros – situação que só se agravou com a abolição da escravatura, em 1888 (SOUZA, 2002).

“O desinteresse dos senhores pelas festas dos negros e a conseqüente retirada de seu apoio material provavelmente foi uma das razões da decadência e da pobreza que as irmandades de ‘homens pretos’ enfrentaram a partir da segunda metade do século XIX” (SOUZA, 2002).

Dessa forma, como observa SOUZA (2002), as congadas tenderam a ir desaparecendo nas cidades maiores, onde o controle se impunha de forma mais efetiva, restringindo sua presença, cada vez mais, às regiões interioranas, sobretudo de Minas Gerais, onde a prática dessa manifestação e a organização confrarial se consolidaram com maior vigor.

Outro fator que veio a se somar nesse progressivo processo de marginalização de práticas religiosas encabeçadas por negros foi a nova diretriz assumida pela Igreja Católica (especificamente, a sediada no Brasil), em fins do século XIX.

A proclamação da República no Brasil, em 1889, trouxe, como uma de suas conseqüências, a separação oficial entre a Igreja e o Estado e

estabeleceu a liberdade de culto no território nacional. Estatuída pela primeira constituição republicana, esta medida suprimiu o privilégio que a Igreja Católica tinha de ser a única religião legitimamente cultuada no Brasil e ainda aboliu a subvenção estatal aos trabalhos religiosos e à manutenção do corpo eclesiástico. Tais mudanças, contudo, não foram tomadas como o pior dos infortúnios pelo Clero. Como se viu, o financiamento governamental para o culto católico sempre foi aquém das reais necessidades e, na prática, recaía mormente sobre os fiéis, que além de pagarem o dízimo, ainda eram os responsáveis pela edificação dos templos, pela sustentação das práticas rituais e festivas e, através de contribuições esporádicas, pelo próprio provimento dos religiosos. Dessa forma, os agentes de Roma no Brasil estavam sujeitos a uma situação de submissão, ora ao Estado, que visava legitimar e ampliar seu poder através da religião; ora aos próprios fiéis, que, reunidos em irmandades, pretendiam manter sua autonomia e restringir os padres a meros oficiadores de ritos.

Segundo OLIVEIRA (1985), o real problema da Igreja Católica se assentava justamente na ruptura existente entre o clero e os fiéis de um modo geral. Enquanto esteve intrinsecamente ligada ao Estado – relação estabelecida originalmente com Portugal, mas que se estendeu ao período Imperial brasileiro –, o catolicismo garantiu sua supremacia nessas terras, expandindo-se em consonância com o próprio avanço do aparelho governamental, porém tal supremacia prescindiu de um rigoroso aprofundamento doutrinário e, muitas vezes, dos próprios clérigos.

A separação entre as jurisdições temporal e espiritual passou a exigir da Igreja um novo posicionamento frente às massas. A manutenção de seu rebanho e a expansão do credo dependeriam, naquele momento, única e exclusivamente de seus esforços. O rompimento do direito do Padroado, previsto também na Constituição republicana, veio a facilitar a reestruturação da Igreja no Brasil, pois abriu a possibilidade da mesma gerir seus interesses financeiros e também dogmáticos. Nesse sentido, uma política de valorização da ortodoxia romana começou a ser encampada e o distanciamento entre o agente clerical e o fiel passou a ser atribuído à “ignorância religiosa do povo”, que precisava ser combatida (OLIVEIRA, 1985). Esse processo ficou conhecido como “romanização” do catolicismo brasileiro.

“Fala-se de romanização porque a ação reformadora dos bispos, padres e congregações religiosas tem por objetivo moldar o catolicismo brasileiro conforme o modelo romano. Seus traços essenciais são a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o senso da hierarquia eclesiástica; o bom católico, segundo esse modelo, é aquele que freqüenta regularmente os sacramentos e obedece incondicionalmente à autoridade eclesiástica” (OLIVEIRA, 1985: 283-284).

A romanização não se restringiu, entretanto, ao catolicismo brasileiro. Na verdade, ela faz parte de um processo muito mais amplo, iniciado, segundo OLIVEIRA (1985), no pontificado de Pio IX (1846-1878) e que pretendia envolver toda a comunidade católica mundial. Diante do avanço do liberalismo e das relações de produção capitalistas no mundo, a Igreja vê seu poder temporal diminuído e, como reação, o Papa chama a si o efetivo controle sobre o poder espiritual. A proposta romanizadora visava reafirmar a hierarquia eclesiástica e assim introjetar nas mais diversas dioceses e paróquias os princípios definidos diretamente por Sua Santidade. Para tanto, a Santa Sé cuidou de ampliar o número de colégios, seminários, congregações e dioceses católicos e de zelar por uma formação religiosa calcada na ortodoxia romana. O projeto idealizado por Pio IX não demorou a surtir efeito e logo os órgãos eclesiásticos tornaram-se unidades cada vez mais centralizadas e atuantes, capazes de direcionar a prática religiosa em suas regiões e combater as organizações leigas. Além disso, o número de religiosos e religiosas cresceu vertiginosamente, sobretudo na Europa, de onde eram enviados constantemente missionários para “reforçar os movimentos de reforma nos países já cristianizados” (OLIVEIRA, 1985: 293). OLIVEIRA (1985) enfatiza que o aparelho eclesiástico brasileiro se fortaleceu imensamente nos anos subseqüentes à proclamação da República, com a introdução do projeto romanizador: em 1889, o Brasil contava com uma arquidiocese e 11 dioceses e já em 1930 o número de jurisdições eclesiásticas tinha se elevado a 88.

“A romanização é pois um processo através do qual o aparelho eclesiástico – o corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificado para a direção dos fiéis católicos – assume o controle efetivo do aparelho religioso no seu todo. Não é mais um aparelho religioso segmentado em suas bases, (...) mas um aparelho fortemente hierarquizado cujas bases locais são verticalmente integradas nas instituições eclesiásticas:

associações religiosas, capelas, paróquias, dioceses e Santa Sé” (OLIVEIRA, 1985: 291-292).

Mais do que aumentar o número de sacerdotes e garantir a ordem hierárquica, a Igreja reformada cuidou de aprimorar a formação religiosa de seus representantes. Identificando os seminários como centros, por excelência, de preparação dos seus agentes e controlando rigorosamente as atividades pastorais e possíveis desvios comportamentais dos padres, através de visitas regulares às paróquias por representantes diocesanos, a Igreja pretendia formar um clero consciencioso de sua missão de purificador do catolicismo brasileiro. “Acreditava-se que somente os sacerdotes de moral inquestionável poderiam controlar e reformar a religiosidade dos leigos, promover o enquadramento das manifestações religiosas à ortodoxia” (COUTO, 2004: 8).

Chamando a si a responsabilidade pela difusão da fé católica, o clero passou a combater certas práticas comuns à religiosidade popular, tidas como supersticiosas, e a primar pelo ensino de uma pretensa doutrina autêntica. Nesse sentido, o discurso dos agentes romanizadores enfatiza a importância dos ritos “legitimamente” católicos, sobretudo os sacramentos, como meios indispensáveis para se alcançar a salvação eterna. Essa ação não se restringia, contudo, ao ofício sacramental, mas pretendia também difundir uma moral cristã que deveria reger o comportamento cotidiano das pessoas. É escuso dizer que, para os propagadores desse dogma, estar fora da comunidade católica significava condenação certa da alma. Porém, não bastava ao fiel ser de afiliação católica, era necessário reconhecer os princípios do cristianismo romanizado. Assim, aquelas práticas religiosas remanescentes do catolicismo rústico português, desprovidas dos rigores dogmáticos e marcadas pelo fervor familiar para com os santos, e o culto devocional e festivo promovido pelas irmandades – todos conduzidos com parca participação de agentes clericais – passam a ser condenados e seus seguidores encarados como “ovelhas desgarradas” que precisavam ser reconduzidas ao rebanho cristão (GAETA, 1997).

Percebe-se, dessa forma, que aquela espiritualidade consubstanciada ao longo de séculos no Brasil passa a ser considerada pelos dignitários da Igreja Romana como manifestações viciosas, supersticiosas, carregadas de

elementos pagãos e que, por isso, deviam ser transfiguradas para atingir um ideal de fé condizente com a gravidade do mistério do credo. Visando promover essa transformação, a alta hierarquia eclesiástica instigou os padres a assumirem, nas mais diversas localidades, o controle sobre as práticas religiosas e direcioná-las segundo os princípios da Santa Sé.

À medida que essa catequese foi sendo incorporada pelos fiéis, o clérigo foi ganhando primazia na mediação com o sagrado, em detrimento das lideranças espirituais leigas, uma vez que somente ele poderia ministrar os sacramentos. Com os efetivos clericais aumentados, as paróquias e dioceses podiam ampliar a sua atuação para diversas regiões e executar com uma regularidade cada vez maior os atos religiosos, assumindo, assim, a supremacia no culto católico (OLIVEIRA, 1985).

Essa supremacia logo se faria sentir também no âmbito das associações religiosas. Como foi visto no subitem anterior, o relacionamento entre padres e irmandades nem sempre foi ameno, durante o período colonial. Estando cada grupo interessado em defender seus interesses particulares – interesses esses nem sempre convergentes –, conflitos não poderiam deixar de acontecer. Ora veladas, ora permeadas por acusações e confrontos de lado a lado, as disputas continuaram, inclusive após a independência, sem que grandes consensos fossem alcançados. Contudo, as novas diretrizes ditadas pela Igreja de Roma, acompanhada do fortalecimento do aparelho eclesiástico brasileiro vieram a solapar as bases da maioria das irmandades leigas.

Vibrantes na organização das festividades em homenagem a seus santos protetores, as irmandades eram vistas pelos padres como pouco zelosas no cumprimento dos deveres cristãos. Evitando, sempre que possível, um confronto direto com os agremiados, os clérigos não deixavam de apontar a bebida, a dança, o jogo, a licenciosidade, a imprudência no uso do dinheiro como vícios que se infiltravam nas massas nas ocasiões festivas. Afastando-se do convívio das confrarias, o agente eclesiástico restringia sua ação, no mais das vezes, à celebração da missa no dia da festa (OLIVEIRA, 1985).

Por outro lado, os padres passaram a se esforçar para difundir dentro de suas paróquias um culto mais austero de santos e santas vinculadas ao ideal romanizador. Uma estratégia bastante comum nesse processo foi recuar, gradual e discretamente, para os cantos das igrejas as imagens

tradicionalmente adoradas pelos confrades, deslocando-as depois para as sacristias e logo em seguida encerrando-as em cômodos escuros e empoeirados, juntamente com outros apetrechos paroquiais de menor valor. *Pari passu*, imagens do Sagrado Coração de Jesus, Imaculada Conceição, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São José, entre outras sublimadas pelos agentes romanizadores, foram ganhando espaço no altar-mor e nos locais de maior destaque dentro do templo. “Assim, os antigos santos de devoção vão sendo substituídos por outros cujo culto favorece a prática dos sacramentos e uma subordinação maior à hierarquia eclesiástica” (OLIVEIRA, 1985: 286).

Ao mesmo tempo que essas novas devoções foram sendo introduzidas nas paróquias, associações religiosas a elas vinculadas começaram a se proliferar por todo o Brasil. Recorrendo a R. Della Cava, OLIVEIRA (1985) destaca que o avanço do processo de romanização pode ser avaliado a partir da fundação do Apostolado da Oração pelo interior do país. Além dessa afiliação devocional, foram comuns também a Pia Associação das Filhas de Maria, a Congregação Mariana, a Liga de Jesus, Maria e José, entre muitas outras. Atuando como uma associação caritativa, a Sociedade de São Vicente de Paula também ganhou destaque naquele contexto.

Interessados em participar do culto às novas invocações e se envolver nas festividades a elas destinadas, os fiéis não demorariam a acorrer a essas associações. Porém, diferentemente das tradicionais irmandades religiosas, onde os agremiados tinham grande autonomia para a tomada de decisões e para a organização dos eventos festivos, as novas congregações eram obras dos padres e, como tal, deveriam ser comandadas por eles. Assim, o leigo perdeu grande parte de seu poder de decisão e passou a atuar sob a tutela do agente clerical (OLIVEIRA, 1985).

Por outro lado, enquanto o culto romanizado foi crescendo dentro das paróquias e as festas realizadas pelas novas associações, sob tutela do padre, foram ganhando destaque dentro dos calendários religiosos locais, as tradicionais irmandades eram cada vez mais menosprezadas pelos clérigos e suas festas desvinculadas do ideal católico em voga. Essas solenidades chegaram, muitas vezes, a serem relegadas ao campo do folclore. Em situações extremas, manifestações vinculadas às Irmandades do Rosário, como as festas da padroeira e as congadas, foram, inclusive, proibidas por

determinadas paróquias. Estudos realizados em algumas cidades mineiras evidenciam que, nos anos posteriores a 1930, esse tipo de coibição foi vivenciado em diversos lugares: Dolores do Indaiá (SILVA, 1999), Bom Despacho (COUTO, 2003), Santo Antônio do Monte (BORGES, 1997) figuram entre eles. Tomando como referência o trabalho de Vinícius Peçanha¹⁷, SILVA (1999) e também COUTO (2003) destacam que, assumindo a recém-criada Arquidiocese de Belo Horizonte, o bispo Dom Antônio dos Santos Cabral, seguindo as determinações diretas do alto clero romano, promoveu uma intensa perseguição aos ritos afro-brasileiros, sobretudo a partir de 1930.

Consideradas, cada vez mais, como “práticas profanadoras do espaço sagrado”, as congadas passam a se manifestar à margem do culto oficial. “É a partir desse momento que as manifestações ligadas a Irmandade do Rosário tais como as Festas de N. S. do Rosário e a Coroação de Reis do Congo são removidas para o adro e frente da Igreja e posteriormente para o espaço da rua” (RODRIGUES, 2004: 10). Dado o crescente desprestígio vivenciado pelas irmandades, várias destas acabaram interrompendo suas atividades, enquanto outras viram-se coagidas “a se integrarem na organização paroquial, submetendo-se ao controle clerical” (OLIVEIRA, 1985: 287).

“Concluído o processo de romanização, o aparelho religioso fica reestruturado a partir do eixo de autoridade (Papa – bispo – padre – leigo), concentrando-se o poder religioso e o poder de decisão no interior do aparelho eclesiástico, enquanto as bases leigas ocupam uma posição passiva, de consumidores da produção religiosa clerical e destituídas do poder religioso” (OLIVEIRA, 1985: 328).

Não obstante todas as mudanças promovidas pelo projeto romanizador, a pretensão do Clero romano de se formar um catolicismo unificado, pautado pelos princípios do dogma oficial e destituído daqueles componentes tipicamente populares não se efetivou como os agentes de Roma poderiam pretender. Aquela religiosidade espontânea, festiva, permeada pela crença na mediação dos santos e consumada no interior de uma comunidade de compadres e vizinhos continuou existindo à margem das paróquias. Dessa

¹⁷ PEÇANHA, Vinícius. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Divinópolis, MG. Suplemento do *Diário do Oeste*, 1991.

forma, o controle sobre a prática religiosa, apesar de substancialmente aumentado, não chegou a se firmar como um monopólio do aparelho eclesiástico, como é sugerido no parágrafo anterior.

Talvez seja um pouco precipitado afirmar de forma generalizada que as bases leigas passaram a ocupar uma “posição passiva”, visto que certos segmentos da população continuaram vivenciando sua própria religiosidade de forma bastante autônoma. O caso das congadas é bastante ilustrativo nesse sentido. Apesar de amplamente reprimidos e discriminados pela Igreja Católica em determinados lugares, entre o final do século XIX e meados do XX – coerção que, em certos casos, contou até com o apoio da polícia –, muitos grupos de congada mantiveram vivos seus princípios rituais e devocionais. Participando marginalmente dos eventos festivos, interrompendo temporariamente suas atividades (BORGES, 1997), atuando clandestinamente (COUTO, 2003) ou, às vezes, até enfrentando os representantes da Igreja de Roma (SILVA, 1999), os numerosos exemplos de resistência “contribuem para demonstrar a força popular da Tradição Congado e sua importância para a comunidade negra e para a afirmação da sua identidade cultural, religiosa e étnica” (SILVA, 1999: 92).

4.4. O Vaticano II e a “opção preferencial pelos pobres”

Como se viu, o processo de romanização do catolicismo no Brasil teve como uma de suas metas aproximar a prática religiosa do ideal litúrgico professado diretamente pela Santa Sé. Pretendia-se com isso reafirmar a unidade universal da Igreja Católica, através de uma diretriz comum. Para tanto, os clérigos buscaram assumir o controle efetivo sobre a vida espiritual de suas paróquias e limitar os fiéis a ouvintes dos ritos oficiais e a seguidores dos autênticos ensinamentos. A submissão à autoridade eclesiástica e a observância dos princípios morais ditados pela Igreja eram, naquele contexto, anunciados como condições indispensáveis para a salvação eterna.

Contudo, à medida que pregava uma experiência religiosa austera, voltada para a salvação da alma e desprendida dos valores materiais, a Igreja

acabava por não responder aos dilemas sociais que se impunham à vida das pessoas. O período pós-Segunda Guerra Mundial marcou, no Brasil, a intensificação do processo de industrialização. Tal processo provocou alterações profundas na organização econômica e social do país: o intenso êxodo rural e a ampliação da concentração das terras no campo; o crescimento acelerado das cidades e a proliferação das favelas e bairros pobres e periféricos; a formação de um proletariado empobrecido e marginalizado, entre outras transformações, denunciavam a realidade que veio se delineando no Brasil desde aquele momento. Nesse ínterim, as propostas da Igreja romanizada deixavam de ser alento suficiente para crescentes parcelas da população.

Tais mudanças não se restringiam à realidade brasileira, mas refletiam um processo maior, decorrente da intensificação do sistema capitalista de produção no mundo, sobretudo no Ocidente. Diante de tal conjuntura, a Igreja Católica, tal qual estava constituída, parecia não estar respondendo satisfatoriamente aos dilemas de considerável parcela de seus fiéis. Nesse sentido, reformas em sua proposta pastoral e litúrgica despontavam como uma exigência imperiosa, com vistas a se adequar à realidade que se impunha em seu orbe. É nesse contexto que, em 1962, o Papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II. Dadas as circunstâncias, VALENTE (1994) destaca que o Concílio pode ser entendido como uma “auto-crítica universal da Igreja Católica”.

“Porém, um dos fatores primordiais que levou a Igreja a preocupar-se com a mudança foi o movimento de evasão de adeptos, motivado pelo crescimento de ‘seitas’ religiosas que começavam a ameaçar sua hegemonia religiosa e política junto às classes populares” (VALENTE, 1994: 72).

Voltando-se para a realidade brasileira, IOKOI (1996) manifesta opinião semelhante. Segundo a autora,

“ocorria naquele momento, nas Igrejas do Brasil e do Peru, um amplo afastamento de parcelas significativas da população que não encontravam motivação para suas necessidades religiosas nas cerimônias litúrgicas,

assim como na relação com os membros da hierarquia eclesiástica” (IOKOI, 1996: 22).

Objetivando, dessa forma, aproximar-se mais dos fiéis, o Vaticano II propôs um posicionamento mais efetivo da Igreja frente às questões temporais. Além disso, as determinações do Concílio previam a valorização das Igrejas locais e abriam a possibilidade de adaptação da liturgia segundo certas conveniências regionais. Assim, cresceu a tendência de se adotar a língua vernácula no culto, em detrimento do latim, e a incorporar costumes tradicionais na prática religiosa.

Para LÖWY (1991), o conjunto de mudanças que penetraram no âmago da Igreja, sobretudo latino-americana, em meados do século XX, deve ser pensado a partir da conjugação de fatores internos e externos à instituição católica. No plano interno, o autor destaca a tendência, crescente após a Segunda Guerra Mundial, à formulação de um pensamento religioso mais voltado para a prática social e mais aberto ao diálogo com a filosofia moderna e com as ciências humanas. “O pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II (outubro de 1962 a dezembro de 1965) vão legitimar e sistematizar essas novas orientações, constituindo assim o ponto de partida para uma nova época na história da Igreja” (LÖWY, 1991: 33).

No plano externo, LÖWY (1991) aponta o processo de intensas transformações sociais e políticas vivenciado pela América Latina a partir de 1950. Por um lado, a acelerada industrialização provocou um intenso êxodo rural e um vertiginoso crescimento das cidades, gerando um proletariado empobrecido e marginalizado. Por outro, a intensificação dos movimentos revolucionários de cunho socialista em diversos países denunciou o latente conflito social que assolava o continente e marcou o início de um período conturbado por guerrilhas, golpes de Estado militares e crises políticas.

Como resultado da convergência desses dois processos, novas diretrizes começaram a ser pensadas para orientar a ação da Igreja na América Latina, tendendo, cada vez mais, a uma aproximação com as camadas marginalizadas da população. A radicalização dessa tendência iria culminar, mais tarde, na década de 1970, com o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que assume explicitamente a sua “opção preferencial pelos

pobres”. Sem desconsiderar a importância que o Concílio Vaticano II teve naquele contexto, LÖWY (1991) salienta que todo esse movimento não partiu, originalmente, da “cúpula para irradiar as bases”, mas foi fortemente influenciado pelas idéias de teólogos e pensadores – vinculados à Igreja ou não – e também pela prática dos movimentos católicos leigos, como a Ação Católica, a Juventude Universitária Católica, a Juventude Operária Católica e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que, desde o início da década de 1960, buscaram organizar grupos sociais específicos dentro da comunidade católica e fazer uma leitura do Evangelho a partir de sua própria vivência. Mantendo grande proximidade com o pensamento marxista, esses grupos participaram ativamente de muitas das lutas populares dos últimos tempos.

“As resoluções do Vaticano II não ultrapassaram os limites de uma modernização, (...) de uma abertura para o mundo. Entretanto, essa abertura, abalando as antigas certezas dogmáticas, tornou a cultura católica permeável às novas idéias e às influências ‘exteriores’. Ao se abrir para o mundo moderno, a Igreja, sobretudo na América Latina, não podia escapar aos conflitos sociais que agitavam esse mundo, nem à influência das diferentes correntes filosóficas e políticas – em particular o marxismo, que nessa época (anos 1960) era a tendência cultural dominante na intelectualidade do continente” (LÖWY, 1991: 40).

Segundo IOKOI (1996), a partir da década de 1950, o envolvimento de religiosos nas discussões acerca do modelo de desenvolvimento econômico que vinha sendo implantado no Brasil tornou-se cada vez mais comum, como também era crescente a percepção de que grande parte dos brasileiros vivia em situação de extrema miséria e marginalização. Tais debates indicavam, para aqueles religiosos, a necessidade da Igreja participar da luta contra a exclusão social e abriam, na prática, o caminho para que movimentos religiosos laicos canalizassem esforços para a alteração da ordem constituída e para a melhoria de vida dos menos afortunados “irmãos em Cristo”.

É claro que essa concepção, que identificava o sofrimento do homem comum com o do próprio Filho de Deus e que, através de uma interpretação renovada do Evangelho, buscava a emancipação humana, não se tornou unanimidade e até hoje os conflitos entre concepções diversas do viver religioso ainda marcam a dinâmica interna do aparelho eclesiástico. Em

meados do século XX, considerável parcela do clero brasileiro se manteve alheia às contendas sociais, estabelecendo uma relação de proximidade com as elites dominantes e defendendo seus projetos desenvolvimentistas. Exemplo disso pode ser asseverado pelo manifesto apoio ao golpe militar de 1964, expressado pelos setores conservadores da Igreja.

Como se sabe, consideráveis parcelas do clero brasileiro apoiaram o golpe militar de 1964. O regime implantado promoveu uma intensa perseguição sobre aqueles que se posicionavam contra as diretrizes adotadas pelo governo, vitimando, entre tantos outros, também padres. Diante de tal quadro, setores mais progressistas do clero brasileiro, freqüentemente envolvidos com a CNBB, começaram, ainda na década de 1960, a articular uma oposição ao regime militar, atuando em defesa dos Direitos Humanos. Para VALENTE (1994), o envolvimento com os movimentos populares e o combate ao governo militar levaram o setor progressista a buscar sustentação teológica para a sua prática.

Segundo VALENTE (1994), a reflexão auto-crítica suscitada pelo Vaticano II abriu espaço para que novas idéias e novas propostas pastorais se difundissem entre a comunidade católica. Discursos renovadores, antes reprimidos, passavam a ser expressos e defendidos abertamente. Assim, uma nova visão acerca do rebanho cristão começava a se esboçar. Percebia-se que a cristandade não era um organismo universal e homogêneo, como pretendiam os romanizadores, mas uma comunidade fragmentada e heterogênea, onde vigoravam distinções de todas as ordens.

“Esse reconhecimento do pluralismo manifestou-se de maneira clara, com ênfase na adaptação da liturgia no Concílio Vaticano II. A substituição do latim pelo vernáculo, no rito romano, as diferentes expressões de adoração que se constituíram em elementos estruturais das diferentes culturas têm sido, de maneira geral, aceitos como novas formas de expressão” (IOKOI, 1996: 23).

Mais do que reconhecer essas distinções e atribuí-las aos desígnios divinos, passou-se a identificar seus condicionantes sociais e históricos. Assim, a pobreza passou a ser pensada como resultante de um processo de exploração econômica, que, entretanto, poderia ser contido. Tratava-se de tomar partido, de se identificar com o pobre e com o oprimido e de lutar pela

superação daquela condição. Não é ao acaso que muitos católicos – religiosos e leigos – se aproximaram do pensamento marxista naquele momento.

“O Vaticano II era um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus e dirigido principalmente à Igreja européia. Curiosamente, no entanto, as reformas do Concílio conduziram a mudanças que foram mais significativas em alguns países da América Latina do que na própria Europa. (...) As terríveis condições de vida dos pobres, a crescente riqueza das elites, a discriminação social contra os pobres e a repressão dos movimentos populares tornou mais difícil o apoio eclesiástico ao sistema vigente” (MAINWARING, 1989: 63).

E foi nesse clima de renovação e conflitos que a Conferência Episcopal de Medellín foi convocada. Geralmente encarado como um momento decisivo para a formulação das novas diretrizes adotadas por setores da Igreja latino-americana, o encontro realizado em Medellín, entre 28/08 e 06/09/1968, contou com a presença de 130 bispos, oriundos dos diversos países que formam a América Latina. Segundo IOKOI (1996), a grande relevância da reunião de Medellín está no propósito nela engendrado de se elaborar um projeto de pastoral comum a todos os países envolvidos. Para tanto, todo um trabalho de preparação foi articulado pela Conferência Episcopal Latino-Americana (Celam), visando desvendar a realidade vivida pela população latino-americana. A partir desse trabalho, deveria ser elaborado um documento-base, que iria orientar os debates durante todo o encontro.

“Este documento, analisando os problemas do continente, destacou as carências socioeconômicas presentes, assim como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa e a ausência de respeito aos direitos humanos, sendo esse considerado o ponto fundamental do encontro” (IOKOI, 1996: 45).

Tais constatações levaram para a pauta das discussões da Conferência a degenerada situação econômica, social e política da América Latina, enfatizando que a marginalidade e a exclusão a que grande parte da população estava submetida se devia a fatores estruturais de dependência econômica externa, de exploração do trabalho e da própria opressão estatal.

Em Medellín, se descortinou ante os participantes a necessidade da Igreja se comprometer com o marginalizado e propor “respostas pastorais mais adequadas à estratégia de luta pela liberdade dos oprimidos” (IOKOI, 1996: 45).

Dessa forma, extravasando o conteúdo espiritual de salvação da alma, tomava corpo uma formulação teológica que encarava o homem em sua indissociável totalidade. Assumia-se, portanto, que a liberdade eterna começava com a liberdade terrena. “A libertação proposta definia-se nos termos do Evangelho como a libertação integral do homem. Buscando a realização dos seus valores, em todas as dimensões da vida: sociais, econômicas, políticas e religiosas” (IOKOI, 1996: 46).

Os debates encampados em Medellín logo ressoaram pelo continente. Segundo IOKOI (1996), a CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) buscou promover no seu orbe uma ampla reflexão sobre os resultados da Conferência latino-americana. Para tanto, iniciou-se um processo de regionalização da entidade e a cada regional foi atribuída a tarefa de fazer um levantamento sobre a realidade de sua população. De posse de tal diagnóstico, soluções e estratégias deveriam ser propostas, com vistas a promover a libertação do homem em Jesus Cristo.

Além disso, as parcelas do clero engajadas nessa proposta buscaram se aproximar dos movimentos sociais leigos, com o intuito de intensificar sua participação na luta pela justiça social. Buscou-se também, a partir de então, estabelecer uma relação de maior proximidade com as diversas comunidades católicas espalhadas pelo Brasil afora, envolvendo-as nas discussões suscitadas pela Igreja. Dessa forma, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) vão, paulatinamente, ganhando em expressividade, à medida que instituem uma nova dimensão para a prática do catolicismo.

“Realizou-se por sua ação a transformação dialética das manifestações populares que adquiriram um novo significado, uma vez que o sagrado e a luta política não estavam mais separados, mas unidos, como instrumento de liberdade sobre a religiosidade popular, entendida nesse sentido por sua manifestação cultural própria, diferente e legítima” (IOKOI, 1996: 47).

Nas CEBs, os ensinamentos bíblicos são discutidos a partir da experiência vivida pela comunidade, objetivando superar seus problemas práticos (IOKOI, 1996). Além do mais, dado o envolvimento e a participação desses grupos na prática religiosa, torna-se cada vez mais comum a incorporação de suas manifestações culturais dentro do culto católico.

“Do nosso ponto de vista, o que mais interessa no trabalho desenvolvido pelas CEBs é que ele resultou numa revalorização da religiosidade popular, que passou a ganhar espaço e caracterizar um processo de renovação litúrgica. Diferentemente do período anterior ao Vaticano II, caracterizado pela rigidez litúrgica, a Igreja passou a assumir um posicionamento mais maleável ante formas e expressões religiosas populares” (VALENTE, 1994: 82).

Como se percebe, esboçava-se no seio da Igreja latino-americana uma concepção teológica original, que pretendia elaborar diretrizes pastorais próprias e condizentes com a realidade do continente. Não obstante o crescente número de publicações e de adeptos à nova proposta (que ficou conhecida como Teologia da Libertação), o setor conservador da Igreja começou, ainda no início da década de 1970, a articular encontros e debates com o intuito de promover a realização de uma nova Conferência, que viesse a superar Medellín (IOKOI, 1996). O ideal de engajamento com os movimentos sociais e a “opção preferencial pelos pobres”, delineado a partir da Conferência de Medellín foi rejeitado pelos setores conservadores da Igreja e também por parcelas das elites nacionais, que acusavam esse posicionamento de destoante da missão eminentemente espiritual da religião. Assim, um novo encontro episcopal acabou, de fato, acontecendo no início de 1979, na cidade de Puebla.

A essa época, o Papa João Paulo II acabara de ser eleito para o trono da Santa Sé e, após reunir-se com os dirigentes da Celam, decidiu apoiar a realização do evento e participar de sua abertura. O seu desembarque na América foi marcado por uma grandiosa recepção por parte dos fiéis, o que, segundo IOKOI (1996), contribuiu para criar em torno dele uma “imagem popular”. No discurso de abertura da Conferência, João Paulo II chegou a falar do compromisso que a Igreja deveria assumir com os marginalizados, apesar

da tônica central não ser essa. Contudo, os partidários da teologia da libertação souberam manipular o discurso do Papa segundo seus interesses, dando ênfase máxima naqueles trechos em que o pontífice se aproximava de suas posições (IOKOI, 1996).

Bem trabalhado, o discurso papal acabou favorecendo o fortalecimento dos defensores da Teologia da Libertação, que acabaram dominando também a Conferência de Puebla. Com efeito, o documento final confirmou as propostas de Medellín e as aprofundou. “Em Puebla, redefiniu-se o caminho da Igreja na América Latina, recusando a preferência pelo poder, optando-se, de forma consciente e deliberada, pelos pobres e jovens, como ocorrera em Medellín” (IOKOI, 1996: 61). Para VALENTE (1994), o grande destaque da Conferência de Puebla foi justamente a garantia das conquistas alcançadas em Medellín pelos setores progressistas da Igreja latino-americana.

“Qualificando a situação da América Latina como ‘injustiça institucionalizada’, uma situação de opressão e repressão, os bispos de Puebla, condenam a pobreza como antievangélica e propõem como grande desafio pastoral a evangelização dos pobres a partir de sua própria realidade cultural” (VALENTE, 1994: 84).

Assim, como acentua VALENTE (1994), a tendência que vem se firmando na Igreja Católica de se aproximar dos segmentos negros, desenvolvendo junto a eles um trabalho pastoral e incorporando na prática religiosa elementos culturais próprios daqueles grupos, decorre das transformações que se processaram no seio da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. As Conferências de Medellín (1968), de Puebla (1979) e, posteriormente, também de São Domingos (1992) vieram a reforçar essa tendência, à medida que as propostas predominantes privilegiaram a aproximação da Igreja junto às classes populares.

5. ENTRE O PROJETO ROMANIZADOR E O VATICANO II: O CASO DE BRÁS PIRES

Fundada em 1913, a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires esteve desde sua origem vinculada à Arquidiocese de Mariana (vide ANEXO IV). Sem desconsiderar a atuação dos vários vigários que a comandaram, não se pode deixar de destacar que a existência daquela Paróquia foi fortemente marcada pela presença do padre José Maria Quintão Rivelli, mais conhecido localmente como padre Zizinho. Natural de Brás Pires, ele realizou seus estudos no Seminário de Mariana, tendo se ordenado sacerdote em 25 de outubro de 1942. Em princípios de 1946, esse padre foi nomeado pároco daquele lugarejo, função que ele exerceu até 1993, ou seja, por 47 anos. Antes dele, a Paróquia vivenciou uma intensa rotatividade de padres e nem sempre pôde contar com a presença permanente de um agente clerical. Entre 1913 e 1924, quatro párocos a presidiram, residindo efetivamente na sede, enquanto que de 1924 a 1946, ela foi assistida pelos chamados ‘Delegados Paroquiais’, que eram clérigos que prestavam serviços religiosos esporádicos a diversas localidades da mesma região.

Contudo, apesar do grande rodízio e da presença inconstante, a atuação desses primeiros padres e mesmo a criação da Paróquia parecem constituir um esforço da Igreja para intensificar sua ação sobre a comunidade católica residente naquela região. Através da consulta ao “Livro do Tombo” da Paróquia de Brás Pires, pode-se perceber que aqueles clérigos buscaram,

cada vez mais, assumir um controle sobre as finanças de sua jurisdição eclesiástica e ampliar a participação dos fiéis nos atos sacramentais, seja através da realização da desobriga ¹⁸, seja através do incentivo à participação nas festas promovidas no âmbito da Paróquia. Além disso, aquele período foi marcado pela fundação de uma série de associações religiosas, que, incentivadas e direcionadas pelos agentes clericais, só contribuem para reforçar a noção de que a Igreja Católica buscava, naquele momento, garantir sua presença na vida dos fiéis e ampliar sua influência sobre a prática religiosa.

Na verdade, algumas dessas associações antecederam à própria criação da Paróquia. Exemplos são a Conferência de São Vicente de Paula e a Associação das Damas do S.S. Coração (depois convertida em Apostolado da Oração), ambos fundados em 1902. Se se assume como correta a assertiva, apresentada por OLIVEIRA (1985), de que a fundação do Apostolado da Oração pode ser tomada como referência para se identificar o avanço do processo de romanização pelo Brasil, poder-se-á depreender que, no início do século XX, os efeitos daquele projeto católico começavam a despontar naquele pequeno povoado mineiro, seguindo, portanto, as diretrizes dominantes da Igreja Católica sediada no país.

Como foi visto, o projeto romanizador pretendia ampliar o controle dos agentes clericais sobre a prática religiosa dos fiéis. Reafirmando a hierarquia eclesiástica e a supremacia do religioso sobre o leigo, a Igreja promoveu toda uma política de valorização da doutrina oficial e dos atos sacramentais, que deveriam ser conduzidos diretamente pelo padre. Assim, as manifestações de religiosidade que destoassem dos ditames oficiais eram consideradas como ilegítimas e viciosas, devendo, portanto, ser combatidas ou corrigidas. As congadas passaram, nesse contexto, por um processo de intensa marginalização, sofrendo represálias por parte dos agentes paroquiais ou, às vezes, tendo sua participação restringida às cerimônias externas das festas de padroeiro. O relato de um dos Delegados Paroquiais que atuou em Brás Pires expressa com clareza essa situação. Referindo-se à Festa de Nossa Senhora do Rosário de 1941, o vigário afirma o seguinte: “A esta imponente festa da Padroeira, uma das mais concorridas, no correr do anno, compareceu o

¹⁸ Vide nota nº 15.

tradicional congado, sendo-lhe inteiramente vedado o participar dos actos religiosos” (Padre J.N.G., Livro do Tombo, p.24v, 1941).

É interessante perceber que, já no ano de 1941, o padre se refere ao Congado, qualificando-o como “tradicional”, fato que não deixa de apontar uma certa ancestralidade para o Grupo de Congos daquela cidade. Não obstante, essa ancestralidade não foi motivo suficiente para garantir uma participação plena na Festa da Padroeira. Encontrando um ambiente religioso “vedado” à sua admissão, a participação do Congado ficou restrita à parte externa, à festa de rua. Ao que parece, a expressividade da Congada não coadunava com a austeridade exigida nos ritos católicos, não constituindo, portanto, aos olhos do agente romano, uma manifestação legítima de religiosidade cristã. Um bando de homens – negros em sua maioria –, vestidos com roupas coloridas, usando capacetes com fitas e espelhos, batendo espadas, cantando em coro e tocando tambores definitivamente não se encaixava no projeto religioso que se pretendia implementar...

Segundo BOURDIEU (1992), a oposição que, comumente, se estabelece entre *sagrado* e *profano* está calcada na distinção que se coloca entre os detentores do monopólio da religião dominante e os leigos. Assim, as práticas direcionadas pelos primeiros são sempre definidas como legítimas, logo sagradas; enquanto as manifestações religiosas oriundas das bases leigas, por destoarem da doutrina oficial, são taxadas como ignorantes e ilegítimas, logo profanas ou profanadoras do sagrado. Fica patente, portanto, que a atribuição de valores sagrados a uma prática religiosa está associada à sua vinculação – maior ou menor – com a crença dominante. Sendo assim, o sistema de crenças que ocupa uma posição inferior nas relações de força simbólica tenderá a ser reconhecido como uma religião inferior, como *magia* ou *feiticeira*.

Como se percebe, é a existência de uma ideologia religiosa, vinculada a uma hierarquia eclesiástica e política, que define os princípios da legitimidade das práticas sagradas. Conseqüentemente, a consolidação de uma crença como dominante tende a marginalizar as demais formas de manifestação da espiritualidade, reconhecendo-as como profanas e ilegítimas.

“Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como profanadora na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio. Na verdade, a sobrevivência constitui sempre uma resistência, isto é, a expressão da recusa em deixar-se desapropriar dos instrumentos de produção religiosos” (BOURDIEU, 1992: 45).

Partindo das bases leigas e destoando completamente daquilo que a Instituição Católica reconhecia como legítima manifestação religiosa, o Congado enfrentou certas restrições quanto à participação na Festa de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires, desde a fundação da Paróquia, em 1911. A chegada do padre Zizinho, ao que tudo indica, deu seqüência a esse projeto e o aprofundou. Não é ao acaso que o Congado braspiense só encontraria abertura para participar dos ritos internos da Igreja após o afastamento desse vigário. A participação religiosa para esses clérigos estava fundada em outras bases. Referindo-se ao trabalho desenvolvido por seus antecessores, o padre deixou registrado no Livro do Tombo a seguinte avaliação:

“Relativamente ao aspecto espiritual, o movimento da Parochia de Nossa Senhora do Rosario d’Alliança era bom, regular, possuindo ella algumas associações religiosas bem animadas, como o Apostolado da Oração, secção masculina e secção feminina, a Associação São José, cinco Conferências Vicentinas, associações estas bem organizadas pelo então Revmo. Sr. Delegado Parochial, Pe José Nicomedes Grossi” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.57v-58, 1948).

Nota-se que o bom andamento da Paróquia era avaliado, em grande parte, em função do número de associações que mantinha e coordenava. Ao destacar que as associações foram “bem organizadas pelo” Delegado Paroquial, o trecho anterior deixa patente o papel de comando que deveria ser desempenhado pelo padre. Assim, quando assumiu a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, o padre Zizinho se empenhou para dar continuidade ao trabalho que já vinha sendo realizado junto às associações religiosas e, mais do que isso, buscou criar novas afiliações devocionais. Os anos seguintes iriam, dessa forma, testemunhar a fundação da Pia União das Filhas de Maria (1947), da Irmandade do Santíssimo Sacramento (1948), da Congregação Mariana (1954) e da Cruzada Eucarística Infantil (1954).

Apesar de reconhecer certos méritos na ação pastoral promovida pelos clérigos que, antes dele, haviam dirigido a Paróquia, o padre Zizinho não deixou de registrar as limitações que, a seu ver, se impunham ao trabalho de seus antecessores, comprometendo a catequese do povo braspiense. Tais limitações, segundo ele, deviam-se à ausência de um vigário residindo entre os fiéis, de um pastor a acompanhar suas ovelhas. “A despeito de todo incansável zelo apostólico do Revmo. Sr. Parocho, digo Delegado Parochial, e da grande indole religiosa dos catholicos da Parochia de Nossa Senhora do Rosario d’Alliança, esta Parochia não deixou de se ressentir e muito da falta de um parocho á sua frente, nella residindo” e, por isso, “no que concerne ao seu lado moral e material, muita coisa havia digna de lastima” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.57v-58, 1948). Nesse sentido, o padre assume como uma “missão” a tarefa de reconduzir os católicos de sua Paróquia aos caminhos da bem-aventurança divina.

“Colocado pelo Eterno e Supremo Pastor das almas, Nosso Senhor Jesus Christo, á frente do pastoreio dessa porção de seu rebanho divino, todas essas almas da Parochia de Nossa Senhora do Rosario d’Alliança, suas queridas ovelhas, outro não foi o meu ideal senão esforçar-me, sacrificar-me mesmo, trabalhar com todo afinco, denôdo e, ao mesmo tempo, com toda diligencia, vigilância e carinho de um bom pastor, procurando reconduzir ao aprisco divino, á Santa Madre Igreja, as ovelhas tresmalhadas, e aconchegar para bem mais pertinho do divino Bom Pastor as fieis a elle, para que todas juntas delle, de sua vida intima vivam sempre, e um dia se salvem” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.58-58v, 1948).

O projeto romanizador transparece aqui de forma evidente e plena. A salvação eterna só poderia ser conquistada pelos fiéis mediante a aceitação e a observância dos preceitos católicos. O padre identifica-se, nesse contexto, à imagem do pastor, que deve conduzir sabiamente suas ovelhas, pois sozinhas elas estariam sujeitas à dispersão ou condenadas à perdição. A ênfase no esforço, no sacrifício, denota o quão árduo e, portanto, valoroso é o trabalho do agente clerical, que, não obstante todas as dificuldades, ainda exerce com diligência a sua missão, sem abandonar o carinho paternal diante do rebanho cristão.

Nessa concepção, a ausência do padre era, naturalmente, tida como um grande limitador no processo de evangelização, pois somente ele tinha autoridade para executar os ritos católicos e officiar os sacramentos, oferecendo, portanto, aos fiéis as condições necessárias ao aperfeiçoamento espiritual e à salvação eterna. Dessa forma, tão logo assumiu a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, o padre Zizinho buscou realçar sua presença na comunidade, implementando uma série de atos religiosos e convocando os paroquianos para deles participar. “Acerrimamente, de um modo intransigente mesmo, conclamava todos os meus Parochianos que fizessem a sua paschoa, isto é, procurassem confessar-se e commungar, ao menos uma vez por anno, por ocasião do santo tempo pascal” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.61, 1948).

Atuando dessa maneira, o padre pretendia ampliar a participação da Igreja na vida dos fiéis, assumindo o controle efetivo sobre a prática religiosa e suplantando o relaxamento espiritual e moral, por ele identificado, resultante da deficiente presença clerical dos anos anteriores. “Minha preocupação era justamente de organizar a Paróquia” (Padre Zizinho, 87 anos – 2004). Assim, depois de dois anos à frente da Paróquia, ele afirma ter conseguido, em grande parte, reverter uma situação adversa e mostra-se satisfeito com os resultados de seu empenho.

“Em menos de dois annos, consegui afervorar, aprimorar o espirito de fé dos Parochianos, diminuir, sensivelmente, o numero dos anarchistas, dos ébrios, dos amancebados, dos concubinarios, desses inquietadores e desrespeitadores de familia alheia, e quebrantar o grande numero de prostitutas existentes” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.61v, 1948).

Como se percebe, apesar de valorizar o ofício sacramental e os ritos oficiais da Igreja e elencá-los como instrumentos indispensáveis para o aperfeiçoamento espiritual, a atuação do clérigo não se restringia a esses aspectos, eminentemente religiosos. Tratava-se de um projeto moralizador, que estabelecia normas de conduta ideais a serem adotada pelos paroquianos e que buscava exercer um grande controle sobre o comportamento das pessoas.

Sendo tão vigilante sobre a conduta dos fiéis fora do templo, é de se esperar que dentro dele essa vigilância fosse ainda mais extremada. E, de fato,

era isso o que acontecia. O culto católico, naquele contexto, deveria ser grave e envolto num ar de sobriedade, onde o silêncio deveria ser rompido somente pelos sussurros oracionais ou cânticos sacros, presididos por um coral de paroquianos respeitosos e piedosos. Como imaginar a participação do congado – barulhento, colorido e expressivo – nesse ambiente austero e contemplativo? Não é à toa que essa forma de manifestação coletiva foi, em grande parte, destituída de seus componentes religiosos e relegada ao campo do folclore por amplos setores da Igreja naquele período. Em entrevista concedida para esta pesquisa, o padre Zizinho deixa transparecer claramente essa noção, ao se referir à relação do Congado com a Igreja: “Essa parte aí é a parte folclórica. Essa parte aí de Congado, essas coisas, já é uma coisa à parte, não tem uma relação com a Igreja, não. É uma coisa extra, entendeu?” (Padre Zizinho, 87 anos – 2004).

Assim, sempre que anunciava a presença do Congado nas Festas da Padroeira, a ênfase recaía sobre o conteúdo folclórico e nunca religioso, como pode ser percebido na programação da Festa de Nossa Senhora do Rosário de 1976, descrita também no Livro do Tombo: “Às cinco horas os sinos, foguetes, músicas e danças folclóricas do Congado saudarão a aurora do sublime dia da Padroeira” (Padre Zizinho, Livro do Tombo, p.138v, 1976). E sendo reconhecido como uma representação folclórica, não havia motivos que justificassem a presença do Congado nos ritos internos da Igreja. Dessa forma, somente com o afastamento daquele vigário, em 1993, a barreira que impedia o Congado de adentrar o interior do prédio da igreja seria rompida. Um paroquiano que acompanhou esse processo, destaca o papel do novo pároco na transformação.

“Foi com padre Guedes ¹⁹. Isso cê mexeu com a pessoa certa, porque foi até eu. Foi assim: no tempo do padre Zizim, a gente pedia e havia aquele tabu, num concordava. Aí, no ano que o padre Guedes tava aqui, a primeira Festa do Rosário – ele fez só uma Festa; ele fez uma Festa e, pouco depois da Festa, ele foi embora... Aí, eu falei assim: ‘Ô, padre! Eu já vi, noutros lugar, os congos entrá na igreja e aqui tem esse tabu. Num pode! Por que que num pode? Festa do Rosário sem congo num é Festa, num tem Festa do Rosário!’ Aí ele falô assim: ‘Não. Pode’. Aí, o que que aconteceu? A porta do meio da igreja tava fechada, o padre Guedes foi,

¹⁹ Padre que sucedeu o padre Zizinho na Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires, dirigindo-a entre agosto de 1993 e novembro de 1994.

entregô a chave o Rei do Congo, o Rei do Congo abriu, eles entrô. Foi a primeira vez. Aí, depois disso, todo ano entra agora” (R.S.M., paroquiano, 29 anos – 2004).

O mesmo paroquiano descreve nos seguintes termos o inusitado do momento e o clima de comoção que marcou a entrada inaugural da Congada na Matriz de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires:

“Foi tudo de improviso. Eles tava dançando, na frente da igreja – eu num esqueço até hoje... O Gustavim [membro da Congada, já falecido] chorô igual menino –, aí o padre Guedes chegô, entregô a chave pro Rei do Congo, o Gustavim virô pra mim: ‘É pra entrá na igreja?’ Falei: ‘É. Entrá na igreja’. Aí, o Gustavim pegô e entrô, chorando igual menino. Foi muito bonita a primeira vez. E agora é assim: todo ano eles entram, tem a missa deles. Quando começa a Festa, eles entra e o último lugar que eles entra é na igreja também. Eles vai lá, despede da Nossa Senhora e sai. Ali termina” (R.S.M., paroquiano, 29 anos – 2004).

A reivindicação do paroquiano, o pronto consentimento do novo vigário e a comoção do congo deixam patente que uma expectativa pela aceitação do Congado nos ritos internos da Igreja já vinha sendo alimentada no lugar, pelo menos por alguns segmentos sociais. Nota-se que enquanto o ambiente religioso se mostrou desfavorável, essa ânsia teve que ser contida, no entanto, tão logo surgiu a oportunidade para que os congos rompessem o tabu que fechava as portas da igreja à sua participação, eles não se fizeram de rogados, mas avançaram templo adentro, fazendo ressoar alto suas canções e tomando em suas mãos a bandeira de sua padroeira. O ato, inusitado e tocante, marcou o início de uma nova forma de relacionamento entre o Congado e a Paróquia. A partir de então, a participação do Congado, antes restrita à festa de rua, passa a ser, cada vez mais, incorporada nas celebrações internas. A situação descrita aponta, como se nota, uma mudança de postura da Paróquia local frente a uma manifestação da cultura popular, no caso, o Congado. Mais do que isso, a transformação – manifesta no âmbito local – expressa um conflito entre duas concepções distintas de Igreja: uma calcada no ideal romanizador e outra vinculada às propostas do Concílio Vaticano II.

Como se viu, o Concílio Vaticano II (outubro de 1962 a dezembro de 1965) propiciou um ambiente de intensa discussão entre a comunidade

católica, facilitando uma abertura da Igreja para a reflexão sobre as diversas questões temporais que permeavam a vida humana. Tal abertura trouxe reflexos importantes para o pensamento teológico latino-americano e suscitou uma série de debates acerca da realidade social do continente, levando consideráveis segmentos da Igreja a denunciarem a situação de marginalidade de grande parte da população e a se identificar com o sofrimento desses excluídos sociais. Assim, torna-se cada vez mais comum o envolvimento de religiosos com os dilemas vividos pelos pobres. Participando de suas lutas, a Igreja acaba se aproximando da realidade cultural e religiosa vivida por eles. A partir de então, essa religiosidade passa a ser valorizada e aceita como legítima. É nesse contexto que manifestações como o Congado passarão a ser incentivadas pela Igreja Católica.

Essa tendência, todavia, não se deu de forma uniforme em todo o orbe católico, mas variou muito de acordo com as circunstâncias locais ou regionais. Enquanto as arquidioceses e paróquias tidas como progressistas logo incorporaram essa proposta, vez por outra participando do próprio processo de formação das novas diretrizes, jurisdições eclesiais tipicamente conservadoras mantiveram-se à parte das propostas emergentes ou mesmo opuseram-se a elas. A Arquidiocese de Mariana – à qual a Paróquia de Brás Pires está vinculada – foi, por muito tempo, identificada como um reduto fortemente conservador, abrandado somente com a posse do bispo Dom Luciano Mendes de Almeida, em 1988. Contudo, apesar do conservadorismo que marcou o período anterior, sobretudo durante a vigência do bispo Dom Oscar de Oliveira (1959-1988), algumas paróquias e comunidades já buscavam uma certa aproximação com os ideais propugnados pela Teologia da Libertação à revelia da autoridade episcopal. Seus projetos, porém, só iriam deslanchar quando o ambiente religioso (talvez, político) se fizesse mais favorável, ou seja, com a chegada do novo bispo²⁰. Situação oposta pode ser observada na Paróquia de Brás Pires, pois lá a chegada de um novo bispo, de tendências progressistas, não significou a imediata renúncia do projeto romanizador e adoção dos novos postulados. Como se viu (e para ficar num

²⁰ O conteúdo de tais informações deve ser creditado a Fabrício Roberto Costa Oliveira, que estuda as transformações vivenciadas pela Arquidiocese de Mariana na transição Dom Oscar-Dom Luciano. Embora ainda não tenha defendido sua dissertação de mestrado pela UFV, seu trabalho já foi parcialmente apresentado em congressos e comunicações.

único exemplo), somente com o afastamento do padre Zizinho, em 1993, a Paróquia abriria espaço para a participação plena do Congado na Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Não se trata aqui de negar a influência do bispo sobre sua jurisdição eclesial – assertiva completamente absurda –, mas de destacar que os contextos locais também têm seu peso na definição das diretrizes pastorais. Não se poderia também afirmar que o afastamento do padre Zizinho da direção da Paróquia, em 1993, teria sido uma estratégia para ruir bases conservadoras nos limites da Arquidiocese, no entanto, é importante salientar que ele continuou (e continua ainda hoje) vivendo no município e atuando como padre auxiliar.

O certo, contudo, é que os anos que se seguiram a 1993 testemunhariam uma participação cada vez mais ativa do Congado na Festa do Rosário. Nesse processo, o contraponto ao trabalho pastoral do padre Zizinho pode ser identificado no padre José Raimundo Alves, que presidiu a Paróquia entre dezembro de 1999 e setembro de 2004. O contraste que se estabelece entre os dois clérigos denota o embate entre duas visões do viver religioso. Enveredando-se na discussão dos rumos tomados por cada uma dessas vertentes, o padre Zé Raimundo define como equivocado o projeto romanizador e deixa patente seu alinhamento com as propostas pós-Vaticano II. Segundo ele, antes do Concílio

“a Igreja preocupava com aquela mentalidade em fundir a doutrina, ou seja, fixar a doutrina e salvar a alma. Com isso a pessoa ficou um pouco esquecida no seu todo. É uma idéia um pouco equivocada. Com o Vaticano II (1962) é que houve uma releitura toda e a Igreja assumiu mais a sua posição de pastoral, de se identificar com Jesus pastor, é que Ela se abriu mais para as culturas. Com o Vaticano II e depois vem a Conferência de Medellín e de Puebla, que tentaram colocar o Vaticano II em prática aqui na América Latina (e nós ainda temos muito que colocar em prática). Mas foi aí que veio essa questão da valorização das culturas, do resgate das minorias – massacradas em suas manifestações. Porque, infelizmente, nós temos que admitir que realmente o Congado, os negros nas suas origens já foram discriminados” (Padre José Raimundo Alves, 42 anos – 2002).

O discurso anterior revela o ideal de comprometimento que parte da Igreja tem assumido junto às populações marginalizadas. Mais do que um

projeto de aperfeiçoamento espiritual, a proposta carrega em si um ideal de promoção humana e de valorização dos atributos próprios das camadas menos favorecidas. Identificando um passado marcado pela discriminação social, o padre deixa transparecer que é uma questão de justiça resgatar os valores da comunidade negra contidos no congado.

“Quer dizer, é uma classe que ficou sempre discriminada. Então, é uma forma de valorizar, de tentar ajudar a resgatar a dignidade, de salvar a identidade e promovê-los para que eles também tenham a sua identidade e a sua dignidade respeitada” (Padre José Raimundo Alves, 42 anos – 2002).

Nesse sentido, a incorporação do congado no culto católico representa o reconhecimento da legitimidade religiosa dessa manifestação. Quando chegou à Paróquia de Nossa Senhora do Rosário, o padre Zé Raimundo encontrou esse processo já em curso, pois, como foi dito, desde 1993, uma certa abertura já vinha se delineando no âmbito paroquial. Contudo, esse pároco ampliou a inserção do Congado nas celebrações litúrgicas da Festa da Padroeira, sempre destinando um dia dentro da programação a uma missa em ação de graças ao Grupo. Nessas missas, geralmente os congos ocupam um espaço especialmente reservado para eles e fazem o acompanhamento dos cânticos com seus próprios instrumentos, além de ganhar destaque em momentos específicos, como na leitura da Palavra, nas preces e no ofertório **(Figura 9 e 10)**. Em 2003, inclusive, chegou a ser realizada uma “Missa Conga²¹”, no moldes que vem acontecendo em algumas cidades e comunidades mineiras.

“Hoje, pelo menos, a gente tenta valorizar... A nossa missa, por exemplo, vai ter a participação direta deles na liturgia, dentro do rito. Porque a gente entende a liturgia hoje como uma ação do povo, no verdadeiro sentido da

²¹ Segundo FERREIRA (1995), “o costume da celebração da Missa Conga começou em Belo Horizonte, no final da década de 1960, a partir de pesquisas do folclorista Romeu Sabará, membro da Comissão Mineira de Folclore (...) que constatou semelhanças entre o ritual da missa e os costumes dos congadeiros em várias circunstâncias (chegada à casa de alguém, almoço, agradecimento, etc). De acordo com a liturgia católica e os hábitos do Congado, o prof. Romeu Sabará estabeleceu novos ritos para a Missa Conga, com músicas e danças próprias: ritual de entrada, penitencial, da palavra, do ofertório, da consagração, da amizade, a comunhão, da ação de graças e de despedida” (Apud: SILVA, 1999: 59)

palavra. Hoje, com certeza, sem mérito nenhum da nossa parte, mas fruto da nossa formação, vamos dizer assim, da possibilidade de visão que nós tivemos, hoje é muito mais tranquilo para nós aceitar isso”. (Padre José Raimundo Alves, 42 anos – 2002).

Há, dessa forma, uma tentativa de introduzir na liturgia oficial elementos oriundos de uma matriz diversa da romana. Assim, pode-se perceber que enquanto o projeto romanizador obrigava o fiel a se adaptar à liturgia romana, na proposta pós-Vaticano II há uma tentativa de adaptação (ainda que parcial) da liturgia aos fiéis. Essa segunda tendência é ainda mais uma vez expressa pelo padre Zé Raimundo:

“O nosso interesse maior de valorizar a Congada hoje, seria valorizar a cultura. É uma expressão de cultura. Não é só folclore... (...) Hoje, com a consciência que nós temos de Igreja, a gente evangeliza a partir da cultura. É totalmente diferente!” (Padre José Raimundo Alves, 42 anos – 2002).

Por outro lado, é importante ressaltar que, em meados do século XX, a Igreja Católica vinha perdendo adeptos justamente em função do distanciamento que mantinha com relação a seus fiéis (VALENTE, 1994; IOKOI, 1996). Nesse sentido, uma adaptação do culto despontava como uma necessidade imperiosa. Com esse intuito, muitas arquidioceses, sobretudo aquelas engajadas com as diretrizes mais progressistas da Igreja no Brasil, buscaram introjetar essa nova visão nos seus agentes pastorais, através da formação dos clérigos. Expondo como os novos conteúdos são repassados para as paróquias, o atual Arcebispo de Mariana explica:

“De vez em quando, nós temos encontros do clero, quando tratamos de assuntos também da liturgia, aí as coisas são tratadas e repassadas. Mas a documentação básica é do conhecimento de todos e é matéria de ensino no seminário, pelo qual passaram praticamente todos os sacerdotes, desde 65 [1965] pra cá. Então, não há, assim, muito desconhecimento. Agora, temos encontros de liturgia, assembléias de liturgia e certamente, entre os assuntos, esse assunto da inculturação, da presença das culturas nos ritos litúrgicos, ele sempre comparece” (Dom Luciano Mendes de Almeida, Arcebispo da Arquidiocese de Mariana, 77 anos – 2003).

Como se percebe, a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires vivenciou, nos últimos quinze anos, um momento de intensas transformações. Nesse processo, o Congado foi, paulatinamente, rompendo o tabu que restringia sua participação à festa de rua e sendo incorporado nas celebrações internas da Festa da Padroeira, conquistando, assim, uma maior aceitação por parte da Igreja local. Mais do que tão somente um conflito local, resultante da intransigência de um padre, a situação descrita expressa um conflito entre dois projetos de Igreja: um vinculado aos postulados romanizadores e outro ao Vaticano II. Nessa contenda, fica patente a ascensão da segunda tendência em detrimento da primeira. Como essa proposta busca promover uma maior participação dos leigos nos trabalhos religiosos e dialogar com tradições culturais diversas da católica romana, costuma-se afirmar que ela caracteriza um momento de abertura da Igreja. As palavras que se seguem parecem apontar justamente nesse sentido.

“A Igreja também teve um avanço muito grande na admissão de leigos no trabalho religioso e junto com a admissão do leigo, foi admitindo também a parte folclórica, que fazia parte da Festa, mas só de rua. Aí começou o padre a celebrar a Missa dos Congos, a convidá-los, aí eles passaram a ser figuras de destaque dentro da Igreja. E isso começou exatamente com a abertura da Igreja para o leigo. Aí veio também a abertura para a Banda de Congos, as missas passaram a celebrações folclóricas, celebrações afro. E, então, a Congada entrou também nesse momento” (G.M.V., 50 anos, paroquiano – 2003).

5.1. Os congos na Igreja: “Nóis num tinha o direito de entrá na igreja. Tem direito, sim, uai!”

A discussão que veio sendo levantada até o momento aponta que a Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires passou por um processo de significativas transformações nos últimos anos – transformações que, entre outras implicações, marcaram uma crescente inserção do Congado no ambiente católico. Extrapolando, com a análise, o âmbito local, pôde-se perceber que a contenda se dava entre duas concepções bastante diferentes da experiência católica. Apesar da profundidade das mudanças que iriam

penetrar na Paróquia, sugerindo mesmo um afastamento do modelo anterior, é importante salientar que o conflito se deu de forma velada, sem intensos atritos.

Por um lado, deve-se ressaltar que o momento em que tais mudanças começaram a ser introduzidas na Paróquia coincidiu com a presença de um bispo de tendências progressistas na Arquidiocese de Mariana. Logo, é de se esperar que haveria o endosso da autoridade eclesiástica para que projetos renovadores fossem implementados. Mas, por outro lado, é importante destacar que não existia um clima necessariamente conflituoso no momento em que o Congado recebeu a concessão para entrar no templo católico, ou seja, quando ocorreu o afastamento do padre Zizinho. Ao que tudo indica, os congos já alimentavam um desejo de participar sem restrições da Festa de sua Padroeira, tanto que não pestanejaram quando a oportunidade surgiu à sua frente, porém eles não chegaram a reivindicar abertamente esse espaço, a lutar deliberadamente para a concretização daquele anseio, provocando um choque com o agente clerical. Esse refreamento, contudo, parece justificável. Considerando o ambiente religioso vigente no município até o início da década de 1990, o poder reivindicatório do Congado seria muito limitado. O padre se proclamava como a grande autoridade sobre a prática religiosa, enquanto os congos eram considerados, no máximo, como devotos de Nossa Senhora do Rosário. Encarado como uma manifestação folclórica pela autoridade eclesiástica, que, além disso, primava por celebrações litúrgicas austeras, o Congado só teria mesmo o espaço da rua para atuar.

Assim, quando o novo padre assumiu a Paróquia e permitiu que o Congado ultrapassasse as portas da igreja, foi quase com espanto que os congos receberam a nova. Isso não significa dizer, entretanto, que eles reconheciam a situação anterior como natural e legítima. As palavras que se seguem deixam transparecer justamente esse desconforto.

“Quer dizer que nós num tinha o direito de entrá na igreja, não. Uai! Tem direito, sim, uai. Pois a Festa foi começado sobre assunto dos congo, né? E o padre Zizim num gostava que entrava na igreja, não. Ele falava que era amolação, que ficava fazendo zueira na igreja e tal. Tem disso, não”.
(J.C.C., 65 anos, congo – 2003)

“Isso aí é as coisa que já era pra ter continuado há mais tempo, negoço de entrá na igreja, porque eu sou Congado aqui, eu faço Festa todos os ano – aqui e faço Festa fora também, sabe? (...) Então, isso aí já era pra ter começado há muito tempo...” (J.C.C., 65 anos, congo – 2003).

Dessa forma, os relatos tomados aos congos nos dias de hoje revelam um certo incômodo com a situação anterior, quando eles não contavam com uma permissão expressa para participar dos atos internos da Festa do Rosário. Daí, a unânime concordância entre eles de que a mudança foi positiva. Em seus depoimentos é possível perceber uma certa mágoa do tempo em que o Congado “só dançava do lado de fora, na porta da igreja” (J.B.S., 65 anos, congo – 2003).

“Assistir missa, a gente poderia ir, né? Mas ir sem farda, sem nada. Sem vestimenta, sem nada. Instrumento tudo guardado, guardava tudo e ia. Hoje em dia é que é liberado, vai com instrumento, vai com tudo” (L.E.M., 41 anos, congo – 2004).

Apesar de perceber claramente a transformação que ocorreu na Paróquia, no que se refere à participação do Congado, nem sempre os congos identificam exatamente o momento em que a alteração ocorreu ou os motivos que a determinaram, o que contribui para reforçar a idéia de que o processo não implicou em conflitos abertos e turbulentos. Porém, o mais comum é associar a mudança ao afastamento do padre Zizinho.

Aqui, o culpado de nós num entrá na igreja aqui é o padre Zizim, que num deixava nós entrá na igreja” (J.C.C., 65 anos, congo – 2003).

“Eu acho que o padre, de primeiro, num gostava muito que entrava dentro da igreja (diz que faz muita zueira) e hoje os padre tá tudo liberando. Cê vai em Paula Cândido, entra dentro da igreja; cê vai em Divinésia, entra dentro da igreja. Agora, aqui” (J.B.S., 65 anos, congo – 2003).

“É depois que trocaram, um outro padre que veio pr’aí. O padre Zizinho também gosta muito da Festa, mas num dava essa liberdade” (J.F.S., 65 anos, congo – 2003).

“Só do lado de fora. O padre não deixava. Depois do padre novo vim pra cá é que abriu essa orde: dançá dentro da igreja. E é bonito! Igual o padre [Zizinho] até hoje num gosta. Não. Ele num gosta” (E.B.P, 42 anos, congo – 2004).

Assim, pode-se perceber que, de um modo geral, as diretrizes paroquiais ficam personificadas na figura do padre. A última fala é particularmente interessante, pois, na percepção daquele congo, a antipatia do antigo dirigente paroquial persiste ainda hoje. Como foi dito, aquele padre ainda reside no município e atua como auxiliar paroquial. Contudo, a despeito da presença daquele clérigo, que por tanto tempo comandou as celebrações católicas do lugar, os congos parecem preferir se alinhar com os novos padres e novas tendências, que coadunam melhor com suas expectativas de inclusão. O mesmo congo destaca a opção pela nova diretriz: “O padre véio daqui [padre Zizinho], ele não gosta, mas o padre novo dá orde, aí nós pega e vai” (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

A participação plena na Festa da Padroeira parece ser encarada, pelos congos, como uma forma de reconhecimento ao Grupo, à sua manifestação religiosa. Partindo de uma situação marginal – onde seus cânticos e danças eram tidos como expressões folclóricas, de conteúdo religioso duvidoso – para alcançar o altar da igreja matriz e os pés da Santa do Rosário, nela residente, nada mais natural que a mudança fosse recebida com satisfação.

“Uai. Foi muito bão. Foi muito bão. Aí ficô bão demais, né? Aí, a incentivo miorô o dobro, que aí o congo vai incentivá mais pra festejá Nossa Senhora. Porque se o congo gosta de Nossa Senhora e colocá ele pra festejá Nossa Senhora, quanto mais perto ele chegá dela, mió ainda. Aí que é mió” (S.C.L., 54 anos, congo – 2004).

“Hoje, os Congado tá sendo mais valorizado, porque de primeiro os Congado num entrava dentro da igreja, não. Só dançava do lado de fora. No meu tempo, quando eu comecei, num entrava na igreja, não. O padre num aceitava entrá dentro da igreja. Então... Aí duns dez anos pra cá... Aí, agora já entra lá na igreja, já festeja Nossa Senhora lá. Igual, o dever é isso aí: entrá e festejá Nossa Senhora lá no altar” (S.C.L., 54 anos, congo – 2004).

“Hoje, tem a alegria de entrá lá dentro, tocá pra Nossa Senhora, cantá pra ela”. (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

Apesar da inserção do Congado nas celebrações católicas se dar de forma cada vez mais evidente nos últimos anos, não se pode deixar de salientar que a mesma acontece sempre segundo as definições e conveniências da Paróquia, o que não requer necessariamente uma negociação prévia com os congos. Na missa em ação de graças ao Congado, por exemplo, a atuação dos congos obedece ao ritmo ditado pelos dirigentes paroquiais. Assim, embora ocupem lugar de destaque no templo e assistam à celebração com seus trajes de dançadores, sua participação efetiva se dá em momentos bastante específicos, como na entrada, no ofertório e no acompanhamento das canções, sem, contudo, alterar substancialmente o conteúdo do ritual (**Figuras 9 e 10**). Inclusive, as próprias músicas costumam ser as mesmas cantadas em celebrações cotidianas, que, na verdade, acabam soando um tanto bizarras, quando acompanhadas por tambores, pandeiros, reco-recos e cuícas.

A “Missa Conga” que, como se disse, foi celebrada em 2003, é ainda mais explícita para demonstrar a adequação a que o Congado tem que se submeter para participar do rito católico. A celebração, como nos últimos anos, estava marcada para as nove horas da manhã do sábado festivo e iria ser dirigida por um padre visitante, que aprendera essa prática em outros lugares. Para interar os congos da dinâmica daquela missa especial, foi marcada uma reunião, onde o padre “ensinaria” as canções que deveriam ser cantadas e os passos que deveriam ser seguidos para que a mesma transcorresse bela e emocionante. Um congo expressou nos seguintes termos a preparação para aquela missa:

“Na igreja, tinha roteiro lá dentro da igreja pr’os Congado que toca ali, batendo. Então, eles fala uma coisa, a gente responde outra; eles fala outra coisa, a gente canta. E por isso que liberou, né? Fica mais bonito” (J.B.S., 65 anos, congo – 2003).

Reconhecendo a existência de um valor cultural e também religioso na manifestação dos congos, a Igreja pós-Vaticano II vem buscando incorporar

alguns desses elementos nos seus ritos, aproximando-se mais dos fiéis, porém essa incorporação se dá dentro de certos limites, ou seja, desde que se ajustem aos ritmos e valores católicos. É nesse sentido que o padre Zé Raimundo afirma que deve se “valorizar cada coisa sem, naturalmente, abdicar de certas normas que são necessárias para a harmonia da liturgia” (Padre José Raimundo Alves, 42 anos – 2002).

A Igreja, ao introduzir elementos da cultura afro-brasileira em seus cultos, busca dar uma ênfase máxima ao conteúdo eminentemente católico da manifestação, omitindo as influências diversas. Na verdade, o sincretismo ainda não é visto com “bons olhos” pela Igreja, como fica patente no Plano de Pastoral (2003: 19), da Arquidiocese de Mariana:

“A forte religiosidade popular caracteriza nosso povo e tornou-se uma das expressões mais marcantes em nossa cultura. As práticas devocionais são variadas: procissões, novenas, romarias etc. Entretanto, o *sincretismo*, o fanatismo, as seitas e o interesse de alguns políticos surgem como elementos desagregadores da fé popular” [grifos nossos].

Estudos recentes (MARTINS, 1997; SILVA, 1999; LUCAS, 2002; COUTO, 2003) demonstram, contudo, que a tradição congadeira é permeada por uma série de preceitos mágico-religiosos que extravasam em muito a filiação exclusivamente católica. A semelhança entre os casos analisados naqueles estudos e a prática observada no Congado braspiense faz pensar que esses conteúdos “secretos” também fazem parte da tradição do Grupo de Brás Pires. Tais conteúdos, porém, são omitidos ou silenciados pelos congos. Ao que parece, o conhecimento desses preceitos define relações hierárquicas entre os congos e, por isso, são transmitidos com grandes reservas. Por outro lado, essas formas de manifestação mágico-religiosa ainda geram uma intensa discriminação, inclusive pela própria Igreja. Dessa forma, a revelação da existência de tais práticas só contribuiria para minar o reconhecimento que a Congada veio conquistando nos últimos tempos. E isso, provavelmente, é tudo o que eles não querem.

Nascido no seio de uma sociedade escravista, o Congado esteve, desde sua origem, vinculado à fé católica. Sujeitos a uma situação de extrema dominação, os cativos eram coagidos a aceitarem, inclusive, a religião do

branco. Não obstante, os negros trouxeram consigo da África seus próprios valores culturais e religiosos, porém os mesmos não podiam ser expressos abertamente, já que suscitavam represálias por parte do colonizador. Assim, desde cedo, os africanos buscaram dissimular suas crenças ancestrais, utilizando como véu os valores do cristianismo.

Tal estratégia parece ser praxe até os dias de hoje. Ante uma sociedade que oprime e marginaliza as manifestações religiosas que destoam das práticas oficiais e/ou dominantes, os congadeiros se valem de uma linguagem ambígua, que mascara sutilmente todo conteúdo extracatólico que permeia sua ritualística. “Pode-se dizer que há uma certa convenção entre os congadeiros, para que não se revelem ou se divulguem entre estranhos determinados ‘fundamentos’ da Festa. (...) Assim, a maioria da população da cidade não conhece as regras do jogo” (COUTO, 2003: 137).

De acordo com GOFFMAN (1975), a sociedade institui certos mecanismos de identificação social, que permitem classificar os seus membros segundo o papel que desempenham em seu meio específico. Tal categorização prevê uma série de condutas e traços distintivos, tidos como “normais”, para cada segmento social, ante os quais emergem “expectativas normativas”, que visam regular a participação de cada pessoa. Assim, quando algum atributo ou comportamento – individual ou coletivo – destoa dessa expectativa básica, há uma tendência de se reduzir a consideração sobre o suposto infrator. GOFFMAN (1975) chama essas características destoantes de *estigma*.

Para o autor, o indivíduo estigmatizado tende a incorporar os valores da sociedade abrangente e, por conseguinte, a reconhecer que alguns de seus atributos fogem aos ideais normativos do seu ambiente social, o que pode redundar em constrangimentos vários no seu convívio cotidiano. Nesse sentido, a pessoa portadora de um estigma normalmente busca expedientes que promovam sua maior aceitação social.

Como nem todas as formas de estigma são explícitas ou facilmente observáveis, é possível que a discrepância de certas pessoas passe desapercibida pela coletividade que a cerca. Nesse caso, “ela é uma pessoa desacreditável, e não desacreditada” (GOFFMAN, 1975: 51). Em tais circunstâncias, é comum que o indivíduo ou grupo de indivíduos manipulem as

informações a seu respeito, com o intuito de “encobrir” uma realidade que o marginalizaria. Esse parece ser justamente o caso do Grupo de Congada de Brás Pires, pois, omitindo a presença de conteúdos rituais extracatólicos, que poderiam suscitar represálias, os congos acabam garantindo, estrategicamente, uma maior aceitação pela comunidade e Paróquia locais e, conseqüentemente, uma inserção mais ativa na Festa de Nossa do Rosário.

Como se percebe, o Congado vivencia um momento de ampliação de sua aceitação por parte da comunidade braspiense, devido, sobretudo, ao já comentado reposicionamento da Paróquia local, que, de certa forma, vem contribuindo para legitimar aquela manifestação afro-brasileira. Por outro lado, não deixa de ser sintomático nesse processo, o surgimento da agremiação “Amigos da Congada”, que, apesar de formada por pessoas que não participam diretamente do Congado como dançadores, vem oferecendo subsídios materiais aos congos. Visando ampliar a discussão sobre esse assunto, um novo capítulo será iniciado agora.

6. A ATUAÇÃO DOS “AMIGOS DA CONGADA”

6.1. Congada: espetáculo folclórico?

Antes de abordar propriamente a atuação dos “Amigos da Congada” em Brás Pires, talvez fosse conveniente discutir uma tendência que, nos últimos tempos, vem se acentuando no país. Em muitos lugares, tem sido comum o envolvimento de elites locais na promoção de manifestações culturais e religiosas, com o propósito de ampliar o potencial turístico da sua região.

“Há uma tendência que aos poucos se generaliza nas áreas de maior projeção folclórica. É a de as festas de santo serem, ao lado de um evento ainda religioso e tradicional, progressivamente transformadas em espetáculos de atração folclórica. A atuação de prefeituras e sobretudo de agências de turismo (...) é exercida no sentido: a) de transformar a própria Festa em um espetáculo, dando ênfase aos eventos mais atrativos e fazendo delas uma ampla propaganda (...); b) de deslocar grupos rituais de suas festas de inclusão, levando-os a se apresentarem nas feiras e exposições de agricultura ou de pecuária” (BRANDÃO, 1985: 66).

Como exemplo dessa tendência, pode-se trazer à tona o estudo feito por ROBERTO (1999) sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário, realizada na cidade do Serro/MG. Lá, a autora percebeu que as elites locais se empenharam para promover e divulgar uma manifestação tradicionalmente

vinculada a grupos de negros, visando, com isso, ampliar seu próprio poder econômico e político.

A cidade do Serro, localizada no Alto Vale do Jequitinhonha/MG, teve sua origem ligada à exploração mineradora dos séculos XVII – XVIII. Contudo, diferentemente de outras cidades históricas de Minas, que se tornaram pólos turísticos, o Serro sofreu um processo de retração econômica que limitava o acesso a postos de trabalho e obrigava parte da população a migrar para grandes cidades. Foi nesse contexto que autoridades locais e estatais e órgãos públicos começaram, a partir da década de 1970, “a despertar para a necessidade de implementação do turismo, como forma de estímulo à economia do município” (ROBERTO, 1999: 68). Para tanto, obras de recuperação do patrimônio histórico e de melhoria da infra-estrutura da cidade começaram a ser desenvolvidas.

O turismo, porém, não pode ser estimulado mediante somente reestruturação física, é necessário também um componente simbólico que garanta peculiaridade ao lugar. Nesse sentido, os dirigentes locais passaram a incentivar manifestações tipicamente populares, como a Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e o Congado. Eles pretendiam, com isso, promover a imagem da cidade a partir da valorização de elementos da cultura afro-brasileira, comuns àquela região (ROBERTO, 1999).

A partir de então, os esforços concentraram-se na tentativa de sufocar o preconceito comum às manifestações e cultos negros até aquele momento. Isso se deu através de campanhas e discursos favoráveis aos mesmos e contrários às diferenças raciais. Tal movimento passou a se apropriar de expressões culturais próprias das camadas mais pobres da população local e difundir a idéia de que as mesmas constituíam “um símbolo da cultura local” (ROBERTO, 1999).

“Nesse sentido, a Festa de manifestação proscrita passou a ter status de ‘tradicional evento festivo-religioso da sociedade serrana’; o culto à virgem do Rosário tornou-se comum entre os diversos segmentos locais; e o Congado, prática antiga de um grupo de negros, que sempre ocupou posição subalterna nessa sociedade, foi apropriado, oficializado e alterado, segundo os padrões e valores da classe dominante” (ROBERTO, 1999: 72).

A valorização de componentes da cultura popular, como se nota, tinha por objetivos últimos a expansão do potencial turístico da cidade e, conseqüentemente, do potencial econômico e político da elite envolvida. Dessa forma, houve a tendência de incrementar a Festa e o Congado, sobretudo nos aspectos visuais, para que eles se tornassem mais atrativos e despertassem maior interesse daqueles que iriam assistir às apresentações. As manifestações, portanto, não foram incorporadas no novo contexto tal qual se apresentavam antes, mas passaram por um processo de apropriação e de reelaboração simbólica, que pretendia transformá-las num espetáculo folclórico. Houve, como define Roberto, uma “(re)invenção da tradição”²².

A Festa de Nossa Senhora do Rosário e o Congado, que outrora permitiam aos participantes diretos – geralmente oriundos das camadas mais pobres da população serrana – certa autonomia organizacional, no novo contexto passaram a ser controlados por pessoas alheias a essas classes. Isso se deu através da criação de entidades e elaboração de estatutos e regimentos que deveriam regulamentar a ação dos diversos atores.

Segundo BOTELHO (1999), situação semelhante pode ser percebida em outras cidades do Vale do Jequitinhonha, pois a identificação de um potencial turístico vinculado às Festas de Nossa Senhora do Rosário regionais tem levado certos segmentos a apoiarem essas manifestações com o intuito de ampliarem sua expressão político-social. Nesse sentido, tais segmentos, vez por outra atuando em consonância com os representantes eclesiais locais, acabam promovendo alterações nos ritos, visando torná-los mais atrativos e acessíveis à ampla participação popular. Tal situação espelha a tendência de se valorizar expressões da cultura popular, atribuindo às mesmas o caráter de receptáculo da identidade nacional. Para FERRETI (1995: 104), “essa pretensa valorização – enquanto a situação da massa negra permanece inalterada – serve de álibi para justificar a ideologia da ‘democracia racial’”.

²² A noção de invenção da tradição defendida por ROBERTO (1999) segue a perspectiva proposta por HOBBSBAWN (1984). Segundo esse autor, “por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”. (HOBBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9.

Por outro lado, a autora destaca que, apesar de permeável à introdução de novos elementos, a atuação dos “protagonistas originais da festa” se orienta “no sentido de preservar muito mais uma memória e identidades coletivas, fundamentais para o seu reconhecimento social” (BOTELHO, 1999: 282). Assim sendo, a autora propõe a coexistência de duas identidades:

“uma vinculada à construção de uma identidade nacional (...); e outra identidade coletiva orientadora de práticas sociais dos sujeitos inseridos numa realidade que coaduna situações pautadas, muitas vezes, por diferentes formas de envolvimento mas que é fundamental para assegurar o sentimento de pertencimento no processo de construção de identidade” (BOTELHO, 1999: 283-284).

Dessa forma, se, por um lado, pode-se perceber uma crescente interferência de agentes externos nos grupos de congada, que, reclamando uma valorização da cultura local, acabam garantindo a própria projeção social; por outro, é possível notar ainda congadeiros antigos vivenciando aquela manifestação como algo particularmente sua, própria de um grupo restrito, que manteve acesa uma cultura ancestral. Nesse caso, quando permite a aproximação de agentes externos e mesmo quando incorpora novos adereços e idéias, certamente os congadeiros estão vislumbrando algum ganho futuro – seja material, seja social – que não chega a comprometer suas obrigações rituais.

Muitas vezes omitido nas análises, o interesse dos congadeiros também se faz presente no relacionamento com qualquer agente externo, ainda que não seja manifestado explicitamente. No caso, anteriormente trabalhado, da relação com a Paróquia em Brás Pires, isso parece ter ficado patente. Embora não tenham lutado abertamente para participar dos ritos internos da Igreja, tão logo surgiu a oportunidade para que isso acontecesse, os congos souberam ocupar o seu lugar. Pode ser que a Igreja pretenda, com isso, garantir sua influência ou ampliar seu controle sobre os fiéis, mas não se pode negar que os congos reconhecem aquela mudança como a conquista de um espaço que, a seu ver, era legítimo.

É sob essa perspectiva, de buscar entender os interesses dos dois grupos envolvidos, que será discutido o relacionamento entre a Congada e os “Amigos da Congada” em Brás Pires/MG.

6.2. “Amigos da Congada”: origem e organização

Num passado anterior à década de 1990, tem-se notícia de que, pelo menos em dois momentos, a Congada em Brás Pires contou com a participação de pessoas que não eram membros efetivos do Grupo, mas que atuaram de alguma forma no aspecto organizacional. No entanto, a iniciativa mais sistemática, nesse sentido, tomou corpo a partir daquela data, quando foi criada a agremiação “Amigos da Congada”. Um dos seus idealizadores justifica da seguinte forma a origem do seu trabalho:

“Então, em 90 [1990], quando aqui chegamos para uma Festa de Nossa Senhora do Rosário, nós deparamos com cinco ou seis adultos pulando e quatro crianças, só. Num total de nove pessoas, sem instrumento, sem uniforme, sem nada. Possivelmente, seria o último ano da Banda [de Congos]. E o Joaquim Bento de Magalhães doou uma bezerra e foi feita uma rifa, porque os congos estavam reclamando que nem instrumento tinha para pular. Dessa rifa surgiu a idéia nossa: a gente montar uma associação das pessoas de Brás Pires, principalmente de fora de Brás Pires [braspirenses ausentes], que gostam e a única oportunidade que tem de ver a Congada é na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Então, nós sentamos, conversamos com alguns braspirenses. Todos falaram: ‘Vamos!’ Aí, nós fizemos algumas reuniões... Nós reunimos os congos e fizemos uma proposta para eles: nós iríamos assumir, tentar assumir a Congada e tal, fazer um trabalho” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

Dessa forma, nos inícios da década de 1990, um grupo de pessoas (em geral, naturais de Brás Pires) decidiu se reunir e formar uma espécie de associação informal, chamada “Amigos da Congada”, com o intuito de oferecer suporte material à Banda de Congos braspirense para a compra de uniformes, compra e reforma de instrumentos musicais, despesas com transporte, entre outros. Segundo os idealizadores da agremiação, esse suporte foi uma condição indispensável para a preservação do Grupo de Congada local, uma

vez que o mesmo vinha definhando naqueles anos e estava na iminência mesmo de se extinguir. Os dados coletados para esta pesquisa – seja através dos depoimentos tomados aos congos, seja através de fitas de vídeo gravadas àquela época – não permitem confirmar a pessimista previsão, no entanto, é mister reconhecer que a ação dos “Amigos” teve uma ressonância imediata e fez ampliar substancialmente o número de participantes da Congada braspiense.

“Então, nós mostramos para eles o que nós estaríamos propondo-nos a fazer, que seria dar uniforme, instrumento... E que nós gostaríamos que eles crescessem e voltassem a trazer todos os ex-congos de novo. Bom! Em 1990, nós conversamos; em 91, eu já cadastrei os congos. Nós fizemos um levantamento de material para eles, porque os instrumentos ficavam nas mãos de qualquer um. Então, os congos toparam, nós montamos a estrutura e quando chegou no ano seguinte, estavam cadastrados o número de congos, o tamanho do sapato, camisa, calça e eu mandei confeccionar isso em Campinas. Aí, no ano seguinte, nós conseguimos passar para cinqüenta e poucos congos pulando” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

Assim, desde a sua origem, os “Amigos” passaram a oferecer uniformes aos membros da Congada. Para tanto, é feito, anualmente, um cadastro geral, constando o número de congos, assim como as medidas das roupas e calçados. Esses trajes são confeccionados e adquiridos em grandes centros e trazidos para Brás Pires na véspera da Festa de Nossa Senhora do Rosário, porém, a entrega dos mesmos aos dançadores só ocorre no dia em que se inicia a participação do Congado. Parece importante, nesse momento, se deter um pouco mais nessa questão, pois uma leitura atenta da dinâmica que envolve a confecção e distribuição dos uniformes pode permitir um entendimento mais aprofundado da organização dos “Amigos da Congada” e também dos reflexos que sua atuação provoca sobre a Banda de Congos.

Como o propósito da agremiação “Amigos da Congada” foi, desde o início, oferecer subsídios materiais à Banda de Congos, o primeiro desafio que se impôs à sua atuação foi estabelecer mecanismos eficientes de arrecadação de fundos. Para tanto, ficou definido que cada integrante deveria doar, anualmente, uma soma monetária, enquanto uma pessoa ficaria responsável pela arrecadação dessas doações, assim como pela compra e distribuição dos

uniformes, concerto dos instrumentos musicais, etc. Como se percebe, a organização dos “Amigos da Congada” é bastante centralizada, sendo que a grande maioria dos seus membros restringe sua participação tão somente à contribuição financeira.

“Ficou muito restrito, basicamente, comigo e com minha esposa, né? Como eu te disse, o pessoal, a maioria dos ‘Amigos da Congada’ moram fora. Então, eles não... Um dos motivos que a gente cansa é nesse aspecto, porque as pessoas deixam as coisas bem, assim, tudo por nossa conta” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

A fala anterior deixa patente que a efetiva atuação dos “Amigos da Congada” fica restrita à iniciativa de poucas pessoas. De fato, a maior parte das atividades desempenhadas pela agremiação é, hoje, desempenhada pelo casal supramencionado, que, por isso mesmo, é reconhecido como as duas principais lideranças. Pode-se afirmar, inclusive, que há uma certa identificação da agremiação com essas pessoas, sobretudo entre os integrantes da Congada, que dificilmente mencionam o termo “Amigos da Congada”, mas antes remetem pessoalmente aos seus dirigentes diretos. Vale ressaltar que, além de principais idealizadores desse projeto, são eles que sempre buscam arrebanhar novos membros e, não obstante residirem fora de Brás Pires, são também quem arrecadam as doações oferecidas.

Embora mantendo vínculos com a cidade de Brás Pires – seja afetivo, seja de parentesco – a maior parte dos integrantes da agremiação “Amigos da Congada” reside fora do município e só viajam até lá em ocasiões especiais, como a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Assim, a arrecadação das doações é feita justamente nesse evento, quando é mais fácil encontrar os colaboradores. Não existem critérios especiais para se tornar um membro dos “Amigos da Congada”, a não ser a disponibilidade para ofertar – anualmente e de forma espontânea – alguma quantia em dinheiro, assim como o único vínculo que une a maioria dos integrantes aos “Amigos da Congada” e mesmo à Congada é também essa contribuição financeira. Sendo tão tênue o compromisso assumido, a rotatividade é uma característica marcante da agremiação. Muitas pessoas contribuem um ano – às vezes, dois – e depois não voltam a fazer suas doações, sendo naturalmente excluídas, enquanto

novos membros surgem a cada Festa. O mais comum, como já foi dito, é que as lideranças dos “Amigos da Congada” convidem, informalmente, pessoas do lugar para participarem da agremiação. Quando aceito o convite, o novo membro é procurado pelas lideranças, a cada Festa, para entregar seu donativo.

“Todo ano, se via alguém: ‘O fulano é um cara novo, que gosta da Congada, ele é um cara trabalhador, ele pode ajudar um pouquinho’. ‘Ô Fulano! Vem ajudar a gente’. Então, nós chegamos no ano passado com 35 elementos, 35 pessoas ajudando financeiramente. Chega todo ano, eu vou lá e pago todas as despesas, aí depois eu saio cobrando as pessoas. Cada uma contribui com o que quer. Nós temos de 10 até 250 reais” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

Se, por um lado, foi destacado que existe uma certa inconstância no quadro de integrantes dos “Amigos da Congada”; por outro, é importante ressaltar que algumas pessoas participam desde a origem da agremiação, tendo, inclusive, participado das discussões que deram origem à mesma. Há também aqueles que ingressaram após alguns anos, mas que, a partir de então, passaram a ser contribuintes assíduos. A existência desse núcleo fixo parece fundamental para a continuidade do trabalho dos “Amigos da Congada”, pois assegura às lideranças a possibilidade de assumir os compromissos financeiros oriundos, sobretudo, da compra dos uniformes.

6.3. Do auxílio espontâneo à direção organizacional

Como foi dito, a doação de uniformes aos integrantes da Banda de Congos foi, desde a origem dos “Amigos da Congada”, a principal ação concreta desempenhada pela agremiação e também aquela que demandaria a maior parte de sua receita. Por outro lado, essa ação parece ter representado um atrativo para os congos, uma vez que eles, geralmente, são provenientes de camadas pobres da população local. No passado, a aquisição dos “trajes da Festa” foi, segundo alguns depoimentos, um momento crítico para muitos dançadores, sobretudo quando havia mais de um participante na família.

“Antes ninguém dava uniforme, não. Cada um fazia o seu uniforme. Calçado! Num tinha desse negoço, não. Se você tivesse calçado, cê dançava; se tivesse descalço, cê dançava. Ou de botina, ou tênis... Do jeito que a pessoa pudesse, dançava (L.E.M., 41 anos, congo – 2004).

“Nóis pelejava, sacrificava, vivia devendo os otro pra comprá roupa. Pedia um, pedia outro, eles dava nós aquela roupa véia, roupa usada” (J.J.R.R., 80 anos, congo – 2004).

“Era difícil, né? Tinha que dançá com coisa da gente. Uns dançava de chinelo, outros descalço. Era difícil... Cada um arrumava sua roupa. Os capacete, sainha, pelejava pra arrumá, tinha que comprá aqueles trem tudo. Mas hoje favoreceu, porque o povo ajuda” (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

Diante de tais dificuldades, inerentes à condição social dos congos, a proposta de um auxílio material foi, de um modo geral, encarada de forma positiva e, por isso, prontamente aceita. Assim, ao comentar a atuação dos “Amigos da Congada”, a maioria dos dançadores costuma salientar que o fornecimento gratuito de uniformes representou uma melhoria e facilitou a participação na Festa, uma vez que reduziu os custos e incômodos com esse preparativo.

Apesar disso, é possível notar que alguns membros da Congada não se sentem completamente à vontade com o modelo de uniforme definido pelos “Amigos”. Para um dos congos, os novos trajes violam, de certa forma, a tradição congadeira, uma vez que parecem mais apropriados ao uso cotidiano do que às celebrações rituais.

“Eu guardei uma certa dor pelas vestimenta, mas eles num concorda muito comigo. Agora, eu, eu num conformo... Porque a vestimenta é a vestimenta branca. E eles mudô de cor... A Banda com uniforme branco é outra Banda de Congado e com esse uniforme... Essa calça da Banda lá é calça de sair! É quase a mesma coisa! Não é próprio pra Congo! (...) Ele [líder dos ‘Amigos da Congada’] vai com as roupa tudo feita, né? Dá a roupa, o carçado. Quer dizer, isso tudo quem dá é ele. Eu ainda acho que devia exigir o pano parecido com o de antigamente. Têm muitas coisa mudando, mas têm umas coisa que num dá pra mudá. (...) Mas como as coisa já vem, né? É tipo assim: as cor é do jeito que eles quer. Mas num é certo. Pelo menos nessa parte, eu acho que é sacanagem” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

Fica patente na fala anterior que os congos não participam ativamente na definição do tipo de roupa que deverá ser usado por eles no período festivo. Assim, ficam suprimidos valores simbólicos vinculados ao uso do traje ritual, a não ser em casos bastante específicos, quando uma silenciosa – porém, determinada – resistência se manifesta, através do uso de uma vestimenta antiga – branca – em ostensiva desconformidade com o restante do Grupo uniformizado. Ainda que essa atitude seja restrita, quase isolada, ela aponta um conflito entre a tradição e a inovação na Congada.

Possivelmente alheios a esse conflito, os “Amigos da Congada” parecem não vislumbrar qualquer diferença, do ponto de vista simbólico, entre trajes diversos que possam estar sendo usados pelos congos. Nesse sentido, quando definem o uniforme que será fornecido à Banda de Congos, o princípio que rege a decisão é o da funcionalidade. Assim sendo, as vestimentas doadas são sempre apropriadas ao uso cotidiano. Adquiridos para serem usados especialmente na Festa da Padroeira, esses uniformes não são recolhidos após esse período, mas passam a ser de propriedade de cada congo, constituindo, segundo o líder dos “Amigos da Congada”, um prêmio pelo esforço dos dançadores.

“Porque é um prêmio, de certa forma. Porque, desde o começo, girava em torno de 40 a 50 reais por congo. Então, se ele fosse trabalhar na roça hoje, ganhando 7 reais, nós estaríamos falando que ele teria que trabalhar a semana todinha para ganhar aquele dinheiro. Então, dinheiro não dávamos, mas dávamos a roupa. Aí, nós começamos a ver que durante o ano, na missa, em festa, a roupa deles – não participando ou pulando como Congado – era aquela roupa, aquele calçado que nós demos... Então, isso foi um atrativo para eles e isso fez com a maioria deles voltasse a pular Congada” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

De fato, a doação de uniformes parece ter constituído um incentivo à participação de muitas pessoas na Congada, sobretudo de crianças. É evidente, nesse sentido, o significativo crescimento numérico da Banda de Congos em Brás Pires, que conta hoje com mais de setenta membros cadastrados pelos “Amigos da Congada”. Os próprios congos não deixam de manifestar que a distribuição gratuita daquelas roupas é a motivação principal para a entrada de alguns dançadores.

Entretanto, o grande aumento do número de participantes da Congada, ocorrido nos últimos anos, nem sempre é percebido como positivo pelos congos mais antigos. Não raro, os mais velhos destacam a falta de comprometimento de alguns novos integrantes, que estariam mais interessados no ganho material do que na participação efetiva junto ao Grupo.

“O que fez a Banda crescê assim... Muito foi por interesse, né? E quis entrá. Mas muitos vai ali, dança um pouquim, só pra pegá uniforme e sai. Tem muita gente de Brás Pires que faz isso. Pega uniforme e sai. No outro dia não dança” (J.B.S., 65 anos, congo – 2003).

“Pelo menos no dia da Festa tem muita gente. Eu achava que é demais, mas o povo acha que é bonito, quanto mais gente, melhor, né? Muitos que acha assim, eu já não acho. Porque muitos não corresponde pra cantá. É bonito a cantoria também, né? E dá dificuldade pro Rei-do-Meio, porque tira [a cantoria] e uma parte não responde. É muita gente e caba num ficando bonito” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

Assim sendo, alguns congos são da opinião que a distribuição dos uniformes deveria ser feita de forma mais parcimoniosa, restrita apenas àquelas pessoas que participam assiduamente nas festas e “ensaios”. Vale ressaltar que esses questionamentos quanto ao número de beneficiados ou quanto ao modelo de uniforme adotado normalmente não são expressados às lideranças dos “Amigos da Congada”, pois, apesar das ressalvas, o auxílio material é sempre considerado como de grande importância pelos congos – seja no que se refere à doação dos uniformes, seja no que se refere à doação e manutenção dos instrumentos musicais.

Fundamentais para as apresentações do Congado, os instrumentos musicais representaram, no passado, outro ponto problemático. No mais das vezes, cada congo precisava adquirir, por seus próprios meios, o instrumento que iria utilizar durante a Festa, o que onerava os dançadores, sobretudo em famílias que tinham mais de um participante, já que eles, normalmente, são provenientes de camadas pobres da população. Muitas vezes, valia-se do expediente da fabricação artesanal de pandeiros e cuícas de lata, reco-recos de bambu, entre outros, para reduzir os custos com a Festa. Havia também os instrumentos de uso coletivo. Estes, porém, costumam ficar dispersos pela

cidade, na casa de várias pessoas, e nem sempre eram todos encontrados quando chegava a época da Festa da Padroeira. Além disso, esses instrumentos eram usados também por torcidas de futebol e por folias carnavalescas e, freqüentemente, apresentavam-se danificados quando os congos precisavam deles. Assim, logo que começaram a atuar, os “Amigos da Congada” buscaram estabelecer formas de controle sobre os instrumentos para que somente os congos fizessem uso dos mesmos.

“De 90 para cá, quando eu assumi, no primeiro ano, quando chegou na época da festa, aí eu falei. ‘Cadê a caixa-surda? Cadê isso?’ ‘Ah! Fulano levou lá no futebol! Tá estourada! Tá ali!’ E nós não tínhamos instrumentos direito pra pular, pra dançar... Eu voltei a Campinas e lá eu comprei algum material. Então, o que que eu fiz? Eu cheguei e na hora que acabou a Festa, que eles fizeram a despedida, eu falei: ‘Olha gente, tudo bem e tal’. Bati um papo com eles de 5 minutos, liberando o pessoal: ‘Olha! Só quero todos os instrumentos aqui e agora, reunidos’. ‘Mas...’ ‘Deixa os instrumentos aqui, que nós vamos ver o que nós vamos fazer depois’. Aí, comecei a tomar conta com meu sogro. Quando precisam, eles [os congos] vêm e pedem, porque sem a minha autorização, eles [os sogros] não entregam. Porque tem muita gente que pega para outras coisas e não existe um compromisso de cuidar e isso tem um custo para nós. Então, nós fizemos isso: de 90 para cá, nós começamos a guardar os instrumentos” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

Como se percebe, a proposta de financiamento gratuito de uniformes e instrumentos musicais seria complementada por ações que dizem respeito ao aspecto organizacional da Congada. Ao que tudo indica, o auxílio material – uma vez que desejado pelos dançadores – fez com que os “Amigos da Congada” (e, mais especificamente, suas lideranças diretas) gozassem de grande influência junto à Banda de Congos. Assim, os “Amigos” passaram, crescentemente, a desempenhar funções de direção, participando de processos de decisão antes restritos aos participantes diretos da Congada. A questão dos instrumentos musicais é sintomática nesse sentido. Antes guardados de forma dispersa e sem um controle rígido pelos congos, os instrumentos nem sempre estavam disponíveis em número suficiente e em bom estado de conservação na época da Festa. Como passaram a assumir os custos com a manutenção daqueles instrumentos, os “Amigos da Congada” buscaram estabelecer formas de controle que garantissem a preservação dos

mesmos. Para tanto, os “Amigos” começaram a guardá-los durante todo o ano, disponibilizando-os somente para “ensaios” ou festas.

Assumindo uma posição de destaque na definição e controle dos recursos materiais utilizados pelos congos, a influência da agremiação logo se faria sentir também no aspecto comportamental. A esse respeito, talvez seja conveniente trazer à tona a questão do uso de bebidas alcoólicas pelos congos durante o período festivo. Sabe-se que entre os dançadores sempre existiram certas restrições quanto ao consumo de álcool nos dias da Festa de Nossa Senhora do Rosário (**Figura 24**), no entanto, esse princípio não era plenamente respeitado no passado e, segundo alguns depoimentos, eram freqüentes casos de embriaguez na Congada.

“Era proibido, mas não era igual hoje, né? Não respeitava, ninguém respeitava. Por exemplo, na hora da janta. Na hora da janta, eles enganava: ‘Eu vô no banheiro ali’. Que banheiro! Eles ia pro butiquim. Enchia bastante de bebida, aí voltava. Voltava daquele jeito já, aí já atrapaiava a Festa” (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

“Era proibido, mas o pessoal num tinha respeito igual depois que... Num impunha respeito, entendeu? Quer dizer, ficava um tanto à revelia” (J.M.O., 77 anos, congo – 2003).

Essa situação se alterou substancialmente com a fundação dos “Amigos da Congada”. Primando, desde o primeiro momento, pela moderação no consumo de bebidas alcoólicas, as lideranças da agremiação passaram a recomendar reiteradamente a abstinência durante o período festivo, enfatizando, sobretudo, que os ébrios atrapalhavam o desempenho dos companheiros e denegriam a imagem do Grupo como um todo. Atuando em consonância com os propósitos de alguns congos, os “Amigos” chegaram a nomear um dançador para atuar como uma espécie de fiscal, para evitar que alguém saísse às escondidas para beber.

Tais ações acabaram por restringir, efetivamente, os casos de embriaguez na Congada, sem, contudo, tê-los suprimido por completo. Vez por outra, algum congo dribla os observadores e toma seus tragos à revelia das determinações contrárias. Quando os “transgressores” conseguem,

razoavelmente, manter a postura e disfarçar os efeitos do álcool, seu ato, ainda que percebido, é simplesmente omitido pelos companheiros e também pelos representantes dos “Amigos da Congada”, porém quando o comportamento é muito alterado, medidas coibitivas costumam ser tomadas. Em situações extremas, já foram, inclusive, realizados afastamentos temporários e permanentes.

“Esse Olivo mesmo, quando ele morreu, foi afastado por causa da bebida. Eu já fui. Eu bebia também pra pular. É errado! A gente num dança, num faz o que é direito. Erra o trem... Se ocê errô cá, os outro também erra. Atrapaia. Num pode. Eu também já fui afastado do Grupo também” (E.B.P., 42 anos, congo – 2004).

“Eu já fui afastado por causa de bebida. Um dia nós ia sair pro Reinado, aí eu encontrei uma turma que tinha vindo de São Paulo, aí eu comecei a bebê com eles. Na hora que eu vi, eu falei: ‘Uai! Daqui a pouco é o Reinado e como é que vai fazê?’ E eu batia caixa e tinha que ir. Aí, na hora que eu cheguei lá, eles num deixaram. Falô: ‘Não. Cê já tá alcoolizado, cê num pode’. E foi justamente... Isso era no sábado. Eu nem dancei no sábado, nem dancei mais, porque aí eu fiquei com raiva deles num tê deixado eu dançá no sábado – como fez muito bem, que eu tava alcoolizado mesmo – aí eu num fui no domingo, nem nada. Mas é proibido” (L.E.M., 41 anos, congo – 2004).

É interessante perceber que os próprios dançadores castigados com um afastamento concordam que a sua conduta foi inconveniente e a represália, justa. Assim, quando exercem sua influência para regular a disciplina dos congos, os “Amigos da Congada” parecem estar colocando em prática uma norma já existente, mas que não era devidamente observada. Apesar disso, a execução da medida punitiva costuma gerar uma certa tensão entre os “transgressores” e as lideranças dos “Amigos da Congada” e, em pelo menos um caso específico, houve acalorada discussão, com acusações da parte a parte. Um congo que presenciou o embate afirmou que o líder dos “Amigos” decidiu não entregar o uniforme a um dançador, porque ele chegara bêbado no primeiro dia da Festa. Indignado, o rapaz censurado rogou pragas e foi embora muito nervoso. Mais tarde, o mesmo congo que assistiu a cena decidiu conversar com o rapaz, aconselhando-o com os seguintes termos:

“Eu chamei ele atenção depois. Falei: ‘Cê tem que conformá, rapaz. O que ele [líder dos ‘Amigos da Congada’] tá fazendo é certo. Porque ele sempre tá dando uma ajuda pra nós, né? Trazendo uns uniformizim aí, uns carçado, né? Tudo... Então, vamo respeitá ele, vamo obedecê ele, né?’” (J.C.C., 65 anos, congo – 2003).

Aqui transparece, uma vez mais, que o auxílio material oferecido pelos “Amigos da Congada” é determinante para que sua participação e suas opiniões sejam aceitas e validadas pelos congos. Embora não possa ser percebida (pelo menos até o momento) uma intenção deliberada e organizada de se difundir o turismo para a região, a partir da promoção do Congado local, é possível traçar um paralelo entre o caso de Brás Pires e o da cidade do Serro, anteriormente discutido: o fornecimento de subsídios materiais foi, nas duas situações, de grande importância para que a presença de agentes externos fosse incorporada no seio da Congada e suas interferências, aceitas.

Retomando o caso específico de Brás Pires, vale ressaltar que a atuação dos “Amigos da Congada” coaduna, de um modo geral, com as opiniões e expectativas majoritárias dentro da Banda de Congos, tanto na questão dos uniformes e instrumentos musicais quanto na questão do uso de bebidas alcoólicas. O controle sobre o consumo de álcool, como já foi dito, era uma intenção antiga dentro da Congada, que, não obstante, parecia difícil de ser alcançada. As rivalidades internas, acrescidas à possibilidade latente de um embate entre dois pares, tornavam o assunto um tanto delicado. A presença de um agente externo, imbuído de poderes deliberativos, certamente veio a ser favorável à causa daqueles congos que condenavam o uso de álcool. Assim, certas divergências internas, que poderiam gerar conflitos e desgastes, são, estrategicamente, transferidas para a alçada dos “Amigos da Congada”.

“Geralmente, eu deixo para os chefes da Congada, eles agirem. E quando eles vêem que eles não conseguem, de uma certa forma, eles dizem: ‘Está acontecendo isso e nós não estamos conseguindo dominar’. Então, eu chego, aí eu procuro agir com firmeza e falo: ‘Me dá o instrumento’. Ou, às vezes, eu costumo fazer: ‘De agora pra frente, você não vai fazer mais. O que você fez tá quieto. Esquece. Mas, daqui pra frente, eu quero...’ Então, às vezes, a pessoa enquadra e vai embora” (F.S.S.R, 50 anos, líder dos “Amigos da Congada” – 2002).

Eu entro, geralmente, na dividida, quando eles chegam e falam com um elemento: 'Olha! Você não pode tocar um instrumento, porque você tá atrapalhando'. E, às vezes, esse elemento não obedece e coisa assim. Então, eu procuro conversar com dois-três ali e eles chegam pra mim: 'Oh! Aquilo ali tá... Isso aqui tá errado'. E a pessoa num coisa... Então, eu entro" (F.S.S.R, 50 anos, líder dos "Amigos da Congada" – 2002).

Como se percebe, na complexa engrenagem que move as relações sociais, também as classes marginalizadas desenvolvem mecanismos que permitem defender seus interesses.

Uma outra faceta da atuação dos "Amigos da Congada" diz respeito à mediação na relação da Banda de Congos com a Paróquia local. Sendo adeptos da religião católica, as lideranças dos "Amigos" foram grandes incentivadores para a institucionalização da "missa em ação de graças ao Congado", realizada no contexto da Festa de Nossa Senhora do Rosário (**Figura 8**).

"O motivo deles pularem é uma coisa muito interessante. Esse motivo ficou meio perdido no tempo, porque a maioria dos congos não participavam da missa, eles só vinham pular. Não participava de missa, não comungavam, a maioria deles bebia. Então, nós começamos a fazer um trabalho de conscientização entre eles. (...) Nós encostamos com o padre e falamos assim: 'Olha! Nós precisamos de institucionalizar a missa de Santa Efigênia no sábado da Festa para eles, os Reis de Santa Efigênia e familiares de todos, de Congados e até dos 'Amigos da Congada'. E aí eles começaram a participar da missa, cantar..." (F.S.S.R, 50 anos, líder dos "Amigos da Congada" – 2002).

Da mesma forma que os representantes eclesiásticos, os "Amigos da Congada" também parecem não perceber na manifestação dos congos uma forma de religiosidade que possa extravasar os limites do cristianismo professado pelos clérigos. A fala anterior chega, inclusive, a sugerir que a motivação espiritual para existência da Congada estava se perdendo, uma vez que os dançadores não estavam vivenciando devidamente o catolicismo. Nesse sentido, o propósito de aproximar a Congada da Igreja representaria, para os "Amigos", resgatar a plenitude daquela manifestação afro-brasileira e garantir, assim, a sua perenidade. A preocupação com a preservação da Congada em Brás Pires, que esteve no cerne da origem da agremiação, manifesta-se também aqui. Como se nota, julgando que a Banda de Congos

estava vivenciando um processo degenerativo, os “Amigos” buscaram desenvolver ações capazes de superar as falhas que, a seu ver, existiam, sendo uma delas a questão do envolvimento com os ritos católicos.

No capítulo anterior foi explanado o contexto em que se deu a inserção do Congado nos ritos oficiais da Igreja em Brás Pires. Alinhando-se com as propostas do Concílio Vaticano II, os padres que presidiram a Paróquia local, a partir da década de 1990, foram, gradativamente, ampliando o espaço de participação do Congado na Festa. Coincidindo com esse momento de transição, aconteceu a fundação da agremiação “Amigos da Congada”, o que, certamente, foi mais um elemento a se somar nesse processo de mudança, uma vez que também ela era favorável à incorporação do Congado nos ritos internos da Igreja. Ao propósito ensejado pelos congos de ver sua manifestação reconhecida pela comunidade braspiense, esse apoio parece ter assumido um significado especial. A maioria dos membros dos “Amigos da Congada” desfruta de grande prestígio social no lugar, seja por provir de famílias tradicionais, seja por sua condição financeira favorável, seja por ambas. Dessa forma, o fato de estar sendo apadrinhado por essas pessoas, já eleva, de certa forma, o *status* do Grupo de Congado local, uma vez que endossa ante a comunidade a legitimidade de sua manifestação. Além disso, os “Amigos” acabam por realizar a negociação com a Igreja sobre os espaços que deverão ser ocupados pela Congada nas celebrações, pois, freqüentemente, alguns integrantes da agremiação participam da preparação da liturgia da “missa em ação de graças à Congada”.

Assim sendo, pode-se afirmar que a atuação dos “Amigos da Congada” foi, na maioria das vezes, convergente com os interesses dos dançadores e é, provavelmente, por isso que ela foi tão prontamente incorporada. Embora os “Amigos da Congada” defendam que sua participação foi decisiva para que a Banda de Congos em Brás Pires tenha continuado existindo até hoje, o que pode ser percebido, na prática, é que ela tem uma existência que atravessou várias gerações, tendo vivenciado situações de marginalidade e carência material, assim como de acolhimento e apoio. Nesse sentido, é mister reconhecer que a longevidade da Congada é fruto de uma imensa capacidade adaptativa, que se molda segundo as conveniências de cada momento, sem, contudo, descuidar dos valores simbólicos que alimentam sua crença.

Geralmente imperceptíveis ao leigo, que não enxerga na Congada algo mais que uma apresentação folclórica, são esses valores que garantem, ano após ano, a presença dos dançadores na Festa de Nossa Senhora do Rosário. Não é por acaso que os congos mais antigos, quando questionados sobre os fatores determinantes para perenidade do Grupo, costumam destacar a ancestralidade de sua tradição e a supremacia de sua fé, em detrimento de qualquer atributo material.

“Se fosse só por conta de ajuda, num cabava, não, porque a pessoa que tem fé, ele vai festejar Nossa Senhora de qualquer jeito. Eu falo que, pra mim, num precisa de uniforme, não. Eu entrei festejando Nossa Senhora da Aparecida e Nossa Senhora do Rosário e a Santa Efigênia... Oh! Do jeito que tô, se for preciso – só vô tomá um banho, né? – se for preciso festejá Nossa Senhora, é agora. Pego o meu instrumento e vô festejá. Com a fé que eu tenho” (S.C.L., 54 anos, congo – 2004).

Se já tinha acabado? Num tinha, não. Tinha, não. Nós começô isso de véio. Ele [líder dos ‘Amigos da Congada’]... Tem poucos anos que ele entrô nisso e nós começô isso de véio. Eu... Deve ter trinta ano que eu danço isso lá no Brás Pires. O tempo que eu dançava lá em Brás Pires era o tempo de Alcides Inácio, aqueles chefão tudo do Brás Pires... Já morreu tudo...” (G.C., 58 anos, congo – 2004).

E se morreram os antigos líderes, o legado deles foi preservado, pois que transmitido continuamente às novas gerações, como uma herança. Uma herança espiritual.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho foram pensadas e discutidas as circunstâncias em que se difundiram as congadas pelo Brasil e as formas de interação que permearam seu relacionamento com a sociedade abrangente, em especial com a Igreja Católica. Ao fim, outra não poderia ser a conclusão, senão que somente a capacidade adaptativa frente às contingências históricas garante a continuidade de uma manifestação cultural.

A origem das festas de coroação de Rei do Congo só pode ser entendida se levado em consideração o contexto de rupturas e acomodações que marcaram a vinda dos africanos para a América. Seqüestrados do seio de sua terra natal, eles viram seu universo familiar, econômico, religioso, simbólico se despedaçar quando entraram nos navios negreiros. Introduzidos num mundo marcado pela dominação escravista, os negros se viram impedidos de reconstituir plenamente os valores de outrora, seja pela fragmentação de suas comunidades, seja pelo controle senhorial, seja pela imposição de uma cultura que lhe era alheia. Entretanto, esse quadro, que em tudo poderia sugerir a supressão da identidade africana, fez surgir, através do sofrimento, uma certa identificação paritária.

A tentativa de impor a religião católica ao escravo, através de sua inserção em irmandades religiosas, acabou gerando um ambiente favorável para que essa sociabilidade se afluísse. Embora a intenção primeira fosse catequizar o africano e ampliar seu domínio sobre ele, nas irmandades os

negros encontraram um espaço privilegiado para se reunir e deliberar com certa autonomia. Nesse ambiente, costumes ancestrais puderam ser revividos, ainda que de forma camuflada, dando origem a manifestações peculiares, como as congadas. É certo que os colonizadores reconheciam naqueles folguedos celebrações católicas, o que – acertado ou não – só vinha a viabilizar a manutenção do costume.

As irmandades leigas, que foram, durante todo o período colonial, as grandes mantenedoras da prática religiosa e também o ambiente, por excelência, de agrupamento e deliberação coletiva, passaram, em fins do século XIX, a ser combatidas pela Igreja, que buscava ampliar o seu controle sobre o culto católico. Entre outros fatores, o enfraquecimento das irmandades acabou contribuindo para a debilidade de muitos grupos de congada. Além do mais, a própria Igreja buscou restringir a participação deles no ambiente religioso e relegá-los ao campo do folclore. Assim, enquanto alguns grupos interromperam suas atividades, outros acabaram se distanciando dos ritos católicos oficiais, restringindo sua participação às festas de rua.

Essa tendência só seria revertida a partir de meados do século XX, com as propostas advindas do Concílio Vaticano II. A partir de então, certos segmentos da Igreja Católica buscaram se aproximar das camadas mais pobres da população e resgatar expressões culturais próprias daqueles grupos. Nesse ínterim, de manifestações proscritas, as congadas freqüentemente passaram a ocupar lugar de destaque nas festas de padroeira, sendo comum, inclusive, a franca intervenção de certos grupos sociais, interessados em promoção econômica e/ou política.

Esse processo, contudo, não se desenvolveu com uma rigorosa regularidade em toda a comunidade católica, mas obedeceu aos ritmos próprios de cada lugar. O caso de Brás Pires/MG – focado com mais pormenores nesse estudo – evidencia a importância do contexto local para a definição das diretrizes da prática pastoral. Vinculado ao ideal romanizador, os padres que dirigiram a Paróquia daquele município primaram, até princípios da década de 1990, pela pureza do dogma romano, limitando, dessa forma, a introdução de elementos culturais diversos daquela matriz. A partir daí é que a Paróquia local passou a contar com a presença de clérigos mais identificados com as tendências pós-Vaticano II e, que, por isso, aceitaram com maior

facilidade (e até mesmo incentivaram) a participação do Congado nos ritos internos da Igreja.

Nesse contexto, o comportamento dos congos é particularmente interessante. Enquanto o ambiente religioso lhe foi desfavorável, eles mantiveram certas reservas quanto a uma possível intenção de inclusão plena na Festa de Padroeira, porém tão logo a oportunidade para que essa inserção se desse, o Congado buscou rapidamente ocupar o espaço, que a seu ver era legítimo. Assim, se num primeiro momento, os congos entraram no templo tão somente para buscar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário, logo eles passaram a participar de missas, e depois a montar a guarda dos “Reis do Rosário” no altar e assim por diante. E pode ser que esse espaço se amplie ainda mais nos anos vindouros.

A Igreja, com essa incorporação, tributa reconhecimento a uma manifestação própria de comunidades negras, dotando-a de legitimidade, mas sempre enfatizando o seu caráter eminentemente católico. Os congos, por sua vez, defendem essa confissão católica e buscam omitir qualquer conteúdo que extravase essa crença, muito embora certas evidências denunciem a presença de elementos alheios ao culto romano. A reserva parece justa, dadas as reprimendas e atos discriminatórios que poderiam advir da comunidade local e, sobretudo, da Paróquia, justamente num momento em que se amplia a aceitação do Grupo de Congada no lugar.

Essa aceitação ficou, particularmente, evidente com a criação da agremiação “Amigos da Congada”, em inícios da década de 1990, cujo objetivo manifesto foi, desde o primeiro momento, oferecer subsídios materiais à Banda de Congos, principalmente para compra de uniformes e instrumentos musicais. Contudo, pode-se notar que esse suporte acabou conferindo à agremiação grande influência também no aspecto organizacional do Grupo de Congada. De um modo geral, a atuação dos “Amigos” é bem aceita pelos dançadores, uma vez que incide sobre questões de difícil trato para os congos, como o controle sobre o consumo de bebidas alcoólicas durante a Festa do Rosário e o diálogo com a Paróquia local.

O uso de álcool, durante o período festivo, é encarado pela maioria dos congos como um grande problema, uma vez que compromete a performance dos dançadores e a imagem do Grupo. Não obstante, a coibição interna dessa

prática é delicada, pois pode provocar conflito entre os pares. Assim, evitando desgastes internos, os congos, de certa forma, transferiram para os “Amigos da Congada” a execução dessa proibição.

No que se refere ao diálogo com a Paróquia, é importante destacar que as lideranças dos “Amigos da Congada”, sendo adeptas do catolicismo, buscaram ampliar a inserção dos congos no culto católico, através do incentivo à institucionalização da “missa em ação de graças ao Congado”. Vale salientar que esse incentivo serviu aos propósitos de inclusão já alimentados pelos congos. Por outro lado, ter sua participação nos ritos da Igreja Católica endossada por pessoas que gozam de grande prestígio na cidade, certamente, contribuiu para que a Congada se fizesse mais reconhecida pela comunidade local.

A existência da congada, como pode ser percebido, sempre transitou entre o assentimento e a restrição, entre a inclusão e a marginalidade – situação que obrigou os diversos grupos a se adequarem às circunstâncias que se impunham à sua atuação. Nesse processo, a tradição foi sendo constantemente criada e recriada, ora perdendo alguns de seus componentes, ora ganhando outros. É natural, portanto, que a manifestação assumisse uma imensa variedade de formas de expressão pelo interior do Brasil. Dessa forma, se a congada é tributária de uma tradição antiga, transmitida de geração em geração desde o período colonial, ela deve sua existência também à maleabilidade dessa mesma tradição, que consegue se adaptar a diversas conjunturas específicas. Talvez seja isso, enfim, o penhor de sua perenidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Marcos Magalhães de. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, volume I. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. p. 361-393. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v.3).

ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*; edição organizada por Oneida Alvarenga. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1982. v.3. (Obras completas de Mário de Andrade; 18).

ANDRADE, Mário de. Os congos. *Lanterna Verde*, Rio de Janeiro, n.2, p.36-53, fev.1935.

ANTONIL, André João. (João Antônio Andreoni). *Cultura e opulência do Brasil*. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo, 1982. 239p.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. 3.ed. São Paulo: Melhoramentos, 1977. 198p.

ARQUIDIOCESE DE MARIANA. Guia Geral 2000: Ano Jubilar. Mariana: Dom Viçoso, 2000.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. O Congado no Oeste mineiro. *Revista brasileira do folclore*, Rio de Janeiro, v.5, n.11, p.5-22, jan./abr.1965.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira: Editora da Universidade de São Paulo, 1971. 2v.

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983. "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista". p. 159-191.

- BORGES, Célia. Devoção branca de homens negros. *Cadernos de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, v.2, n.2, p.29-35, out.1992.
- BORGES, Eloísa. *Os devotos do Rosário: devoção e promessa na Festa do Rosário de Santo Antônio do Monte*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1997. 116p. (Dissertação, Mestrado em Psicologia).
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder* (irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986. 254p.
- BOTELHO, Maria Izabel Vieira. *O eterno reencontro entre o passado e o presente: um estudo sobre as práticas culturais no Vale do Jequitinhonha*. Araraquara: Unesp, 1999. 272p. (Tese, Doutorado em Sociologia).
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL, 1989. 311p. (Memória e Sociedade).
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. de Sergio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sonia Miceli e Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1992. 361p. (Estudos).
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 4.ed. Trad. de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus, 1996. 224p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985. 121p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Ícone, 1987. Cap.6: Guerreiros devotos, negros dançantes: origens e controvérsias sobre ritos de negros em festas de igreja. p.191-234.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, Viola et al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.27-58.
- BRÁSIO, Antônio. O problema da eleição e coroação dos reis do Congo. *Revista portuguesa de história*, Coimbra, v.12, n.1, p.351-381, 1969.
- CAMARGO, Aspásia. História oral e política. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. p. 75-99.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. de Heloíza Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997, 1997. (Ensaio Latino-americanos, 1).
- CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965. 188p.

- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3.ed. rev. e aum. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972. (Coleção dicionários especializados, 3).
- COUTO, Edilece Souza. Entre a cruz e o confete: Romanização e festas religiosas em Salvador (1850-1930). In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 6, 2004, Franca. *Comunicações livres...* Franca: Associação Brasileira de História das Religiões.
- COUTO, Patrícia Brandão. *Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito*. Niterói: EdUFF, 2003. 268p.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 5.ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1990. 287p.
- DEL PRIORE, Mary L.M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994. 137p.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 11.ed. São Paulo: Nacional, 1984. 128p.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Trad. de L.F.Raposo Fontenelle. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. 236p.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essências das religiões*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191p. (Tópicos).
- EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista brasileira de história*, São Paulo, v.22, n.43, p.33-46, 2002.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1977. Cap.13: Mário de Andrade e o folclore brasileiro. p.147-174.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972. Cap. XII: Congadas e batuques em Sorocaba. p.239-255.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995. 234p.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. *Revista brasileira de História*, São Paulo, v.17, n.34. 1997.
- GIFFONI, Maria Amália Corrêa. Manifestações coreográficas na religiosidade brasileira. *Revista brasileira do folclore*, Rio de Janeiro, v.11, n.31, p.263-288, set./dez.1971.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975. 158p.

- GRIMES, Ronald L. *Símbolo y Conquista: Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México*. Trad. de David Huerta e Paloma Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. 232p.
- HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. 5.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. 224p.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p.9-23.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 220p.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 140p.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico, 1996.
- INTRODUÇÃO ao estudo do congado. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 1974. 104p.
- IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo – Brasil e Peru, 1964-1985*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 1996. 255p.
- JOUTARD, Philippe. Desafios à história oral do século XXI. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, FERNANDES, Tania Maria, ALBERTI, Verena (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC-Fundação Getúlio Vargas, 2000. p. 31-45.
- LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no Brasil colonial. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.). *História geral da civilização brasileira*. 4.ed. São Paulo: Difel, 1977, Tomo I, vol.2, p.51-75.
- LÖWY, Michel. *Marxismo e teologia da libertação*. Trad. de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991. 119p. (Polêmicas do nosso tempo; v.39).
- LUCAS, Glauro. *Os sons do Rosário: o Congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. 360p. (Humanitas).
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil. 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias na memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. 194p. (Coleção Perspectiva).
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. de Mauro W.B. de Almeida e Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU: EDUSP, 1974. volume 2. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. p. 37-184.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999. 312p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985. 357p.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v.18, n.2, p.43-62, 1997.

PAIVA, José Pedro. Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII). In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, volume I*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. p. 75-94. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v.3).

PLANO de Pastoral: Chamados para servir. Mariana: Arquidiocese de Mariana, 2003. 87p.

PRIMOLAN, Emílio Donizete. O triunfo do catolicismo romanizado: resistências e conflitos no caso de Bauru (1897-1914). In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 6, 2004, Franca. *Comunicações livres...* Franca: Associação Brasileira de História das Religiões.

QUEIROZ, Luís Ricardo Silva. Música e cultura: a comunicação na performance musical do Congado de Montes Claros – MG. *Unimontes científica: Revista da Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros*, v.5, n.2, p.133-142, jul./dez. 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1976. 242p. Cap. IV: O catolicismo rústico no Brasil, p. 72-99.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et al. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.59-83.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. História, história oral e arquivos na visão de uma socióloga. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *História oral*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994. p. 101-116.

REILY, Suzel Ana. Manifestações populares: do “aproveitamento” à reapropriação. In: REILY, S.A.; DOULA, S.M. (org.). Do folclore à cultura popular. ENCONTRO DE PESQUISADORES NAS CIÊNCIAS SOCIAIS. *Anais...* São Paulo: Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1990. p.1-31.

REIS, João José. Batuque negro: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa, volume I*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. p. 339-358. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v.3).

ROBERTO, Andréa de Paula. *A Festa de Nossa Senhora do Rosário no Serro, Minas Gerais: a reinvenção de uma tradição*. Viçosa: Departamento de Economia Rural da UFV, 1999. 138p. (Dissertação, Mestrado em Extensão Rural).

RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. As irmandades religiosas em Fortaleza: uma alternativa das classes “populares” ao discurso romanizador (1864-1900). In: SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES, 6, 2004, Franca. *Comunicações livres...* Franca: Associação Brasileira de História das Religiões.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Nacional, 1978. 178p.

SILVA, Rubens Alves. *Negros católicos ou catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 1999; 218p. (Dissertação, Mestrado em Sociologia).

SOARES, Josarlete Magalhães. *Cooperativa de produtores de leite e indústria de laticínios para o município de Brás Pires-MG: a inserção de um projeto arquitetônico numa proposta para o desenvolvimento regional*. Viçosa: UFV, 2003; 93p. (Monografia, Graduação em Arquitetura).

SOUZA, Antônio Cândido de Mello e. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 6.ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1982. 284p.

SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil – séculos XVIII e XIX. In: JANCSÓ, István, KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, volume I. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. p. 249-260. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v.3).

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora de UFMG, 2002. 387p. (Humanitas).

THOMSON, Alistair. Aos cinqüenta anos: uma perspectiva internacional da história oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes, FERNANDES, Tania Maria, ALBERTI, Verena (orgs.). *História oral: desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/CPDOC-Fundação Getúlio Vargas, 2000. p. 47-65.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

VALENTE, Ana Lúcia E. Farah. *O negro e a Igreja Católica*. Campo Grande, MS: CECITEC/UFMS, 1994. 160p.

VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos, declarações*. 23.ed. Petrópolis: Vozes, 1994. 743p.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. De José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máunez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora. México/Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1944. volume II. p. 682-694: División del poder en la comunidad: clases, estamentos, partidos.

Fontes Primárias:

LIVRO do Tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário de Brás Pires/MG. 1911-1993.

ANEXO I

FESTA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SANTA EFIGÊNIA

Com a Mãe do Rosário: Queremos ver Jesus, Caminho, Verdade e Vida

Brás Pires, 01 a 10 de outubro de 2004.

Em comunhão com a Igreja no Brasil e a Arquidiocese de Mariana nossa Paróquia prepara a Festa de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, vivendo intensamente o projeto evangelizador: “Queremos ver Jesus”.

PROGRAMAÇÃO

DIA 01 DE OUTUBRO (SEXTA-FEIRA)

Tema: Coração de Jesus: o pulsar da Misericórdia.

18h – Repicar dos sinos – oração do “Ângelus” – início das festividades e Bênção do Santíssimo Sacramento – Adoração.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Córrego do Padre e São Domingos.

Celebração Eucarística. Levantamento dos Mastros de Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário.

DIA 02 DE OUTUBRO (SÁBADO)

Tema: Maria: A mulher a serviço da Evangelização.

18h – Adoração e Bênção do Santíssimo.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Moreiras e Boa Esperança.

Celebração Eucarística.

DIA 03 DE OUTUBRO (DOMINGO)

Tema: Maria: Modelo de servidora do Evangelho.

9h – Missa das Crianças – Participação especial das Catequistas.

14h – Adoração e Novena.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Centro e Várzea.

DIA 04 DE OUTUBRO (SEGUNDA-FEIRA)

Tema: Em Jesus está a misericórdia do Pai.

15h – Missa – Participação especial dos professores e alunos da Escola Municipal Nossa Senhora do Rosário e Pastoral da Criança.

18h – Adoração e Bênção do Santíssimo.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Itajuru e Santo Antônio.

DIA 05 DE OUTUBRO (TERÇA-FEIRA)

Tema: Ouvir o mestre: Atitude primeira do Evangelizador.

18h – Adoração e Bênção do Santíssimo.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: São Vicente, Divino Espírito Santo e Campo Belo.

DIA 06 DE OUTUBRO (QUARTA-FEIRA)

Tema: Jesus nos ensina a rezar como os filhos.

06h – Ofício de Nossa Senhora, Terço e Bênção do Santíssimo.

14h – Missa dos Enfermos. Participação especial dos Vicentinos e Ministros.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Malacacheta, São Nicolau e Ladeira e todos os estudantes da Escola São Luís.

DIA 07 DE OUTUBRO (QUINTA-FEIRA)

Tema: Maria: Portadora do Evangelho da vida.

06h – Ofício de Nossa Senhora, Terço e Bênção do Santíssimo.

14h – Procissão dos Cavaleiros saindo da Praça de Esportes.

18h – Procissão com os Trabalhadores, agricultores – Bênção das sementes. Saindo da Praça de São Vicente.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Montanha e Posses e Escola N.Sra. do Rosário.

DIA 08 DE OUTUBRO (SEXTA-FEIRA)

Tema: A fé em Jesus Cristo: Força maior dos filhos de Deus.

06h – Ofício de Nossa Senhora, Terço e Bênção do Santíssimo.

17h30 – Procissão dos carros e motos com Nossa Senhora do Rosário saindo de frente a casa do Lute – Bênção dos carros, motos e carteiras.

19h – Recepção da Imagem Peregrina da Nossa Senhora do Rosário. Participação especial das Comunidades: Ribeirão de Santo Antônio e Ribeirão de Cima.

DIA 09 DE OUTUBRO (SÁBADO)

Tema: Com Maria realizamos nossa vida praticando a Palavra de Jesus.

06h - Terço e Bênção do Santíssimo.

09h – Missa concelebrada – Participação dos reis de Santa Efigênia e Congado.

15h – Reinado de Santa Efigênia – Procissão – Coroação de Nossa Senhora pelos reis de Santa Efigênia e coroação dos novos reis.

19h – Missa dos casais e renovação dos compromissos matrimoniais. Participação especial: Pastoral Familiar.

DIA 10 DE OUTUBRO (DOMINGO)

Tema: Maria a Rainha da fé e do amor.

05h – Alvorada – Participação da Corporação Musical e Banda de Congos.

06h – Terço e Bênção do Santíssimo, Missa.

09h – Missa em ação de graças pelo Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Participação especial: Reis do Rosário, Corporação Musical Braspirense.

11h30 – Missa de encerramento – Participação especial: Braspirenses ausentes.

15h – Reinado do Rosário – Procissão.
Coroação de Nossa Senhora do Rosário e dos novos reis.

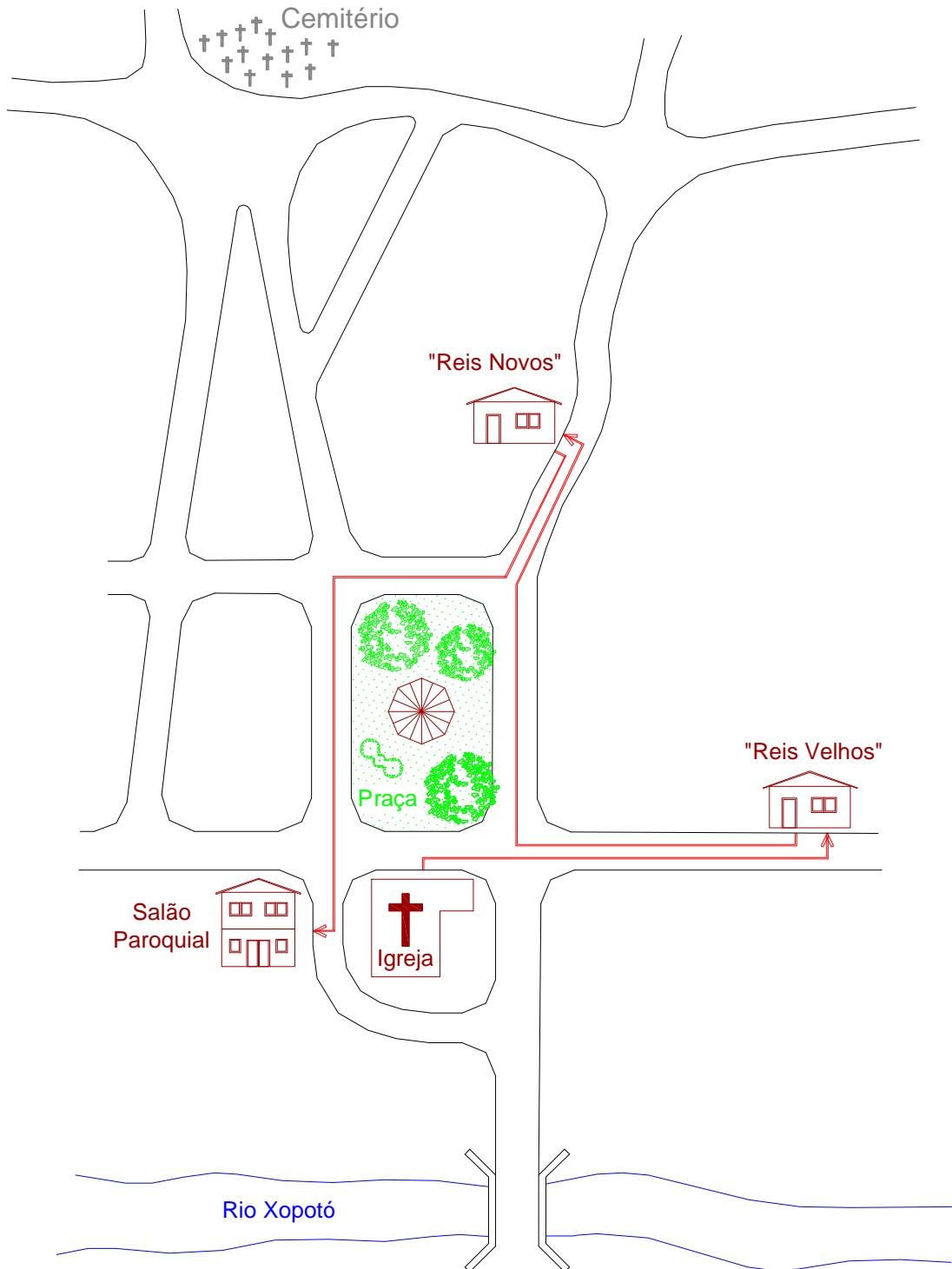
Observação:

- **Haverá confissão todos os dias após as celebrações.**
- **Contaremos com vários Sacerdotes, filhos da terra e de nossa região.**

Pelo CPP, Pe. José Raimundo Alves

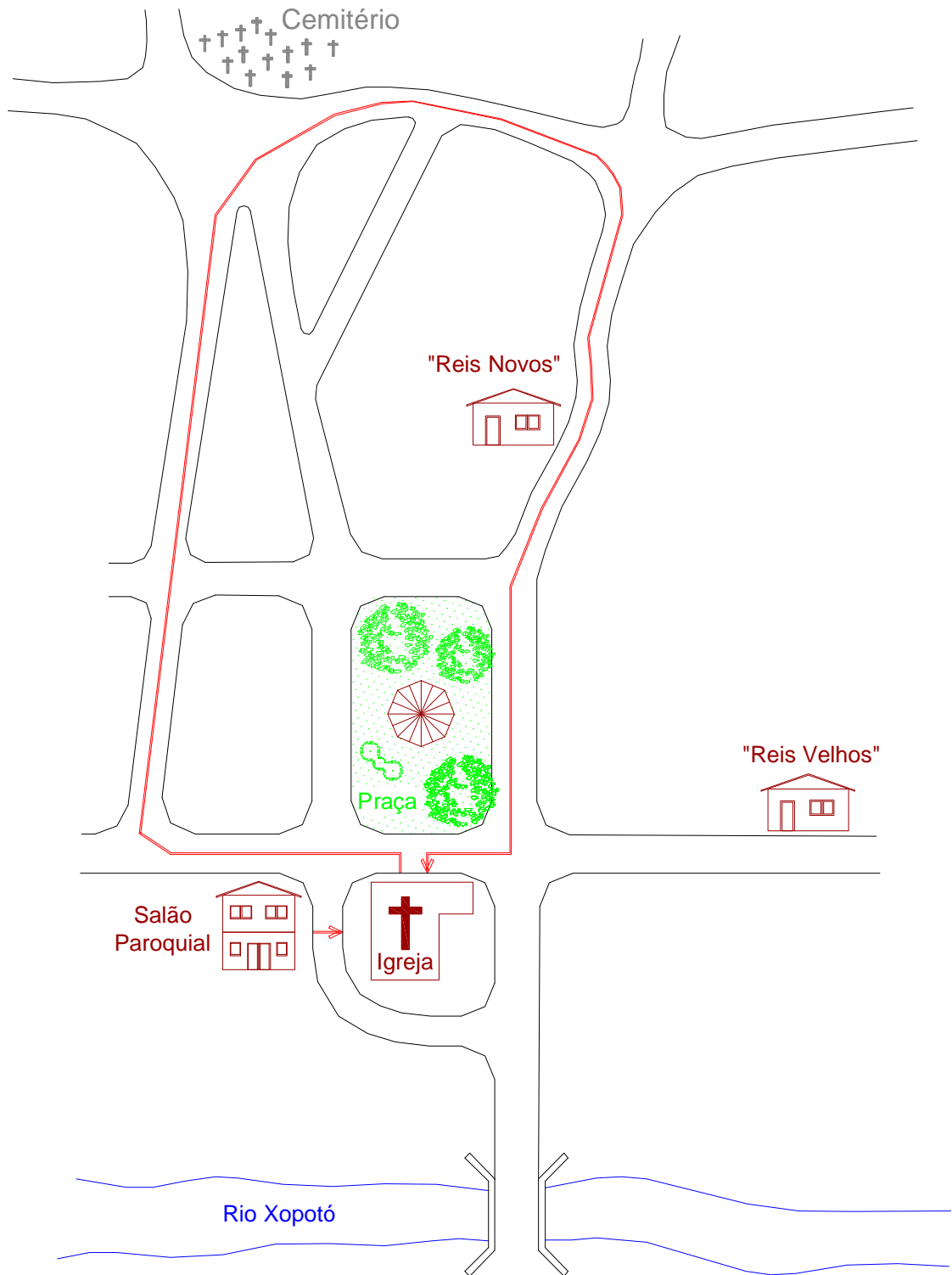
ANEXO II

Itinerário do Reinado – Mapa esquemático



ANEXO III

Itinerário da Procissão do Rosário – Mapa esquemático



ANEXO IV

Mapa da Arquidiocese de Mariana
(Adaptado de IBGE, 1996, e ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000)

