

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Mestrado em Ciência da Religião**

Sueli do Carmo Oliveira

**O REINADO NAS ENCRUZILHADAS DO CATOLICISMO:  
A DINÂMICA DAS COMUNIDADES CONGADEIRAS EM ITAÚNA/MG**

Juiz de Fora

2011

Sueli do Carmo Oliveira

## **O REINADO NAS ENCRUZILHADAS DO CATOLICISMO**

A dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora  
2011

Oliveira, Sueli do Carmo.

O reinado nas encruzilhadas do catolicismo: a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG / Sueli do Carmo Oliveira – 2011.

183 f.

Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

1. Catolicismo. 2. Memória. 3. Congado. I. Título.

CDU 282

Sueli do Carmo Oliveira

**O Reinado nas encruzilhadas do catolicismo:  
a dinâmica das comunidades congadeiras em Itaúna/MG**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 29 de junho de 2011.

BANCA EXAMINADORA



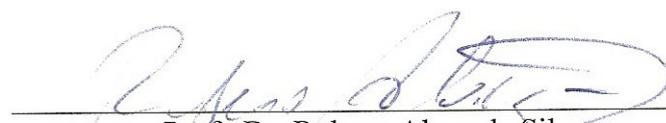
---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Rubens Alves da Silva  
Universidade Federal de Minas Gerais

Ao meu pai Ladico (*in memoriam*), que a essa hora deve estar no céu encantando Nossa  
Senhora com o som de seu pandeiro...

À minha mãe Nita e ao querido Guinho.

## **AGRADECIMENTOS**

Durante a minha trajetória contei com o apoio e o carinho de muitas pessoas, às quais não poderia deixar de agradecer.

Agradeço ao meu orientador Volney Berkenbrock, que desde o início acreditou na pesquisa e me deu autonomia para trilhar os diferentes caminhos interpretativos. Agradeço-o pela colaboração e respeito. Aos professores do PPCIR: Faustino, Robert, Arnaldo, Wilmar e Dillip, que marcaram positivamente minha passagem pela UFJF e deixaram sinais nessa dissertação. Ao prof. Rubens que, com sua experiência na pesquisa sobre o Congado mineiro, muito contribuiu para minha formação. À amiga e prof<sup>a</sup>. Beatriz por quem cultivo uma grande consideração e carinho.

Aos Reinadeiros de Itaúna pelo aprendizado ritual nas festas de Nossa Senhora do Rosário e pela colaboração que deram à pesquisa. Agradeço especialmente aqueles que abriram as portas de suas casas e cederam suas vozes e memórias para a composição da presente dissertação: Dona Sãozinha, Sr. Vandeir, Sr. Dilermando, Sr. Moura e Sr. Luís (filhos do Sr. Joaquim Procópio), Dona Maria Baiana, Dona Paulina e Sr. Vicente Salomé. Salve Maria!

Aos padres Francisco e Amarildo, que cederam entrevistas e, com isso, muito contribuíram para a pesquisa.

Agradeço aos funcionários dos arquivos, nos quais pesquisei, pela atenção: Arquivo da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte, Instituto Cultural Maria de Castro Nogueira, Paróquia de Santana, Museu Histórico e etnográfico e Espaço Cultural de Itaúna. Um agradecimento especial à Janete, à Lidiane e ao Sr. Guaracy de Castro.

Eterna gratidão ao prof. Erisvaldo, que ainda na graduação muito contribuiu para os primeiros passos da pesquisa e que não deixou de colaborar no seu desenvolvimento. Gostaria de externar minha profunda admiração por sua bela trajetória de vida, na qual o conhecer nunca esteve dissociado do viver. Não poderia deixar de agradecer ao grande amigo Eris pelos conselhos, abraços e axé... Gratidão!

Agradeço ao amigo Marcelo Vilarino, também pesquisador do Congado Mineiro, pelo exemplo de conduta. Com ele também aprendi a não cindir os estudos acadêmicos do movimento da vida. Obrigada pela solicitude e carinho.

À minha família pelo incentivo e, em especial, à minha mãe e ao meu segundo pai Guinho que me acalentaram nos momentos mais difíceis e se fizeram cada vez mais presença em minha vida. Obrigada mãezinha pelas rezas e conselhos! Obrigada Guinho pelo exemplo de vida.

Ao Rone, meu grande companheiro de travessia, meu malungo. Obrigada pelo amor e cumplicidade. Muita gratidão pela parceria nas reflexões, pela companhia nas festas do Rosário e pelo incentivo nos momentos mais difíceis e decisivos.

Ao Ronaldo, pelas caronas Mariana/Juiz de Fora e pelos inúmeros favores.

Aos meus grandes amigos com os quais compartilhei as angústias e alegrias ao longo de todo o processo da pesquisa: Juliana, Sidnéia e Thiago. Jurubes, minha flor, obrigada pelo amor-carinho, pela companhia nas Festas do Rosário, pelas belas fotografias e pelos helps no inglês. Thi, meu queridíssimo – que também rosariou bastante comigo -, obrigada por me ensinar a arte do amor-amigo. Nêga Sid, obrigada pelo aprendizado da amizade incondicional. Não poderia deixar de agradecer ao amigo Teteco e à Sid pelo evento inaugural da minha vida em Juiz de Fora: obrigada por terem pegado estrada comigo – esse foi um ato metonímico da força que vocês dois me deram durante toda a trajetória!

Aos amigos: Rodolfo e Tati, Diego, Pablo e Ísis, Osmando, Débora, Dalton, Michele, Indira, João Paulo e Mariana, Ica, Lúcio e Luiz Fabiano, Rafael e Ana, Valessa, Camila, Natália, Joana e Nádia, Juliana Ventura e Marco Antônio, Natiele, Marcia, Sandra e todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a concretização desse trabalho.

À CAPES.

## RESUMO

As festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário constituíram-se como principal evento devocional organizado pelas Irmandades negras no Brasil Colonial. As Irmandades foram eixos dinamizadores de um modo peculiar de vivência católica, de um catolicismo leigo que marcou de forma indelével a formação religiosa das Minas Gerais. Nessas irmandades, em ocasião das festas de Nossa Senhora do Rosário, reis e rainhas negros eram entronizados e celebrados ao som de músicas, cânticos e bailados executados pelos “irmãos do Rosário”. Esse modo de vivência religiosa manteve-se enraizado na vida dos devotos da “Mãe do Rosário” que ainda hoje a louvam de modo singular em várias partes do Brasil. Mas, esse catolicismo africanizado vivenciado pelos congadeiros, não raras vezes, provocou tensões e disputas entre congadeiros e a hierarquia católica. Nas primeiras décadas do século XX, Dom Cabral, bispo de Belo Horizonte, decretou a supressão do Reinado em toda a diocese. Essa proibição empreendida por Dom Cabral situa-se no contexto da chamada Reforma Ultramontana, que começou a ser implementada no Brasil em meados do século XIX e atingiu a primeira metade do século XX. Buscamos mapear nessa contextura a ação dos grupos e indivíduos envolvidos nesse processo, de modo a delinear a diversidade das experiências mobilizadas e as peculiaridades da implementação das diretrizes do ultramontanismo no âmbito paroquial, em Itaúna/MG, no que tange à proibição do Reinado. Enfatizou-se as formas de inserção do Reinado na Igreja Católica no decorrer do século XX e os modos de reelaboração do catolicismo pela vivência congadeira.

**Palavras-chave:** Reinado, devoção a Nossa Senhora do Rosário, catolicismo africanizado, Reforma Ultramontana, memória

## ABSTRACT

The festivities in honor to Our Lady of the Rosary had constituted the main devotional event organized by black friaries in Colonial Brazil. The friaries were dynamizing axes of a peculiar way of catholic living – of a layman Catholicism that has marked the religious background of Minas Gerais indelibly. At the time of festivities, in these friaries black kings and black queens were enshrined and celebrated to the sound of music, songs and dances performed by the "brothers of the Rosary". This kind of religious experience has remained rooted in the life of the devotees of the "Mother of the Rosary" which still peculiarly praising in various parts of Brazil. However, this africanised catholicism performed by the *congadeiros* not rarely had caused tensions and disputes between Catholic hierarchy and *congadeiros*. In the first decades of the twentieth century, Dom Cabral, the Belo Horizonte's bishop, decreed the abolition of *Reinado* throughout the diocese. This interdiction taken by Dom Cabral is located within the so called Ultramontane Reform, which started to being implemented in Brazil in the mid-nineteenth century and reached the first half of the twentieth century. In this contexture, we intend to map the action of groups and specific individuals involved in this process in order to delineate the diversity of experiences and the peculiarities involved in the implementation of Ultramontanism guidelines, specifically in the ambit of chapelry in Itaúna/MG and in what concerns to the *Reinado*'s prohibition. We had emphasized the ways of *Reinado*'s insertion in Catholic Church during the twentieth century and the ways of redrawing catholicism by the *congadeiro*'s experience.

**Keywords:** Reinado, devotion to *Nossa Senhora do Rosário*, africanised catholicism, Ultramontane Reform, memory

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
<b>Cap. 1: O Reinado de Nossa Senhora do Rosário: perspectivas</b> .....	8
1.1. Irmandades, folias e coroações de reis negros: o Reinado na historiografia.....	8
1.2. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário nos escritos etnográficos: estudos do tempo presente.....	20
1.3. O Reinado no Catolicismo: o lugar do Catolicismo no Reinado.....	36
<b>Cap. 2: Reinado e hierarquia eclesiástica em Itaúna: uma história de tensões e coexistências</b> ....	46
2.1. De matriz a igreja do Rosário: os congadeiros sobem o morro.....	47
2.2. Idéias-imagens do Reinado em Itaúna no alvorecer do Novecentos.....	50
2.3. A Reforma Ultramontana e o catolicismo popular: alguns apontamentos.....	60
2.4. O Reinado de Itaúna na encruzilhada da Romanização.....	67
2.5. Na encruzilhada: congadeiros fazem a meia-lua.....	77
<b>Cap. 3: No Alto do Rosário, clero, congadeiros e demais fiéis louvam Nossa Senhora</b> .....	93
3.1. Em tempos de reaproximação: "transformar os referidos festejos com as mesmas tradições, mas ligando a Associação à Igreja Católica".....	93
3.1.1. A proposta do vigário e a pluralização do campo religioso: algumas hipótese.....	94
3.1.2. "Bem feito que o bispo tenha acabado com a brincadeira!": palavras impressas.....	109
3.2. Falas de Ingoma.....	113
3.2.1. Memórias da proibição.....	114
3.2.2. As respostas dos congadeiros à proposta do vigário.....	116
3.3. "Liberação entre aspas, não é?".....	122
3.4. De volta a Dom Cabral: quando "o culto de Nossa Senhora do Rosário, tão incentivado e louvado pela Igreja, já se acha devidamente organizado".....	127
3.5. Reinado e hierarquia católica: da perseguição à aceitação seletiva.....	131
3.5.1. "Já há muitos anos aconteceu uma divisão e esta permanece até hoje".....	133
3.5.2. "Precisei misturar-me com eles (os negros) para ser acolhido, para ganhar deles a confiança. O caminho está aberto...".....	135
3.6. Em torno do catolicismo no Reinado: promessas, benzeduras e narrativas de preceito.....	143
3.6.1. Promessa, devoção e cura no Reinado.....	143
3.6.2. A benzedura e as forças extraordinárias.....	153
3.6.3. "Sr. Joaquim não sabia ler não, mas ele pegava esse livro, ele lia ele todo assim, entendeu?".....	155
3.6.4. "Católico fervoroso mas voltado para a macumba": o congado como categoria deslizando.....	162
<b>Considerações finais</b> .....	169
<b>Fontes</b> .....	174
<b>Bibliografia</b> .....	178

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<i>FIGURA 1</i>	<i>Igreja construída pelos negros na década de 1840, que após a troca de oragos, passou a ser a igreja matriz. Fotografia: datada de 1920. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.....</i>	49
<i>FIGURA 2</i>	<i>Antiga igreja matriz, que passou a ser igreja de Nossa Senhora do Rosário, após a troca dos oragos. Fotografia: datada de 1948. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.....</i>	50
<i>FIGURA 3</i>	<i>Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário, construída pelos congadeiros em 1935. Fotografia: Sueli Oliveira – 2010.....</i>	81
<i>FIGURA 4</i>	<i>Igreja do Rosário (à direita) e Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário (à esquerda). Fotografia: Sueli Oliveira – 2010.....</i>	82
<i>FIGURA 5</i>	<i>Reinado de Itaúna – década de 1950. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.....</i>	105
<i>FIGURA 6</i>	<i>Reinado em Itaúna – década de 1950. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.....</i>	110
<i>FIGURA 7</i>	<i>Dona Sãozinha – Rainha-maior do Reinado de Itaúna. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010.....</i>	114
<i>FIGURA 8</i>	<i>A sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário e a igreja de Nossa Senhora do Rosário em dias de Reinado. Fotografias: Sueli Oliveira – 2007.....</i>	117
<i>FIGURA 9</i>	<i>Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário e construção na qual é celebrada a missa conga. Fotografia: Sueli Oliveira – 2010.....</i>	135
<i>FIGURA 10</i>	<i>Dona Maria Baiana ocupando o seu duplo papel de rainha-dançante, à frente da “guarda de Moçambique do Sr. Joaquim Procópio”. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – 2007.....</i>	146
<i>FIGURA 11</i>	<i>Mastros e bandeiras compõem o cenário da festa do Reinado. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010.....</i>	162
<i>FIGURA 12</i>	<i>Reportagem da folha do Oeste em homenagem ao Sr. Joaquim Procópio. Jornal Folha do Oeste. “O aniversário do ‘Seu’ Joaquim Procópio”. Itaúna, 1979.....</i>	165
<i>FIGURA 13</i>	<i>Quarto de benzedura em quartel de Reinado em Itaúna. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010.....</i>	166

## INTRODUÇÃO

“Essa festa não acaba, essa festa não tem fim.  
Se essa festa acabar, o que será de mim?”  
Cântico – Moçambique

Itaúna, cidade do Centro-Oeste mineiro, possui dezesseis *guardas*<sup>1</sup>, com sede no município, que participam anualmente das festividades em honra a Nossa Senhora do Rosário<sup>2</sup>. Essa festa, que é denominada Reinado, acontece todos os anos nos dias 14, 15 e 16 de agosto. É nesses dias que os congadeiros das guardas existentes em Itaúna, entre elas Congos, Moçambiques, Marinheiros e Vilões, e as demais visitantes, festejam embalados pelo som dos instrumentos sagrados, em homenagem aos ancestrais e aos santos de devoção católica. Eles rendem suas homenagens a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, que constituem o tripé devocional do Reinado, apesar de haver outros santos que também são louvados pelos congadeiros na ocasião das festividades. É o momento em que rememoram o mito fundador de retirada de Nossa Senhora do Rosário do mar – cujos preceitos fundamentam as estruturas e hierarquias do grupo ritual – e o passado ancestral, associando-o a uma África mítica e aos sofrimentos dos antepassados no tempo da escravidão.<sup>3</sup>

A festa é realizada na capela e na igreja de Nossa Senhora do Rosário, ambas localizadas no Morro do Rosário, primeiro núcleo de povoamento do município, muito próximas ao centro da cidade. A igreja do Rosário foi construída entre 1840 e 1845, em devoção à padroeira Santana e a partir de meados da década de 1850 passou a abrigar, em seu altar principal, a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Já a capela-Sede do Rosário foi

---

<sup>1</sup>Denominam-se *guardas*, *ternos* ou *cortes*, os grupos de congado formados por dançantes, capitães, guarda-bandeira e coroados. As guardas podem ser do tipo Moçambique, Congo, Vilão, Catopé, Marujo e Caboclinho. Cada guarda possui um presidente e, geralmente, sede própria.

<sup>2</sup> O Reinado de Itaúna em 2010 foi composto pelas seguintes guardas: 1) Guarda de Congo Virgem do Rosário (“do Salomé”); 2) Guarda de Moçambique de Santa Cruz; 3) Guarda de Catupé de Nossa Senhora Aparecida; 4) Guarda de Moçambique Império de Nossa Senhora do Rosário; 5) Guarda de Moçambique de Nossa Senhora do Rosário (“do Mário”); 6) Guarda de Moçambique de São Benedito; 7) Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário (“do João Martins”); 8) Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário (“do João Ferreira”); 9) Guarda de Moçambique de Santa Efigênia; 10) Guarda de Congo do Divino Espírito Santo; 11) Guarda de Candombe Nossa Senhora do Rosário; 12) Guarda de Congo Nossa Senhora Santana de Itaúna; 13) Guarda de Congo de Santa Edwiges; 14) Guarda de Congo Nossa Senhora do Rosário (“do Sr. Vandeir”); 15) Guarda de Marinheiro de Nossa Senhora do Rosário; 16) Guarda de Vilão da Vila Popular.

<sup>3</sup>MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 56

erguida, ao lado da igreja do Rosário, pelos próprios congadeiros em 1935.<sup>4</sup> Algumas guardas cumprem seus compromissos rituais somente na Sede-capela, enquanto outros o fazem somente na igreja. Há, assim, o que podemos chamar de um encontro-desencontro das guardas no Alto do Rosário. Apesar de todas as guardas celebrarem a festa de Nossa Senhora do Rosário no dia 15 de agosto, elas estão organizadas em dois grupos, ligados a irmandades diferentes. É sobre os fundamentos históricos dessa conformação atual das festividades do Reinado, que versará a presente análise. Como veremos, essa conformação é resultado de um longo processo de tensões múltiplas entre congadeiros e clero e também por disputas internas às guardas.

Os festejos de Nossa Senhora do Rosário é um dos principais eventos do município. Já em 1949, o dia 15 de agosto aparece na legislação municipal como feriado, ao lado de datas como a da sexta-feira da paixão, do Corpo de Deus e de finados.<sup>5</sup> Meus primeiros contatos com o Reinado de Itaúna foi ainda criança, quando meus pais me levavam todos os anos para acompanhar os festejos e para me deliciar com os doces das tradicionais barracas do Alto do Rosário. Quando completei sete anos de idade passei a ser bandeireira da Guarda de Congo do Sr. Vandeir, incentivada por minhas amiguinhas, “as filhas do Sr. Hilton”. Fui dançante dessa guarda até os meus treze anos. Durante esse período, além do Sr. Vandeir, tive a oportunidade de conviver com capitães (Maria das Graças, Roney, Valdir, Fabinho, Antônio) e com o guarda-coroa Marquinho, que me ensinaram no “dia-a-dia da festa” (mesmo que essa expressão pareça paradoxal) parte da sabedoria e da etiqueta do Reinado: como saudar uma rainha, como se comportar em cada momento ritual, como cuidar da bandeira, a nunca dar as costas para a Virgem do Rosário...

Depois que deixei de dançar na guarda de Congo do Sr. Vandeir, continuei frequentando a festa. Passei a ir ao Alto do Rosário para encontrar meu pai e meu irmão, que eram dançantes de outra guarda de congo. Tanto a guarda do Sr. Vandeir, quanto a guarda da “dona Joana”, na qual meu pai dançava, cumpriam seus rituais na capela e, portanto, faziam parte das chamadas “guardas da igreja de cima”. Eu nunca entrei com a bandeira da guarda do Sr. Vandeir na igreja de Nossa Senhora do Rosário (“igreja de baixo”). Todavia, durante o tempo em que eu participei da guarda do Sr. Vandeir nunca estranhei esse fato. Afinal, eu fazia parte de uma guarda “da igreja de cima”!

---

<sup>4</sup> DORNAS FILHO, João. *Itaúna*. Contribuições para a História do Município. São Paulo: Editora Guairá, 1936. p. 22-24 e 51

<sup>5</sup> *Jornal Folha do Oeste*. “Lei nº 48, cria os feriados municipais”. Itaúna, 07 de agosto de 1949.

Quando fui para a universidade cursar história desenvolvi um grande interesse em aprofundar aquela experiência primeira no Reinado e, dessa vez, contei com a sabedoria do Prof. Erisvaldo e com o auxílio de alguns livros. Saí, então, em busca dos fatores que teriam gerado a polarização entre as duas irmandades que celebram Nossa Senhora no Alto do Rosário. Esses questionamentos deram origem ao projeto de mestrado, do qual resultou essa dissertação, orientada pelo prof. Volney.

O que gostaria de frisar nesse relato da minha experiência é o modo como os congadeiros usam aquela divisão do espaço ritual para estruturar seu pertencimento, sua identidade a um sub-grupo. Durante o desenvolvimento da pesquisa foi possível apreender que “igreja de cima” e “igreja de baixo”, como lugares do Reinado, são entidades reprodutoras de uma memória submersa, mas constantemente vivificada no ritual. Essa referência de lugar fornece o modelo de socialização dentro do Reinado e alimenta uma série de crenças e atitudes dos congadeiros.<sup>6</sup> Assim, o que parecia à primeira vista somente uma questão de localização das guardas, mostra-se como um fenômeno mais complexo, pois “igreja de baixo” e “igreja de cima” são apreendidas pelo congadeiros como lugares de experiência – histórica e religiosa. E parte dessa experiência está estreitamente relacionada aos modos de relacionamento que foram estabelecidos entre os congadeiros e a hierarquia eclesiástica em diferentes contextos históricos. Optei, então, por centrar a análise na relação entre clero e congadeiros estabelecidas ao longo do século XX.

As ações empreendidas pela Igreja Católica com vistas à implantação de um novo modelo eclesial, marcadamente ultramontano, iniciado na segunda metade do século XIX e que alcançou a primeira metade do século XX, constituem-se um marco nas relações entre congadeiros e hierarquia católica. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário, manifestação religiosa reelaborada a partir da releitura do catolicismo efetuada por africanos e seus descendentes no Brasil, foi uma prática que, considerada desviante dos princípios norteadores da Reforma Ultramontana, passou a ser alvo de medidas episcopais restritivas, o que desencadeou disputas e tensões. No entanto, apesar da concretude do projeto Ultramontano, os seus efeitos não se apresentaram de forma homogênea na sociedade brasileira. Assim, uma das contribuições dessa pesquisa em Itaúna será a elucidação das nuances locais desse processo, de modo a apresentar os desdobramentos multifacetados da ação pastoral da

---

<sup>6</sup> Para uma discussão sobre o conceito de lugar, conferir: ROSENDAHL, Zeny. “A identidade religiosa na perspectiva geográfica: os lugares sagrados. In: MANOEL, Ivan & ANDRADE, Solange (org.). *Identities religiosas*. Franca: UNESP: Civitas Editora, 2006.

hierarquia católica a partir das diretrizes do ultramontanismo por meio da análise das relações estabelecidas entre congadeiros e clero no contexto paroquial.

Porém, cabe ressaltar que não pretendi realizar uma história da Igreja Católica em Itaúna, mas tão somente abordá-la em pontos que me auxiliariam na elucidação das dinâmicas das comunidades congadeiras, foco de minha análise. Além da relação entre congadeiros e hierarquia católica, busquei também compreender o Reinado enquanto lugar simbólico de interação das comunidades congadeiras com a população itaunense, a fim de perceber as valorações e as relações sociais construídas ao longo do tempo. Tratei ainda de situar a inserção do Reinado na Igreja Católica e as reelaborações do catolicismo que constituem o universo de crença dos congadeiros. Pois, acredito que uma análise que busque compreender o Congado enquanto manifestação religiosa pode contribuir como contraponto analítico a concepções estereotipadas que o apreendem como uma dança folclórica.

Para empreender o movimento de análise acima esboçado, além de pesquisa de campo, procurei utilizar fontes escritas e orais. A pesquisa de campo foi constituída pela participação anual na festa de Nossa Senhora do Rosário. Além de acompanhar os compromissos rituais no Alto do Rosário, busquei acompanhar as visitas de coroa, os banquetes e todos os demais rituais que ocorrem nas ruas da cidade e nas sedes das guardas.

As fontes orais foram construídas a partir de entrevistas realizadas com integrantes das guardas de Congado e párocos, utilizando-se da metodologia da História Oral. Por sua natureza, as fontes orais, quando cruzadas com as demais, possibilitaram o acesso a informações que não puderam ser encontradas em outros documentos, mas que eram essenciais para a pesquisa. Por meio das fontes orais pude mapear com maior clareza os conflitos internos, as estratégias nas novas conformações dos grupos e as percepções dos atores sociais envolvidos, congadeiros e clero local, sobre as relações entre Igreja católica e Reinado em diferentes contextos.

As entrevistas foram cruzadas com fontes escritas presentes nos arquivos da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte, da Paróquia de Santana, da Sociedade de Nossa Senhora do Rosário, da Prefeitura Municipal de Itaúna, do Instituto Cultural Maria de Castro Nogueira, a saber: cartas pastorais, avisos diocesanos, sínodo, livro de tombo da paróquia de Santana, livro de atas da Sociedade Nossa Senhora do Rosário e jornais locais. Esses documentos trouxeram informações essenciais para o desenvolvimento da pesquisa, pois evidenciaram aspectos da relação da Igreja católica com o Reinado, da organização das guardas, e também do significado do Reinado para a cidade, testemunhado pela sua presença na imprensa. Recorri ainda às obras de João Dornas Filho, que constituem importantes registros da prática

do Reinado em períodos anteriores à proibição episcopal, além de ser um testemunho contemporâneo a essa intervenção da hierarquia católica realizada nas primeiras décadas do século XX.

No que tange aos referenciais teóricos, a pesquisa contou com um quadro de referências que buscou um diálogo entre diferentes áreas de conhecimento. Dentro desse universo, destacam-se os trabalhos que vem sendo elaborados a partir de uma nova postura no que condiz a uma abordagem compreensiva do Reinado, preocupada com as dimensões sócio-cultural, religiosa e simbólica das práticas rituais e do sistema de crença congadeiro. Utilizei ainda a produção historiográfica relativa às irmandades nos séculos XVIII e XIX, buscando delinear seus diferentes focos no que tange às devoções congadeiras, à constituição das folias e das coroações de reis negros nessas instituições religiosas.

No quadro mais geral dos aportes teóricos da pesquisa, resalto os conceitos de *projeto* e *campo de possibilidades* presentes na antropologia das sociedades complexas de Gilberto Velho. A idéia de *projeto* em sua dimensão racional e consciente está estreitamente relacionada, na teorização de Velho, “com as circunstâncias expressas no campo de possibilidades, inarredável dimensão sócio-cultural, constitutiva de modelos, paradigmas e mapas”<sup>7</sup>. Essa elaboração conceitual mostrou-se bastante coerente para o tratamento das relações entre congadeiros e membros da hierarquia católica. Busquei, no encaminhamento da pesquisa, manter uma atenção particular para com o modo como os projetos de ambos os grupos e de diferentes sujeitos relacionavam-se com um dado campo de possibilidades, constituído em sua dimensão sociocultural e histórica.

Ressalto ainda, a importância das discussões sobre a memória como aporte teórico para a pesquisa. Recorri a obras de Maurice Halbwachs<sup>8</sup>, Paul Ricoeur<sup>9</sup>, Walter Benjamin<sup>10</sup>, e Jean-Pierre Vernant<sup>11</sup> para analisar as narrativas e os conteúdos mnemônicos presentes nas falas de congadeiros e clérigos. Os três primeiros autores mostraram-se de suma importância para a análise das formas pelas quais as memórias são constituídas, a quem são atribuídas e de que modo as experiências narradas apresentam-se aos sujeitos da pesquisa. Já as reflexões de Vernant foram fundamentais para a análise das narrativas da manifestação de forças

---

<sup>7</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*: antropologia das Sociedades Complexas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 8

<sup>8</sup> HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasileira, 1994.

<sup>11</sup> VERNANT, Jean-Pierre. “Aspectos míticos da memória”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

extraordinárias que compõem o universo de crença dos congadeiros. Para analisá-las, a noção de memória mítica teorizada por Vernant mostrou-se bastante operacional.

A dissertação foi estruturada em três capítulos. No capítulo 1, introduzo o tema das Festas de Nossa Senhora do Rosário de forma a expor a constituição dos Reinados festivos no interior das irmandades negras, nos séculos XVIII e XIX, e apresentar os aspectos gerais do Reinado, tal como ele se manifesta no tempo presente. Num primeiro momento retomo algumas questões levantadas pela literatura sobre as irmandades negras. Na sequência, discorro sobre a representatividade dos escritos folclóricos e antropológicos sobre o Reinado no tempo presente. E por último, por meio da problematização da categoria sincretismo, busco elucidar as dinâmicas de contato entre os sistemas religiosos africanos e católicos a fim de compreendermos a inserção do Reinado no catolicismo a partir da ação de reinterpretção pelos congadeiros dos códigos religiosos católicos.

No capítulo 2, exponho um panorama histórico da presença do Reinado em Itaúna, de forma a enfatizar as mudanças de espaço ritual e a constituição do Alto do Rosário como locus das festividades. Por meio da análise de artigos de jornais locais que tematizaram o Reinado, analiso algumas das idéias-imagens que circulavam na cidade no alvorecer do século XX. Após delinear a presença do Reinado em Itaúna, foram tecidos alguns apontamentos sobre a incidência das diretrizes romanizadoras em relação ao chamado catolicismo popular, com o objetivo de introduzir as análises referentes à proibição episcopal em relação aos rituais congadeiros e a sua implementação no âmbito paroquial. Em seguida, aprofundo a discussão sobre as formas de ação de diferentes párocos, que estiveram à frente da paróquia nas décadas de 1920-1930, no tocante à proibição do Reinado e apresento as ações empreendidas pelos congadeiros para dar continuidade aos festejos de Nossa Senhora do Rosário em Itaúna.

No capítulo 3, descrevo a proposição do pároco de retomar a realização do Reinado na igreja do Rosário e a forma como foi recepcionada pelos congadeiros. Após tecer algumas hipóteses sobre fatores que influenciaram a proposta do vigário, examino o impacto do processo de proibição-reaproximação da Igreja com os congadeiros para a conformação ritual do Reinado e organização dos grupos. Discorro sobre as memórias que os congadeiros guardam da proibição episcopal e de sua importância para a justificação dos sub-grupos, “guardas da igreja de cima” e “guardas da igreja de baixo”. Em seguida, analiso o posicionamento do arcebispado em relação ao Reinado nos finais da década de 1940 e as novas formas organizacionais dos grupos congadeiros. E por último, discuto as novas formas de relacionamento de clero e congadeiros no período pós Concílio Vaticano II, as formas de

inserção do Reinado na Igreja nos tempos atuais e os modos como o catolicismo é apreendido no universo semântico dos congadeiros.

## CAPÍTULO 1

### O REINADO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO: PERSPECTIVAS

As festas de devoção a Nossa Senhora do Rosário, celebradas ao som de tambores e coroação de reis negros, ora realizadas nas Irmandades negras em meio às diversidades culturais do Brasil Colonial, ainda hoje estão presentes em grande parte do Brasil, com destaque para o estado de Minas Gerais. Há uma grande variedade de relatos de viajantes nos séculos XVIII e XIX, e escritos descritivos de folcloristas do século XX, que versam sobre essas festas, que receberam variadas denominações. Por exemplo, nas narrativas de viagem, as festas de Nossa Senhora do Rosário e santos negros estão em geral ligadas às coroações de reis negros; Spix e Martius (1818) e Burton (1867) foram os primeiros a utilizar a denominação congada ao se referirem às danças dramáticas que acompanhavam as coroações de reis negros. Em 1873, Sílvio Romero utilizou o termo para designar o que ele chamou de folguedo.<sup>12</sup> Em geral, as nomeações “congado”, “reinado”, “congadas” e “congos” se referem às festas de Nossa Senhora do Rosário, que têm como componentes básicos a coroação de reis e rainhas, bem como as danças e os cânticos entoados em devoção a santos católicos e aos antepassados.

O intuito deste primeiro capítulo será introduzir o tema das Festas de Nossa Senhora do Rosário de forma a expor as formas de constituição dos Reinados festivos no interior das irmandades negras, nos séculos XVIII e XIX, e apresentar os aspectos gerais do Reinado, tal como ele se manifesta no tempo presente. Por último, buscaremos elucidar as dinâmicas de contato entre os sistemas religiosos africanos e católicos a fim de compreendermos o modo de inserção do Reinado no interior do catolicismo e a forma de apreensão deste universo simbólico pelos congadeiros. Ou seja, compreender a inserção do Reinado no catolicismo a partir da ação de reinterpretação pelos congadeiros dos códigos religiosos católicos.

#### 1.1. Irmandades, folias e coroações de reis negros: o Reinado na historiografia

---

<sup>12</sup> Sobre esses relatos ver: SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Na historiografia brasileira, o Reinado aparece tangencialmente em grande parte dos estudos sobre as irmandades leigas, especificamente nas chamadas “irmandades de homens pretos”. Em geral, essas pesquisas versam sobre os séculos XVIII e XIX e apesar de, às vezes, não estarem preocupadas diretamente com o tema da vivência religiosa, mostram-se fundamentais para elucidarmos elementos básicos de constituição de diversos Reinados festivos no Novo Mundo. Vários historiadores dedicaram-se ao tema das irmandades leigas e trouxeram contribuições significativas sobre o seu modo de organização, as relações de poder, a estratificação social, as diversidades étnicas em suas composições, as devoções, o relacionamento entre leigos, hierarquia religiosa e agentes da administração e também sobre a formação de um catolicismo peculiar originário do contato e embates entre civilizações estabelecido na América portuguesa.

Não se trata aqui de realizar um levantamento exaustivo da ampla produção historiográfica sobre as irmandades dos séculos XVIII e XIX, mas antes de retomar algumas questões levantadas pela literatura sobre esse período que consideramos relevantes para, nos próximos capítulos, compreendermos as relações entre congadeiros e hierarquia católica na primeira metade do século XX e suas consequentes implicações na organização ritual do Reinado na atualidade, que são os objetos centrais de análise do presente estudo.

A importância de retornarmos alguns tópicos referentes às irmandades para a compreensão do Reinado reside no fato de que as festas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário constituíram-se como principal evento devocional organizado pelas Irmandades negras no Brasil Colonial. Elas funcionaram como eixos dinamizadores de um modo peculiar de vivência católica, de um catolicismo leigo que marcou de forma indelével a formação religiosa das Minas Gerais.

As irmandades leigas foram largamente difundidas nas Minas coloniais, sendo as Irmandades do Rosário aquelas que contavam com maior número. Célia Borges computou “63 irmandades, datando o início do seu aparecimento, na região [de Minas Gerais], em fins do século XVII. Atingem seu ápice no século XVIII e decaem em fins do século XIX”.<sup>13</sup> Essas organizações funcionavam como espaço de sociabilidade e cooperação mútua entre os escravos nascidos na Colônia e negros/as oriundos de diferentes regiões da África. Era no interior dessas organizações, compostas majoritariamente por negros/as, que se sustentavam os cultos e as festividades em honra à Senhora do Rosário nas Minas Gerais dos séculos XVII-XIX.

---

<sup>13</sup> BORGES, Célia Maria. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. p. 21

Um dos trabalhos pioneiros sobre irmandades que se tornou referência obrigatória sobre o tema é o de Julita Scarano<sup>14</sup>, que se dedica ao estudo da Irmandade de Homens Pretos do Distrito de Diamantina no século XVIII. Remetendo-se ao expressivo desenvolvimento dessas organizações religiosas em Minas Gerais, a autora aponta o caráter urbano e a proibição do estabelecimento de ordens religiosas pela Coroa como elementos propulsores de seu desenvolvimento na região. Apontadas como centro privilegiado de encontro da população local, as irmandades são apreendidas por Scarano como propiciadoras de satisfação das “tendências lúdicas e gregárias” da população e que, portanto, seriam espaços privilegiados para a análise não só dos aspectos da vida religiosa, mas também para a compreensão mais clara das relações sociais naquele período, em especial as “relações entre senhores e escravos tanto no trabalho como na sociedade em geral”.<sup>15</sup>

Em Minas Gerais, os leigos foram importantes organizadores da vida católica local, responsabilizando-se, inclusive, pela construção de templos. Como bem apontou Caio Boschi, as irmandades mineiras “foram ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da Igreja”.<sup>16</sup> As organizações erigidas por leigos tinham por objetivo zelar pelo culto do santo de devoção e propiciar ajuda mútua entre seus membros, cujas preocupações maiores referiam-se à garantia dos encargos com os ritos fúnebres.<sup>17</sup> Segundo Scarano, a participação em irmandades era condição para a plena integração social dos habitantes das Minas no Setecentos, uma vez que “todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados nas confrarias e quem estivesse fora delas seria olhado com desconfiança, privado do convívio social, quase um apátrida dentro dos grupos que se reuniam em associações, tentando estabelecer alguma ordem e organização.”<sup>18</sup>

Os negros escravos e livres também se organizaram em irmandades e elegeram como patronos São Benedito, Santo Antônio de Catigeró, Nossa Senhora das Mercês, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário, esta última a mais expressiva em termos numéricos. Irmandades de Nossa Senhora do Rosário “dos pretos” se espalharam por todo o litoral e atingiram imensa popularidade em Minas Gerais. As festas de padroeiro eram grandes momentos de efervescência religiosa nas irmandades e figuram como espaço de sociabilidade entre os diferentes grupos sociais. Nas chamadas irmandades dos homens pretos, as festas em

---

<sup>14</sup> SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 1-7

<sup>16</sup> BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986. p. 3

<sup>17</sup> SCARANO, *Op Cit.*, 1978. p. 29

<sup>18</sup> *Idem*, p. 37

honra aos santos de devoção e em especial Nossa Senhora do Rosário, se distinguiam pelo modo peculiar com que seus membros celebravam os padroeiros. Nessas ocasiões, além das missas, eram comuns a coroação de reis negros, acompanhados de batuques, cânticos e danças pelos arredores da irmandade e o oferecimento de grandes banquetes.

Scarano aponta a irmandade como espaço de integração do homem de cor à sociedade, no qual o escravo negro torna-se sujeito, o “dono da festa”. Esse espaço de ação conquistado pelo negro, afirma a autora, realçou a dimensão humana do escravo, que além de considerar-se humano, reafirma sua humanidade socialmente ao lançar mão de práticas estabelecidas pela Igreja como compromisso de todos os homens: o culto aos santos, a frequência a missas e aos sacramentos.<sup>19</sup>

Mais do que a possibilidade de oferecer auxílio e receber proteção e amparo em seus apuros e necessidades, foi o poder agir como criatura humana que levou o homem de cor a se interessar pela irmandade. Somente nela ele teve meios de se reunir aos seus semelhantes, de se comunicar, de agir em igualdade de condição com o branco, de enfrentá-lo, pois tanto as festas como as construções de templos, se revelaram poderosos vínculos de competição.<sup>20</sup>

Os negros encontraram nas irmandades um espaço para “desenvolver suas tendências místicas e associativas, dar vazão ao seu sentimento religioso e social”<sup>21</sup> no interior de uma sociedade escravista, na qual a religião católica pautava as sociabilidades, funcionando como indicador do nível de integração social dos indivíduos.

A idéia de que o escravismo seja o articulador das relações sociais é sustentada por Boschi<sup>22</sup>, que amparado na noção de antigo sistema colonial, se propõe a analisar a relação entre as irmandades leigas de Minas Gerais no século XVIII e o Estado português absolutista. Ao invés de salientar apenas a flexibilização das relações sociais exercidas pelas irmandades, Boschi, ao contrário, enfatiza também o caráter normatizador assumido por essas organizações. A obra *Os leigos e o poder* insere-se num movimento da historiografia em que emerge a problemática do estudo da escravidão relacionado ao poder em suas múltiplas gradações.<sup>23</sup> Boschi procurou apresentar as ambigüidades e contradições da sociedade escravista colonial, tomando as irmandades como aparelho de poder e, ao mesmo tempo, como organizações dotadas de certa autonomia, mostrando que o exercício de poder em Minas se fez na alternância entre violência e transigência.

<sup>19</sup> Idem, p. 145-6

<sup>20</sup> Idem, p. 146

<sup>21</sup> Idem, p. 112

<sup>22</sup> BOSCHI, Caio César. *Op cit.*, 1986.

<sup>23</sup> Cf. SOUZA, Laura de Mello e. “O escravismo brasileiro nas redes do poder: comentário de quatro trabalhos recentes sobre a escravidão colonial.” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro. vol. 2, 1989. p. 133-152.

Se, por um lado, afirma Boschi, as irmandades nasceram em Minas por vontade e iniciativa dos próprios habitantes e de início figuraram como espaços de ação que guardavam certa autonomia frente aos poderes eclesiástico e administrativo, por outro, passaram a ser paulatinamente cooptadas pelo Estado Absolutista, que atuou no sentido de limitar o potencial de organização desses grupos. Na segunda metade do século XVIII, a administração colonial, tanto o poder temporal quanto eclesiástico, assume uma postura centralizadora e passa a combater o espírito de independência das irmandades, criando dispositivos legais que reafirmavam a autoridade régia sobre elas. As irmandades passaram, então, a atuar no sentido de favorecer a política normatizadora do Estado ao zelar pela manutenção da ordem e contribuir para a dominação da população colonial.<sup>24</sup>

Dentro desse quadro, segundo Boschi, as irmandades dos negros apesar de se configurarem como espaço de afirmação identitária e de proteção contra a dureza das relações escravistas, mantinham-se sobre os poderes da política colonizadora e não questionavam os pilares da escravidão, apenas agindo no sentido de propiciarem algumas poucas alforrias a alguns de seus membros. Essa questão da ausência de uma postura de negação do escravismo no interior das irmandades é também apontada por Scarano. Segundo essa autora, as alforrias constituíam apenas parte dos interesses das irmandades em relação ao auxílio mútuo, que abrangia uma gama de ações que visavam oferecer benefícios de natureza tanto espiritual quanto material, sendo as maiores preocupação aquelas ligadas às questões da morte e da enfermidade.<sup>25</sup>

Para Boschi, as irmandades funcionaram como instrumentos de escamoteamento dos conflitos de classe, que com a montagem do aparelho de poder na época moderna, passaram a ser manipuladas pelo Estado Absolutista, que minou parte significativa de seu potencial organizatório e de sua autonomia. Na análise de Laura de Mello e Souza, Boschi se mantém “muito preso à expectativa da revolução escrava, ou seja, à perspectiva que asculata a sociabilidade negra do ponto de vista das possibilidades de produção da revolta. As irmandades não foram catapulta à negação da escravidão por parte dos escravos e Boschi faz suas as palavras de Carlos Drummond de Andrade, para quem o objetivo das irmandades foi *adormentar nos homens de cor o sentido da rebeldia, conduzindo-o para o êxtase religioso.*”<sup>26</sup>

<sup>24</sup> BOSCHI, Caio César. *Op cit.*, 1986. p. 68

<sup>25</sup> SCARANO, Julita. *Op cit.*, 1978. p. 91

<sup>26</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *Op cit.*, 1989. p. 139

É normal que as irmandades tenham se tornado guardiãs das regras sociais aceitas no período, afirma Scarano. Em uma região marcada pela instabilidade e pela violência como foram as Minas setecentistas, era comum que as irmandades agissem no sentido de “chamar à ordem os associados de mau procedimento e estabelecessem regras bastante estritas de moralidade.”<sup>27</sup> No entanto, a autora alerta para o espaço existente entre a norma e as práticas efetivas dos associados, e que dificilmente tais regras com a severidade com que eram prescritas fossem seguidas em terras mineiras naquele período. A autora nos adverte ainda que apesar da estreita relação entre irmandades e auxílio mútuo, “o aspecto social e econômico da irmandade não chega a apagar o religioso, visto com seriedade e considerado como de primordial importância”.<sup>28</sup> E que, de fato, a finalidade espiritual, associada, sobretudo, ao “bem das almas” e ao “culto divino”, foi a tônica dessas organizações.

Todavia, Boschi nos faz atentar para o fato de que as sociabilidades na América Portuguesa devem ser interpretadas nos interstícios das relações sociais aqui estabelecidas e dos ditames do Estado Absolutista Português, sem considerá-lo como viés determinante, mas reconhecendo os efeitos das diretrizes estatais do Reino como elemento para a análise. Trata-se, portanto, de compreender os espaços de sociabilidade complementarmente nas esferas do social e do político.<sup>29</sup> O trabalho de Boschi buscou apreender o papel político das irmandades e sua inserção nas redes de poder da administração colonial. Uma obra de síntese que se tornou leitura obrigatória sobre a temática das irmandades, apoiada em ampla pesquisa em acervos documentais do Brasil e de Portugal.

Apesar dos estudos mais recentes continuarem a apreender as irmandades como espaço de convívio social, eles tendem a enfatizar as interpenetrações entre religiosidade e sociabilidade no interior dessas organizações e a considerá-las como espaço privilegiado para simbolizações. Percebe-se nessas pesquisas recentes, a tendência a migrar o foco de análise da relação América Portuguesa/metrópole, como se apresenta nos trabalhos de Scarano e Boschi, para incluir e, por vezes privilegiar, os elos com a história do continente africano, como é o

---

<sup>27</sup> SCARANO, Julita. *Op cit.*, 1978. p. 37

<sup>28</sup> Idem, p. 51

<sup>29</sup> BOSCHI, Caio César. “Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea”. *Varia história*. Vol. 22, nº 36. Belo Horizonte, Jul/Dez 2006.

caso dos estudos realizados por Mariza de Carvalho Soares<sup>30</sup>, Marina de Mello e Souza<sup>31</sup> e Anderson José Machado de Oliveira<sup>32</sup>.

Preocupada com as formas de recriação e reafirmação de identidades no seio das irmandades, Mariza Soares demonstra, por meio do estudo da organização de grupos no interior da Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro do século XVIII, como a variedade de devoções quando instituídas em irmandades, passam a figurarem como importantes espaços de sociabilidade. Dentro de uma sociedade fortemente hierarquizada em que regras e limites são impostos a determinadas formas de organização dos grupos, principalmente da população escrava, os sujeitos procuravam espaços de mobilidade no interior da norma, no sentido de resguardarem e criarem alternativas de convivência e resistência. Desse modo, a determinação das normas se contrabalancearia com certa autonomia relativa das vontades individuais e as irmandades se configurariam, portanto, como principal via de acesso às distinções no interior de uma sociedade estamental, pautada em normas rígidas de diferenciação social. A autora aponta que apesar da inexistência no século XVIII de uma mentalidade abolicionista tal qual no século XIX, a população escrava explorava as diversas esferas possíveis de liberdade no interior do universo escravista, uma das quais era a possibilidade de se filiar em uma irmandade e garantir um espaço de construção de sociabilidade entre determinados grupos. Como destaca Mariza Soares, para a população negra “as irmandades são uma das poucas vias sociais de acesso à experiência da liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de autogestão, dentro do universo escravista”<sup>33</sup>.

Ao serem excluídos religiosamente e socialmente das irmandades de brancos, os negros criaram nas Américas e na Península Ibérica as irmandades de pretos e pardos, que passaram a se revelar enquanto espaço de construção de *identidades contrastivas*. Ao lado do contraste entre brancos/ negros, Mariza identifica ainda posturas identitárias que são criadas entre grupos no interior da própria agremiação. Nessas inserções contrastivas são mobilizados tanto elementos de distinção pautados em *grupos de procedência*<sup>34</sup> (mina, angola,

<sup>30</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

<sup>31</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

<sup>32</sup> OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

<sup>33</sup> SOARES, Mariza. *Op cit.*, 2000. p. 165-6

<sup>34</sup> Inspirada nas reflexões de Fredrik Barth, Mariza Soares utiliza a noção de *grupos de procedência* como “o sistema classificatório que emerge do universo do tráfico de escravos”. O termo se refere a formações sociais amplas, que congregam diferentes grupos étnicos, criadas com a efetivação do tráfico de escravos com a finalidade de organizar o trabalho e o comércio, mas que foram apropriados pelos africanos na constituição de

moçambique, benguela) quanto em grupos étnicos, que aparecem na documentação com o duplo uso do termo nação. Assim, ao longo do tempo e em diferentes conjunturas, diversos critérios de identificação são construídos, o que garante a permanente redefinição entre “nós” e “eles”. Não se trata, pois, de grupos fechados, mas antes “de arranjos temporários de curtos e médios prazos”, adverte a autora.<sup>35</sup>

O complexo sistema classificatório elaborado com o estabelecimento do tráfico de escravos foi apropriado pelos escravos no processo de construção de identidades no Novo Mundo. Os africanos que para cá foram trazidos passaram a se organizar lançando mão dessas diferentes classificações, que por sua vez abrigavam vários grupos étnicos em seu interior.

As irmandades eram o espaço desses africanos se reorganizarem na América Portuguesa, funcionando como espaço de organização étnica e reprodução do grupo. Em seu interior, novos grupos eram reconfigurados a partir de *identidades contrastivas*. Mariza Soares observou que as folias, no século XVIII, eram espaços em que se evidenciava “um conjunto de configurações étnicas em permanente processo de transformação” e que, portanto, esses grupos étnicos que elegiam seus “reis de nação” não devem ser apreendidos no sentido de “grupos originais” ou “traços culturais primordiais”, mas como rearranjos decorrentes do tráfico de escravos. No caso do Rio de Janeiro Setecentista, Mariza Soares identificou a formação de agremiações étnicas em torno da figura de reis, grupos denominados “reinados” ou “folias”, que “constituíam verdadeiras linhagens religiosas” e diferenciavam grupos no interior da própria irmandade.<sup>36</sup>

Luiz Geraldo Silva observou ainda que a existência de injunções do tráfico de escravos, somada às diferentes configurações sociais das capitânicas, difundiu uma ampla hierarquia formada por negros livres e escravos no interior dessas agremiações. A diferenciação do fluxo de escravos oriundos de diferentes regiões do continente africano associado a configurações históricas de diferentes capitânicas influenciou na dinâmica de constituição de irmandades negras na América portuguesa e influenciou em seus manejos de governo interno. Segundo o autor, essas “pressões, prioritariamente coloniais, demandavam alterações constantes do equilíbrio precário de poder”. Era no seio dessas agremiações religiosas que emergia uma hierarquia extremamente complexa e matizada em consonância com princípios gerais de estratificação social das sociedades africanas ocidentais e centro-

---

identidades no Novo Mundo – passa-se de uma identidade atribuída para uma identidade incorporada, podendo “funcionar como ponto de partida para reforço de antigas fronteiras étnicas ou para estabelecimento de novas configurações identitárias”.

<sup>35</sup> Idem. p. 192

<sup>36</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002. p. 68

ocidentais e com a configuração social complexa da América Portuguesa. Silva enfatiza que “a religião se apresentava como um princípio vital de ordenação de um mundo marcado pelo caos e pela reposição constante de homens e mulheres estrangeiros, etnicamente diferentes. Ela não apenas dava sentido às vidas individuais, mas à própria vida coletiva da comunidade dos “homens pretos”.”<sup>37</sup>

Distanciando-se da idéia da ausência de clivagem étnica no interior das irmandades mineiras, Anderson de Oliveira discorre sobre a complexidade dos arranjos identitários presente no seio dessas organizações, os quais ultrapassavam a clivagem essencial entre crioulos e africanos, apesar dessa se mostrar a mais evidente. Existiram composições internas que mobilizavam critérios étnicos que podem ser evidenciadas na ocupação de cargos e hierarquias rituais nas irmandades mineiras. No entanto, diferentemente do que acontecia no Rio de Janeiro, em Minas Gerais essas diferenças étnicas conseguiam manter certo grau convivência dentro do mesmo templo. Será, portanto, a simbologia devocional que ao mesmo tempo diferenciara os grupos no interior dessas irmandades e que definirá o padrão de convivência, permitindo “uma negociação entre os grupos e a construção de uma particular unidade dos negros”. Desse modo, em Minas Gerais, construiu-se uma identidade mais englobante entre os negros, e as devoções funcionaram como “sinais diacríticos” desses arranjos identitários, fronteiras que ora eram marcadas mais incisivamente, ora mais flexibilizadas.<sup>38</sup>

A reconstrução de identidades no interior das irmandades seria, portanto, uma forma encontrada pelos diversos segmentos étnicos de “reverterem ao seu favor as regras da escravidão”. Mariza Soares mostra como as formas de organização dos grupos associadas às devoções católicas favoreceram sua inserção na sociedade colonial. Pois, se “por um lado continuam sendo vistos como minas, angolas e moçambiques, por outro, uma vez convertidos, escapam ao estigma da gentilidade e conseguem ser reconhecidos como súditos da coroa, a quem prestam obediência, aprendendo a viver e a tirar proveito das regras da sociedade colonial.”<sup>39</sup>

A constatação da existência de reinados festivos na Irmandade de Nossa Senhora do Mosteiro de São Domingos em Portugal no século XVI demonstra a legitimidade alcançada por esses reinos no universo cristão. Juntamente com a criação de “irmandades de pretos”, a

---

<sup>37</sup> SILVA, Luiz Geraldo. “Religião e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América Portuguesa. *Cahiers des américaines latines*, n° 44. p. 89

<sup>38</sup> OLIVEIRA, Anderson. *Op cit.*, 2008. p. 281-308

<sup>39</sup> SOARES, Mariza. *Op cit.*, 2002. p. 61-2

eleição de reis negros difundiu-se por várias regiões da América Portuguesa com presença marcante nas capitanias do Rio de Janeiro, de Pernambuco, de Minas e São Paulo.<sup>40</sup>

A constituição de cortes festivas no interior das irmandades “de homens pretos”, ao mesmo tempo em que reproduzia cargos das cortes portuguesas, ligava-se também à estrutura política da África Centro-Occidental, onde o chefe tribal ou rei tinha grupos de auxiliares diretos que compunham a sua corte. Era costume quando da entronização desses reis a realização de rituais e festas com o intuito de legitimarem e difundirem o seu poder. As insígnias reais (mantos, cetros, coroas) também já haviam sido apropriadas por reis de regiões da África Centro-Oriental que mantiveram contatos com os portugueses desde o século XVI.<sup>41</sup>

As coroações de reis negros ocorreram na Espanha e em suas colônias na América, na América do Norte, no Caribe, em Portugal e na América Portuguesa, onde alcançou um alto grau de difusão. Essas coroações se fizeram presentes no Brasil desde o século XVII, ampliaram-se no século XVIII e alterou seus contornos no século XIX, momento em que o processo de configuração de novas identidades dos africanos escravizados no Brasil alcança sua plenitude. Diante da desterritorialização forçada e do conseguinte estilhaçamento das relações familiares, os africanos escravizados buscaram constituir seus laços de união, a partir de novas bases, recriando afinidades no Novo Mundo a partir de parâmetros atribuidores de identidade diferentes daqueles presentes em seus locais de origem.

Clivagens pautadas em diferenças culturais vão, portanto, paulatinamente desaparecendo. No século XIX, os reis de nação passam a dar lugar ao rei congo, denotando a formação gradual de uma identidade mais englobante, de modo a abranger parcelas maiores de africanos e seus descendentes sob a identificação com o reino do Congo cristianizado. O resultado desse processo é a supressão de uma diversidade étnica em favor de “uma identidade comum, historicamente construída, de negros católicos.”<sup>42</sup> Marina de Mello e Souza referindo-se a esse processo diz que devemos entendê-lo

no quadro da consolidação de uma identidade católico negra, construída a partir de elementos africanos, porém no âmbito da dominação colonial. Como a coroação de rei congo e nas festas que celebravam tal ato, os negros estavam construindo uma identidade que sem dúvida era católica, mas remetia às origens africanas deste catolicismo, conforme foi introduzido e assimilado no Reino do Congo, a partir do século XVI.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Sobre as similitudes e diferenças entre as coroações de reis negros nas diferentes regiões da colônia, conferir o artigo já citado de Luiz Geraldo Silva.

<sup>41</sup> SOUZA, Marina de Mello. *Op cit*, 2002. p. 217-228

<sup>42</sup> Idem. p. 259

<sup>43</sup> Idem, p. 268

Novos sentidos para a existência eram buscados, no momento em que os irmanados reagrupavam-se a partir de novos laços e identidades. Paulatinamente, consolidou-se uma religiosidade e uma identidade católica negra, fruto de uma história de encontros culturais que se iniciaram ainda em solos africanos e que se intensificaram a partir da travessia do Atlântico imposta pelo tráfico de escravos.<sup>44</sup> Formou-se nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, um catolicismo peculiar, fato que provocou, não raras vezes, disputas de poder entre os irmãos negros e os párocos em diferentes contextos históricos.<sup>45</sup>

As festas anuais dedicadas aos oragos, momento supremo da vida religiosa das irmandades, era a ocasião em que esses reis negros eram coroados e acompanhados por folias pelas ruas da cidade ao som de tambores, cânticos e danças. Em geral, a festa durava dias, montava-se barracas e distribuía-se muita comida. As festividades aconteciam dentro e fora da igreja: após coroação e missa solene, era o momento de perambular pela cidade ao som de seus cânticos e instrumentos sagrados louvando o santo de devoção e apresentando os coroados à sociedade. Mariza Soares aponta a inexistência de um limite claro entre as práticas que deveriam ser permitidas ou proibidas no interior das igrejas. No texto das *constituições primeiras do arcebispado da Bahia*, permitem-se as ações “honestas” e se proíbe as “indecentes”. Fato que demonstra a flexibilidade dos critérios mobilizados para determinar o que fosse lícito ou ilícito. Assim, a “decência” e “honestidade” das práticas rituais realizadas pelos membros das “irmandades de pretos” eram arbitradas de acordo com situações específicas. Pois, como mostra a autora, nessas festas “era impossível distinguir entre sagrado e profano na medida em que a ocasião como que sacraliza os espaços e ações como um todo, mas ao mesmo tempo, sob outra ótica, tudo é profanado. Enfim, a dificuldade das autoridades definirem o que é permitido parece ter a ver justamente com a dificuldade de definir os limites entre o sagrado e o profano, entre a devoção e a profanação.”<sup>46</sup>

Diversos foram os tipos de atitudes dos brancos frente aos divertimentos dos negros e às suas celebrações religiosas. As irmandades funcionaram como um “espaço de barganha sob a escravidão”. Como apontou Boschi, se por um lado a irmandade serviu como “instrumento de enquadramento do negro aos padrões culturais do branco”, por outro, foram “local privilegiado de afirmação de identidades cultural, étnico ou social”.<sup>47</sup> As irmandades se configuraram, assim, como um espaço de ação nos interstícios de um campo de significação multifacetado, no qual os negros utilizavam de estratégias sociais a fim de resguardarem o

---

<sup>44</sup> Idem, p. 305.

<sup>45</sup> Idem, p. 310.

<sup>46</sup> SOARES. *Op cit.*, 2000. p. 173

<sup>47</sup> BOSCHI. *Op cit.*, 1986. p. 68-9

direito para celebrarem a seu modo os santos de devoção. Pois, como aponta João José Reis, “além da barganha relacionada à vida material e ao trabalho, os escravos e senhores, negros, forros, livres e homens brancos, digladiavam-se para definir os limites da autonomia de organizações e expressões culturais negras.”<sup>48</sup>

Na reelaboração do catolicismo efetuada nas “irmandades de homens pretos” no Brasil, os negros passaram a ser os detentores de parte dos ensinamentos sagrados referenciado em um “catolicismo africano”. A hierarquia católica não tinha posse desses conhecimentos que dotavam de certa particularidade a vivência católica dos negros no interior daquelas organizações. Nos rituais de entronização de reis e celebração dos santos acompanhados pela folia, o padre possuía um papel não dispensável, porém, pontual. A maior parte do ritual é conduzida pelos próprios negros. Esse certo grau de autonomia organizacional e ritualística gerou constantes disputas entre irmãos negros e os párocos e autoridades civis.

No século XIX, com a transformação da antiga colônia portuguesa em estado imperial, novos padrões de civilidade passaram a nortear a sociabilidade. As coroações de reis negros e a celebração de seus santos patronos, que até então integravam o quadro maior da religiosidade colonial, manifestações antes aceitas, passaram a ser vistas como destoante desses novos padrões. Os festejos populares em geral foram paulatinamente sendo cerceados pelo Estado e pela Igreja Católica. Medidas de controle e proibição variaram no decorrer do tempo em consonância com diferentes conjunturas.

Como veremos no segundo capítulo, o novo modelo eclesial instituído com a implementação da Reforma Ultramontana no Brasil foi um dos fatores que influenciou a postura contrária da hierarquia católica às manifestações festivas de fé. As Festas de Nossa Senhora do Rosário que foram, por vezes, bem vistas por estarem integradas em uma religiosidade colonial pautada nas devoções e festividades católicas, passaram a serem combatidas. Esse catolicismo peculiar passou a ser contestado pela hierarquia católica num momento em que a Igreja empreendeu um movimento de “purificação” dos conteúdos da fé, buscando eliminar as contribuições estranhas ao catolicismo romano por meio de um maior controle das idéias religiosas. O catolicismo festivo dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário passou a ser tido como um entrave ao processo de implantação de um projeto que

---

<sup>48</sup> REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da Escravidão”. *Tempo*. vol. 2, n°. 3. Rio de Janeiro, 1996. p. 3-4

buscava exercer maior controle sobre as formas como a fé católica era vivenciada pela população.<sup>49</sup>

Apesar de ter desaparecido em algumas grandes cidades, nas quais a política de cerceamento das festas efetuadas por autoridades civis e eclesiásticas fora mais intensa, as festas em honra a Nossa Senhora do Rosário continuaram em várias regiões do país. No interior do jogo “permitir” e “reprimir” a que foram submetidas tais expressões religiosas no decorrer do tempo, os participantes desses Reinados festivos agiram no interior da “zona de espaço de negociação”<sup>50</sup> para garantirem sua realização ora se movendo dentro das normas, ora as infringindo.

Esse modo de vivência religiosa gestada, principalmente, nas irmandades negras, em que Nossa Senhora do Rosário é louvada em meio a batuques, cânticos e danças e que a comunidade elege seus *Reis* e *Rainhas*, manteve-se enraizado na vida dos devotos da “Mãe do Rosário” que continuam louvando-a de modo singular em várias partes do Brasil. Atualmente, no estado de Minas Gerais, é grande o número de cidades que sediam o chamado Congado ou Reinado.

## **1.2. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário nos escritos etnográficos: estudos do tempo presente**

Se os Reinados festivos são intensamente aludidos na bibliografia historiográfica sobre as irmandades dos séculos XVIII e XIX, eles não possuem a mesma representatividade nos trabalhos historiográficos relacionados ao século XX. Apesar da vivacidade dessas manifestações religiosas no Novecentos, a historiografia sobre esse período não as elegeu como objeto de suas análises. Será nos escritos etnográficos, primeiramente representados pelas obras dos folcloristas brasileiros e, posteriormente, pelos trabalhos identificados com a Antropologia, onde encontraremos as principais iniciativas de pesquisa dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no tempo presente.

A maior parte das referências sobre o Reinado é encontrada nos estudos folclorísticos. Apesar do perceptível desvanecimento dos estudos folclóricos como disciplina autônoma no interior das ciências sociais, suas contribuições sobre as chamadas “tradições populares” e sua inserção no desenvolvimento da antropologia não podem ser negligenciadas.

---

<sup>49</sup> SOUZA. *Op cit.*, 2002. p. 321

<sup>50</sup> REIS. *Op cit.*, 1996. p. 3-4

Se atualmente os estudos folclóricos, apesar da intensa mobilização de intelectuais brasileiros em prol de seu desenvolvimento verificada nas décadas de 1940-60<sup>51</sup>, ocupam um lugar periférico no campo intelectual, não é possível desconsiderar o seu legado de coleta e sistematização de dados relativos às manifestações populares. Tampouco podemos perder de vista os desdobramentos de suas ações no plano político, vivenciadas de maneira paradoxal pelos grupos que tiveram suas vivências incluídas dentro da categoria “folclore”.

O engajamento dos folcloristas no estudo das “tradições populares” não expressava um simples interesse por um objeto de estudo, mas o reconhecimento da importância dessas heranças na definição da identidade nacional brasileira, associando o “nacional” ao “popular”. Buscava-se na diversidade dos três grupos étnicos que compôs o povoamento brasileiro (índios, negros e brancos) os elementos balizares na formação da nossa nacionalidade. O procedimento privilegiado para identificar o processo de formação da “cultura brasileira” seria a observação sistemática das manifestações folclóricas, de forma a considerar as diversidades regionais na construção da imagem de uma nação unificada.<sup>52</sup> Para os folcloristas a definição do caráter nacional estava sendo gestada e o “desenvolvimento espontâneo” das manifestações folclóricas em suas variações regionais constituía-se observatório privilegiado desse processo.

Os estudos sobre folclore no Brasil tomam vulto num momento de autonomização disciplinar na formação do campo intelectual brasileiro, em que a figura do literato, escritor polígrafo é colocada em oposição ao cientista especialista. As orientações que tendiam “a considerar a disciplina como parte da literatura, da lingüística e da história” passaram a ser paulatinamente negadas em favor de um labor folclórico que se queria científico.<sup>53</sup> Edison Carneiro criticou os estudos de folclore “que eram meros trabalhos literários, se não reportagens pretensiosas”, realizados individualmente, “quer à base de informação bibliográfica, quer, pior ainda, à base de recordações da adolescência ou de simples observação causal e assistemática”.<sup>54</sup> Amadeu Amaral e Mário de Andrade<sup>55</sup>, considerados precursores dos estudos científicos do folclore pela geração subsequente<sup>56</sup>, tidos como

---

<sup>51</sup> Cf. VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

<sup>52</sup> Idem. p. 260-266

<sup>53</sup> CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. 3ª edição. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2008. p. 155

<sup>54</sup> Idem, p. 164

<sup>55</sup> Cf. os artigos que Florestan Fernandes dedica aos dois autores, intitulados “Amadeu Amaral e o folclore brasileiro” e “Mário de Andrade e o folclore brasileiro” que compõe a seguinte coletânea: FERNANDES, Florestan. *O Folclore em questão*. 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 1989.

<sup>56</sup> Conferir também o papel atribuído a Amadeu Amaral e Mário de Andrade no artigo em que Edison Carneiro escreve um balanço sobre “A evolução dos estudos de folclore no Brasil” publicado no livro já citado *Dinâmica do Folclore*.

modelos em que deveria se pautar a identidade do intelectual folclorista, seriam as âncoras contra o “excesso de diletantismo erudito” predominante até então.

Mário de Andrade, que não se considerava folclorista e sim um estudioso em busca de material novo para o campo musical, é apontado como expoente de uma mudança de atitude nos estudos folclóricos. Mudança essa que se fez “das lucubrações de gabinete, muitas vezes sem o menor contato com os fenômenos, e quase sempre com uma visão incorreta deles, para o trabalho coletivo, em equipe, de investigação e pesquisa”, afirmou Edison Carneiro – referindo-se à missão de 1938, organizada por Mário de Andrade no período em que esteve como chefe do departamento de Cultura da municipalidade de São Paulo.<sup>57</sup>

A mudança do foco de interesse dos estudos do folclore da poesia, identificado com o período de Sílvio Romero, para a música é também atribuída a Mário de Andrade. Se o que os une é o vislumbre de “aproveitamento erudito do material folclórico”, buscando elaborar linguagens originais que os libertassem dos parâmetros da arte estrangeira, Mário de Andrade alcançou um maior grau de interpenetração em suas obras. Neste autor, nota-se uma consciência de mútua interdependência entre o “erudito” e o “folclórico” em busca de uma arte de caráter “verdadeiramente” nacional. As iniciativas de Andrade despontam num momento em que as investigações ganham um caráter especializado, ou seja, circunscrito em esferas temáticas; e representam um novo campo de pesquisa: o folclore musical.<sup>58</sup>

Mário de Andrade procurou em suas análises sobre a música folclórica identificar as proveniências dos elementos do folclore brasileiro e analisar os temas e as formas dessas composições. Em relação à influência do negro na música brasileira, ele apontou as suas cerimônias religiosas como principal fonte, dedicando amplo estudo sobre *Os Congos*. Essas manifestações seriam compostas por duas peças essenciais distinguidas em a) *cortejo*, caracterizado pela locomoção dos dançadores, identificada com o cortejo de coroação, também denominado *cantiga* e b) *embaixada*, que consiste na parte propriamente dramática, caracterizada pela representação coreográfica em arena fixa<sup>59</sup>. Seriam esses os elementos que compõem o que denominou de *danças dramáticas*.<sup>60</sup>

A origem africana dos *Congos* é identificada por esse autor no costume de celebrar a

---

<sup>57</sup> CARNEIRO. *Op cit.*, 2008. p. 164

<sup>58</sup> FERNANDES. *Op cit.*, 1989. p. 150-9

<sup>59</sup> ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas no Brasil*. Tomo I. 2ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Pró-memória, 1982a. p. 57

<sup>60</sup> “Reúno sob o nome genérico de *danças dramáticas* não só os bailados que desenvolvem uma ação dramática propriamente dita, como também todos os bailados coletivos que, junto com obedecerem a um tema dado tradicional e caracterizador, respeitam o princípio formal da suite, isto é, obra musical constituída pela seriação de várias peças coreográficas.” In: ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas no Brasil*. Tomo I. 2ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Pró-memória, 1982. p. 71

entronização de reis por meio de bailados. No entanto, ele concebe as coroações de reis negros no Brasil como “monarquias ilusórias”, que teriam como função social o apaziguamento de conflitos na Colônia, que funcionariam como instrumentos nas mãos dos senhores contra as revoltas escravas. Afirmou o autor que “nem é pra estranhar que o branco esperto, profano como religioso, instigasse os pretos à criação desses *reinados de fumaça* (...). Os escravos obedeciam ou imaginavam obedecer ao seu rei congo que os mandava trabalhar para os reizinhos brancos. Os *reis de fumaça* funcionavam utilitariamente para os brancos.”<sup>61</sup> Vimos, no entanto, como essa questão é posta pelos trabalhos historiográficos recentes, que põem à prova essa idéia de *reis de fumaça* ao demonstrar os vários interesses em jogo e os distintos significados que essas práticas assumiam para os diferentes grupos sociais.

Segundo Mário de Andrade o drama popular, identificado com “os dramas cantados do nosso povo”, é de origem religiosa, pois “foi a finalidade religiosa que deu aos bailados a sua origem primeira e interessada, a sua razão de ser psicológica e a sua tradicionalização.” No entanto, prossegue sua análise afirmando que com o tempo “a qualidade religiosa vai se degradando aos poucos” devido aos interesses cômico e da luta pela vida, e assim temáticas tidas como profanas (heroísmo, pátria, guerra, tradições e costumes raciais) passa a compor o universo simbólico dessas manifestações, que segundo o autor, adquirem uma “finalidade nova, que não sendo nunca falsa (o povo é falso nunca), não é mais a originária.”<sup>62</sup>

Percebe-se a persistência pela qual a idéia de significado originário perpassa todo o argumento do autor. Mário de Andrade aponta as origens africanas dos Congos relacionando-as à noção de reminiscências de costumes tradicionais, conservação de traços “antiguíssimos” por vezes concebidos como aparentemente sem significação dentro dos bailados atuais, indistintos aos próprios dançadores, porém presentes. Essa idéia de traços culturais primordiais cede lugar nas reflexões mais recentes para a compreensão das dinâmicas da cultura em contextos específicos, pois nesta perspectiva, tendemos a perceber as resignificações contextuais elaboradas pelos sujeitos dessas manifestações em contraposição às noções de ausência e perda de sentido.

Mário de Andrade insiste que “*Congos e Congada* são a mesma dança”, apesar do fato da maior parte do material por ele recolhido para a execução desse trabalho seja referente à região nordeste, pois cruza suas informações com outros autores no intuito de demonstrar que ambas as manifestações coincidem em suas partes essenciais. Por esse motivo, tende a

---

<sup>61</sup> ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas no Brasil*. Tomo II. 2ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Pró-memória, 1982b. p. 20 [grifo nosso]

<sup>62</sup> ANDRADE. *Op cit.*, 1982 a. p. 26-7

perceber as *congadas* que não apresentam como elemento constituinte a encenação das *Embaixadas*, tais quais aquelas presentes no Centro-Oeste mineiro, como manifestações decadentes, como uma versão empobrecida das encontradas no Norte e Nordeste do país.

Nas regiões centrais do Brasil, sobretudo nas mais devastadas pelo progresso, o que existe é desoladoramente pobre, muitas vezes reduzido a simples cortejo ambulatório, que quando pára só pode ainda dançar coreografias puras e alguma rara figuração de guerra, perdida a parte dramática. No norte e nordeste é que as danças dramáticas persistem bastante frequentes ainda, mais fixas como dramaticidade e em suas datas anuais.<sup>63</sup>

Essa noção de decadência das *danças dramáticas* é uma preocupação comum no período. E nela se pautará o objetivo da mobilização dos folcloristas em torno da proteção das “tradições populares”. Todavia, o processo de mudança foi visto como uma mudança não espontânea, pois um dos méritos do movimento folclórico brasileiro consistiu justamente na inovação efetivada por nossos folcloristas frente às teorias internacionais, ao considerar o aspecto dinâmico das manifestações folclóricas, de um “folclore nascente” que expressaria a cultura brasileira em formação. Por isso, a defesa do folclore pretendida não se referiria ao congelamento dessas manifestações, nem sequer um retorno às formas originais. Deviam ser preservadas em si mesmas, uma vez que “condensavam o processo ainda incompleto da gestação de nossa cultura singular.”<sup>64</sup> O deslocamento conceitual que desse conta da especificidade da dinâmica cultural no Brasil pode ser depreendido a partir da seguinte fala do folclorista Edison Carneiro:

Em vez de fenômenos sedimentados, bem-comportados, reconhecíveis à primeira vista, a experiência mostrava que esses fenômenos estão no Brasil em perpétua ebulição, multiplicando-se em variantes regionais tão peculiares que podem levar a confusões, fragmentando-se, aglutinando-se, surgindo e ressurgindo, criando novas sínteses. O congresso de 1951, em consequência, considerou válidas as observações que não levassem em conta a característica tradicional, *bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, e essencialmente popular.*<sup>65</sup>

A eleição dos folguedos como objeto privilegiado pela geração da Comissão de Folclore fez-se em decorrência da consideração de que esses seriam a dimensão mais dinâmica do folclore brasileiro e, portanto, um observatório privilegiado para acompanhar o processo de formação da “cultura brasileira”. Os folguedos deixariam transparecer a verdadeira “organicidade da cultura popular” ao condensar a totalidade dos elementos das “festas tradicionais”, a saber, poesia, dança, vestimenta, culinária, literatura oral, artes e

<sup>63</sup> Idem. p. 70

<sup>64</sup> VILHENA. *Op cit.*, 1997. p. 260

<sup>65</sup> CARNEIRO. *Op cit.*, 2008. p. 170

artesanato.

Carneiro apreende o folclore como um componente de integração dos diferentes segmentos populares no interior das sociedades complexas e não como um “exercício estético” de fusão das “três raças” formadoras do povo brasileiro.<sup>66</sup> A constatação da dinâmica do folclore, que se distancia da noção de *antiguidades*, ancora-se no reconhecimento do direito pleno da liberdade dos integrantes desses “folguedos” em dotá-los de novos significados para a manutenção do sentido da vida. Vê-se em Edison Carneiro certa tendência em considerar a *dimensão social do folclore*, ao reconhecer “um intenso intercâmbio cultural entre os vários *strata* sociais.”<sup>67</sup>

A preocupação do autor aos desvios e corrupção das manifestações populares deve-se “à intromissão de elementos não populares” que chega, muitas vezes, a revelar-se como “repressão oficial”. Assim, as modificações do folclore que, por conseguinte produzem modificações na sociedade, seriam decorrentes de dois tipos de forças, as “espontâneas” e as “dirigidas”. Assim, toda a sociedade participaria ativa ou passivamente do processo de formação do folclore; e seriam, portanto, as ações e as reações exercidas tanto no sentido vertical quanto no horizontal que desencadeariam as modificações detectadas nos folguedos em contextos diferenciados. Carneiro esclarece que

Essas ações e reações são recíprocas e simultâneas e sempre se dão em resultado um terceiro produto, uma síntese, que dependendo do vigor dos choques contrários, pode ser completamente diferente dos elementos que a formaram. O dado folclórico, pela sua simples existência, pode criar na sociedade oficial a tolerância ou a aversão, que, por sua vez, podem ser criadas nas camadas populares a acomodação ao ponto de vista oficial ou a obstinação, o subterfúgio ou a suavização da diversão popular.<sup>68</sup>

Ao tratar dos processos dinâmicos do desenvolvimento das *congadas*, afirma serem as coroações de reis do Congo “um divertimento tolerado”, “elemento de dominação da mão-de-obra servil” e, na esteira de Mário de Andrade, aponta a subserviência desta “realeza de papelão” aos interesses dos senhores. Em relação às Irmandades da Senhora do Rosário dos pretos, concebe-as como “uma concessão da Igreja Católica à população de cor”, que ao consagrar a separação entre senhores e escravos, serviam “à política geral de dominação do Estado”. Insiste ainda na degradação das congadas, que em muitos lugares não passam de “simples cortejo real”. Também, em suas análises, aproxima manifestações distintas, tomando

---

<sup>66</sup> Ver apresentação de autoria de Raul Lody ao livro já citado de Edison Carneiro. p. IX-XIV

<sup>67</sup> Idem. p. 4

<sup>68</sup> Idem. p. 15

o maracatu, o afoxé e o quilombo como “reminiscências do cortejo real dos Congos.”<sup>69</sup>

Carlos Rodrigues Brandão propõe uma abordagem compreensiva do “fato folclórico”, que vá além de coletas regionais e estudos comparativos, no intuito de compreender o lugar e o sentido da festa na vida de seus agentes. Para tal, seria necessário ultrapassar os limites da descrição e da comparação, para estudar o “fato folclórico” integrado nos “sistemas de trocas de bens, de serviços e símbolos da própria cultura e da própria vida social de que ele é uma expressão”.<sup>70</sup> Desse modo, a relevância de fixar “fronteiras rígidas entre as modalidades de produção cultural do Brasil” cede lugar para a compreensão dos significados dessas práticas rituais coletivas na vida e nas representações da vida dos sujeitos que dela participam.

A abordagem do Congado ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário como *folgado*, retirou-lhe muitas vezes o significado mais profundo que esse ritual tem para aqueles que dele participam: o significado devocional. Como salienta Brandão, “o folclorista preocupado em registrar danças e cantos e em desenhar trajes e tipos de instrumentos pode não perceber que, sob aparentes atos de alegria coletiva em dia de ‘festa de santo’, há uma série de preceitos devocionais a serem observados rigorosamente.”<sup>71</sup> Assim, um estudo que pretenda compreender tais práticas a partir do “espaço de cultura de que ele faz parte” poderá captar melhor a sua dinâmica e reconhecer, no interior dos constantes jogos de poder, o espaço de ação dos grupos e o campo de significado multifacetado desses rituais.

Enquanto o folclorista busca com a sua pesquisa “a norma, o costumeiro, o encontrado, o geral”, não se deixando levar pelas iniciativas esbanjadas do “povo”, como instruiu Edison Carneiro<sup>72</sup>, os estudos antropológicos recentes sobre os chamados Reinados ou Congados tendem a aceitar “esse convite para passarinhar” – ou seja, reconhecer as especificidades do grupo que se estuda; buscar no interior dessa comunidade de crença e nas relações que estabelece com outras instâncias sociais os significados dessas práticas rituais coletivas.

Brandão, em seu livro “A festa de santo preto”, ao invés de descrever eventos isolados, buscou compreender o Congado do município de Catalão, no estado de Goiás, por meio de seu processo ritual e das formas de organização de seu sistema simbólico. Realizou

<sup>69</sup> Idem. p. 40-51

<sup>70</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

<sup>71</sup> Idem. p. 51

<sup>72</sup> Nas instruções de *Pesquisa de folclore*, Edison Carneiro aponta que “a norma – o costumeiro, o encontrado, o geral – é o que se busca com a pesquisa. O povo esbanja iniciativa em suas atividades e é difícil que haja absoluta semelhança entre dois ou mais grupos de congadas, pastorinhas, bumba-meu-boi. (...) O pesquisador, se está tratando de mais de um grupo, não deve aceitar esse convite para passarinhar. Interessa o que é comum, seja na estrutura, seja nos aspectos exteriores e não essenciais, aos grupos de mesma espécie. É a norma que dá o tom de fato folclórico, que o caracteriza e o identifica.” CARNEIRO. *Op cit.*, 2008. p. 147

uma análise em que os significados do Congado e as articulações sócio-rituais de seus agentes foram devidamente contextualizados, cruzando referências dos personagens no momento da festa e na vivência cotidiana. Elencou os diferentes sujeitos envolvidos na realização dos festejos, buscando delimitar os espaços de ação de cada categoria: os membros da Irmandade, os dançadores e capitães dos ternos de Congado, os coroados, os festeiros e a hierarquia católica. Assim, buscou aliar as descrições do processo ritual da Festa de Nossa Senhora do Rosário à análise de suas conseguintes ordens simbólica e social, reveladas na aparente e alegre desordem de seus dançantes pelas ruas.<sup>73</sup>

Além disso, Brandão buscou apreender os códigos de relações entre os “agentes da Igreja”, “agentes da Festa” e “agentes da Congada” e seu respectivo envolvimento nos festejos em honra a Senhora do Rosário. No entanto, não deixou escapar de seu campo de análise as relações de conflito que entremeia o que poderia ser visto epidermicamente apenas como um conagraçamento festivo, de modo a abordar também as “relações sociais dentro de situações rituais”.<sup>74</sup>

Ao demonstrar como a “parte festiva” é separada da “parte religiosa” no programa oficial da Festa de Nossa Senhora do Rosário, elaborado por agentes que possuem uma relação mais próxima com a hierarquia religiosa, Brandão ressalta que esta se refere aos ritos realizados no interior da igreja e, mesmo sendo “praticados em louvor a Nossa Senhora do Rosário, os congadeiros não compõem a maioria de seus participantes”. Simultaneamente aos ritos na igreja (novena-terço-missa), os congadeiros desenvolvem outras atividades nas ruas e quintais de seus capitães, atividades que não constam na programação oficial.

O mito de referência do Congado, que explica as suas origens, estrutura sua hierarquia ritual e dá sentido à participação dos congadeiros, é apreendido, juntamente com as relações tecidas entre devotos e padroeira, como elementos constituintes e explicativos dessa manifestação religiosa. Essa apreensão foi possível, graças à postura analítica do autor, que privilegiou o estudo das narrativas dos próprios agentes da festa, ou seja, de enredos internos à própria comunidade de crença. Essas narrativas ao mesmo tempo em que conservam um conteúdo tradicional, de uma memória que resvala entre o lembrado e o esquecido, fazem irromper os significados que movem os corpos e vozes dos atuais congadeiros, quando dançam e cantam em louvor a Nossa Senhora do Rosário.

Se, por um lado, o mito referência do congado explicita a maneira coletiva de

---

<sup>73</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985. p. 9-10

<sup>74</sup> Idem

participação em uma comunidade de crença, as promessas, por outro, referem-se às razões religiosas de envolvimento pessoal. Como aponta Brandão, as razões religiosas de envolvimento pessoal com o Congado “atualizam os termos e as relações do mito de origem e conservam em plena vigência, no modo como são a crença de todos, os motivos consagrados, pela fé e pela tradição local, da reprodução do ritual com o envolvimento de seus figurantes, quase sempre antigos ‘pagadores de promessas’ a Nossa Senhora do Rosário.”<sup>75</sup> Será no entrecruzamento entre as razões explicitadas no mito e nas promessas que encontraremos os significados que os devotos da “Mãe do Rosário” atribuem à prática do Congado.

O mito de referência do congado reafirma a eficácia simbólica do ritual e justifica o emprego do ato de dançar como um recurso simbólico, capaz de produzir o milagre de manter a Senhora do Rosário entre os negros. Ao estender a eles sua proteção perene, a Virgem do Rosário torna-se a protetora desse grupo, o qual reafirma anualmente os preceitos presentes no mito por meio da experimentação do corpo. O que transparece na narrativa congadeira é que “sobre um milagre dado pela santa, a dança dos negros produz o segundo milagre de conservá-la presente entre eles, dentro de sua igreja.”<sup>76</sup>

Leda Martins que adota a perspectiva compreensiva em suas análises, postura claramente evidenciada na afirmação “a fala dos congadeiros rege as palavras deste texto”, ao analisar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, indica o mito de referência como um elemento de confluência entre diferentes grupos congadeiros. Em *Afrografias da Memória*, a autora reconhece na reelaboração do mito sobre o aparecimento de Nossa Senhora do Rosário, uma “gnosis comum” que une os diversos festejos disseminados em Minas e em várias outras regiões do país. Assim, o compartilhamento do mito, no qual estão contidos os fundamentos rituais do congado, faz com diferentes comunidades congadeiras, a despeito das diferenças observáveis entre elas, reconheçam-se como praticantes de uma mesma manifestação religiosa. Mesmo apontando a necessidade de evitar generalizações na análise de grupos congadeiros distintos, Leda Martins afirma que “apesar das roupagens diversificadas, há, sem dúvida, uma confluência no sentido das representações simbólico-rituais, atestada no reconhecimento mútuo entre os próprios congadeiros.”<sup>77</sup>

A figura matriz do mito é Nossa Senhora do Rosário, cujo núcleo comum perpassa as diferentes versões contadas pelos congadeiros. O mito narra o aparecimento e retirada de Nossa Senhora do mar (ou das pedras) pelos congadeiros – a guarda de congo abrindo o

---

<sup>75</sup> Idem. p. 83

<sup>76</sup> Idem. p. 88

<sup>77</sup> MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. p. 21

caminho e a de moçambique trazendo-A sentada em seus tambores –, no tempo do cativo, após tentativas frustradas dos brancos/ senhores de retirá-la do local da aparição e de mantê-la em capela luxuosa. Nossa Senhora elege os congadeiros e suas celebrações dramatizadas ao som de tambores, gungas e pantagomes como dignitários de sua proteção e permanece junto a eles em uma capela simples fabricada de sapé. Eis o enredo básico do mito.

Esse mito de referência está fundamentado nos atos de *reposição* e *reversibilidade* cultural e ritual que pautam os festejos do Reinado. Leda Martins enfatiza que no universo narrativo-textual dos Congados e Reinados, “narra-se um saber que traduz o negro como signo do conhecimento e agente de transformações. No enredo da fábula que organiza o Reinado, o negro, com seus tambores, retira a Santa do Rosário das águas e é nos tambores negros que ela se senta e dos quais preside as cerimônias rituais.”<sup>78</sup>

Glaura Lucas, em seu estudo sobre os Reinados de Jatobá e Arturos, destaca o papel da música na realização dos rituais em honra a Nossa Senhora do Rosário. O texto do mito de referência do Reinado é a base de estruturação da festa, da fé e norteia a forma com a qual os congadeiros lidam com os instrumentos sagrados, dançam e cantam. Música eivada de religiosidade que move corpos embalados pelo toque dos instrumentos sagrados e pelos cânticos em louvores aos santos de devoção, aos antepassados e que trazem à memória a África ancestral e o tempo de cativo, eis os congadeiros em atos de oração. É assim que se reza no Reinado de Minas Gerais!

Como aponta Lucas, os congadeiros “cantam e dançam sua fé”. Ao lembrar que a expressão religiosa do congado é decorrente dos contatos culturais desiguais que se estabeleceram no Brasil, culminando com a reinterpretação do catolicismo pelos negros por meio de sua própria cosmovisão, a autora afirma que o código musical do Reinado é também proveniente desses “processos transcriativos de interação cultural” envolvendo elementos das diferentes culturas em contato.<sup>79</sup>

O mito estrutura o ritual: as guardas de congo são mais velozes, fazem suas evoluções em ritmos saltitantes, pois abrem o caminho para que as guardas de moçambique “puxem” os coroados, como retirou Nossa Senhora do mar, dançando “devagarinho”, sem elevar muito os pés do chão, tocando suas gungas pausadamente com seus corpos curvados, em postura de velho. Os materiais das guardas de moçambique são as caixas, os pantagomes e as gungas; já o congo possui instrumentos mais variados: caixas, pandeiros, reco-reco, chocalhos e, em

<sup>78</sup> Idem. p. 41

<sup>79</sup> LUCAS, Glaura. *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 17-18

alguns casos, sanfonas e violas.

A paisagem musical do congado é o tocar simultâneo de diferentes guardas, de forma a permear todas as etapas do ritual, trazendo a música e a dança para o centro da experiência religiosa, tal como nos rituais religiosos africanos. Como afirma Lucas, “todos os momentos são, pois, preenchidos pelas vozes e pelos instrumentos, segundo a ordem própria das construções musicais do Congado”.<sup>80</sup> Há padrões rítmicos específicos para cada etapa de cumprimento dos compromissos rituais.

Glaura Lucas centra seus esforços de análise no mapeamento da *paisagem sonora* do Congado e dos padrões rítmicos das guardas. Todavia, ao evidenciar a “força ritual da música” nos rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, a autora extrapola o registro das letras e da transcrição musical a fim de percebê-la “como um dos códigos que traduzem simbolicamente aspectos da visão de mundo daqueles que a vivenciam, e como meio no qual significados são gerados e transformados.”<sup>81</sup> Os negros que trouxeram da África a noção de sacralidade de instrumentos utilizados em rituais religiosos, entronizaram Nossa Senhora em seus tambores e garantiram a continuidade dos valores rituais religiosos africanos no plano católico. O mito diz que a santa se sentiu atraída pelo som dos tambores dos negros e não pelas bandas de música dos brancos. A música do Congado foi sacralizada neste ato de Nossa Senhora, narrado pelos congadeiros. Devido ao caráter sagrado dos instrumentos e dos ritmos do Congado, “corpos intermediários no canal de acesso do homem ao divino”, algumas de suas músicas não podem ser executadas para outros fins.<sup>82</sup>

Os autores de *Negras raízes mineiras*, interessados em analisar a “ponte-memória com a pátria primeira” realizada por negros da comunidade dos Arturos por meio de suas tradições religiosas, também enfatizam a densidade simbólica dos gestos e das palavras mobilizados no momento ritual do Congado. Os cânticos utilizados para a comunicação com o divino, guardam múltiplos significados, alguns aparentes, outros de significação iniciática, ou seja, plurivalente, acessíveis apenas aos que conhecem o ritual em profundidade. A dança é também apreendida como “um dos elementos do signo religioso” e a festa o momento em que “cânticos e danças constituem uma oração.”<sup>83</sup>

As festas religiosas dos negros são analisadas em *Negras raízes mineiras* como uma forma de resistência. As tensões e os conflitos presentes nas reinterpretações do catolicismo

---

<sup>80</sup> Idem. p. 74

<sup>81</sup> Idem

<sup>82</sup> Idem. p. 61

<sup>83</sup> GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988. p. 14-23

são evidenciados nas “heranças africanas” presentes na religiosidade do negro em Minas Gerais. As relações explícitas com o catolicismo e as referências epidérmicas e formais de africanismos são ultrapassadas na análise dos autores para sanar a sensação de suplantação dos elementos religiosos de matriz africana com o propósito de evidenciar “as negras raízes mineiras” do Congado. Assim, segundo eles, seria “preciso ultrapassar a linguagem denotativa e enxergar além do corpo que dança e da voz que canta, para ver no homem negro de Minas Gerais o filho de África, reinserido na nova terra mas alimentado pela força da Terra-Mãe.”<sup>84</sup> No entanto, os autores concebem a presença dessas “heranças africanas” no interior das Irmandades, locais privilegiados de formação dos Congados, como um ato de dissimulação. Afirmam que “pela dissimulação o negro parecia ser católico, sem no entanto, abrir mão das heranças de seus antepassados. A dissimulação, orientada pela astúcia do oprimido, permitiu ao negro do passado e aos descendentes vivenciarem à sua maneira os cultos católicos.”<sup>85</sup>

Afirmar que a força da conservação de “heranças africanas” na religiosidade do negro em Minas Gerais é resultante de uma postura de dissimulação e que, conseqüentemente, a experiência religiosa nas irmandades seja um “verniz de cristianização” é desconsiderar a dinâmica dos contatos entre civilizações, que mesmo em condições desiguais, acarreta transformações mútuas. O sistema de crenças do catolicismo foi ressignificado pelos africanos e seus descendentes a partir de seus próprios quadros culturais, desencadeando, por conseguinte, uma experiência religiosa singular sentida e vivida como verdadeira por seus sujeitos. Vale lembrar, como bem apontou Souza, que a própria relação da África Centro-Occidental, ainda no século XV, com o catolicismo é um elemento importante na construção de uma relação com continente africano, ou seja, o próprio catolicismo possui um papel na definição de uma herança africana. No Reinado, vive-se um catolicismo reelaborado por elementos africanos e sentido como verdadeiro, a partir do qual se funda uma identidade particular. Pois “a existência do catolicismo africano permitiu que as origens africanas fossem invocadas também por meio do catolicismo e não apenas por meio das práticas tradicionais. Sob esse ponto de vista, podemos entender como africanos e seus descendentes afirmavam sua identidade particular, fundada nas culturas de origem, ao invocar sua qualidade de cristão, e mesmo de disseminadores do cristianismo.”<sup>86</sup>

É esse intercuro entre o catolicismo vivenciado pelas comunidades congadeiras e as

---

<sup>84</sup> Idem. p. 25

<sup>85</sup> Idem. p. 108

<sup>86</sup> SOUZA. *Op cit*, 2002. p. 323

suas heranças africanas, tema privilegiado para o estudo da problemática da construção da identidade negra nos espaços de vivência ritual no Congado.

Partindo dos significados atribuídos ao ritual do Congado por seus próprios agentes, Rubens Silva destaca a centralidade do caráter religioso e existencial dessas práticas. Nesse significado sagrado que os congadeiros atribuem às suas práticas, residiria o substrato da “identidade religioso-devocional e católica da manifestação do Congado”. O autor demonstra ainda como elementos do universo afro-brasileiro são reapropriados e ressignificados no Congado em sua articulação com as religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda) por meio do trânsito religioso e da dupla pertença de alguns de seus participantes.<sup>87</sup>

Rubens Silva afirma que o mito de referência do Congado remete à “problemática das relações raciais na sociedade brasileira; e mais especificamente, ao processo de construção de identidade negra”.<sup>88</sup> A identidade católica afirmada pelos congadeiros não nega a tradição cultural pautada no princípio da etnicidade, associando-a a uma identidade negra. No mito, os negros, dominados na estrutura social, aparecem simbolicamente como dominantes, sugerindo uma “inversão de status e funcionando como princípio de “reinterpretação criativa da história do negro”. Diante dessas constatações, Silva conclui que o Congado é um espaço religioso-cultural de sociabilização e convivência que propicia a afirmação de uma identidade negra, pautada na reinterpretação simbólica do catolicismo e das religiões afro-brasileiras e também das diferenças (brancos e negros).<sup>89</sup>

Também focalizando a construção de identidade negra e tendo em vista o papel mediador de práticas sócio-culturais como o Congado na educação de jovens e adolescentes, Erisvaldo Pereira dos Santos investigou o processo de transmissão dos saberes tradicionais às novas gerações da comunidade dos Arturos em Contagem/MG. Preocupado em desvelar as formas de transmissão dos conteúdos tradicionais e as experiências de adesão pelos jovens Arturos, o autor mapeia as tensões desse processo cruzando os itens religiosidade, identidade negra e educação. Os conflitos seriam, segundo o autor, decorrentes da incorporação de outros conteúdos sócio-culturais apreendidos em espaços de sociabilidade externos à comunidade, da invisibilidade ou negatividade do tema no contexto escolar e da falta de momentos destinados à transmissão de conteúdos tradicionais aos seus membros jovens.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> SILVA, Rubens Alves. *Negros católicos ou catolicismo negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 73-82

<sup>88</sup> Idem. p. 133

<sup>89</sup> Idem. p. 182

<sup>90</sup> SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção de subjetividade de adolescentes dos Arturos*. Dissertação de mestrado em Educação. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 1997. (mimeo)

Apesar dos conflitos geracionais na transmissão dos conhecimentos rituais do Congado entre os membros da comunidade dos Arturos, o autor aponta a devoção a Nossa Senhora do Rosário como uma das referências identitárias do grupo.

Apesar da grande maioria dos congadeiros pertencerem à raça negra, não está na raça a referência identitária mais fundamental para a constituição do grupo. Mas, na devoção a Nossa Senhora do Rosário (...). Enquanto dançam para Nossa Senhora do Rosário, os congadeiros cantam um lamento que rememorizam tanto o sofrimento de seus antepassados negros quanto reatualizam a proteção da Santa que, de maneira trans-histórica, continuará protegendo seus devotos. Nesse sentido, as expressões “pretinhos do rosário”, “os nego do Rosário” explicitam uma condição devocional que, além de velar a força mágica emanada através da devoção à santa, reportam à confiança nos “pretos-velhos”, nos antepassados.<sup>91</sup>

Assim, a identidade negra dos congadeiros estaria associada diretamente à sua identidade devocional católica. Como apontou Rubens Silva, o mito de referência do Congado é que embasa esses referentes identitários. Pois, trata-se “de um discurso singular e ambivalente que aponta ao mesmo tempo para a afirmação da identidade católico-devocional do negro, no sentido particular da forma de expressão de um tipo de catolicismo negro, como também sugere a construção positiva da identidade negra em sua diversidade.”<sup>92</sup>

Como podemos depreender das problemáticas levantadas acima, os autores que adotaram a perspectiva compreensiva no estudo do Congado buscaram eleger como critério de análise a interface da cultura com a vida social. Buscou-se a elucidação de questões tais como a visão de mundo dos congadeiros, a relação entre os diferentes agentes rituais, o seu significado devocional, as narrativas de referência do grupo e a devoção como referência na construção de uma identidade negra.

Desse modo, podemos apontar a marginalização dos estudos de folclore como decorrência, dentre outros fatores, da mudança de paradigma evidenciada no seio das ciências sociais que passaram a enfatizar a integração de estratos sociais ao invés da integração estritamente cultural. No entanto, percebe-se um retorno ao cultural, e de certa forma, uma reavaliação do legado folclorista, em trabalhos recentes que focalizam os aspectos formais e estéticos das “performances” congadeiras dando uma maior ênfase nas dinâmicas culturais atuais do Congado em seus respectivos ambientes sociais.

Esses trabalhos buscam apreender as formas de deslocamento dos grupos congadeiros para além do espaço religioso da festa, os seus percursos citadinos e a apropriação de elementos coreográficos e musicais do Congado por grupos para folclóricos, que buscam

---

<sup>91</sup> Idem. p. 174

<sup>92</sup> SILVA. *Op cit.*, 2010. p. 133-135

inspiração em suas performances para a realização de trabalhos artísticos. Em geral, esses trabalhos remetem-se ao processo de culturalização do Congado, que provocou deslocamentos de espaço e de sentido das práticas rituais congadeiras. Assim, buscam no entrecruzamento do teatro e do ritual os elementos para a apreensão do fenômeno do Congado na atualidade, em seu diálogo com outros grupos, outros espaços, lidando com processos de patrimonialização e com constantes assédios midiáticos. A espetacularização do Congado se dá em sentido duplo, um primeiro que se refere à utilização de seus elementos cênicos em montagem coreográficas e musicais voltadas para o mercado de entretenimento e outro que se refere à ampliação de locais de apresentação de guardas de Congado, que além da apresentação no espaço ritual dos festejos religiosos, passam a estar presentes em vários festivais, eventos públicos diversos e palcos de teatro.

A recriação de manifestações populares realizada por um grupo pára-folclórico de Montes Claros/MG foi objeto de estudo da dissertação de Vanilza Rodrigues. Ela discorre sobre a forma que esse grupo, chamado Banzé, constrói a partir da dança uma narrativa sobre diversos grupos tradicionais, especialmente sobre o Congado, a partir de valores do próprio grupo e da elite local. Segundo a autora, a “adaptação para o palco” é associada pelos membros do grupo Banzé às intenções de “melhorar”, “tornar mais bonito” para “atrair o público”. Assim, a “adaptação para o palco” seria uma seleção do que deve ser mostrado ou suprimido das manifestações tradicionais na montagem coreográfica a partir do ponto de vista dos próprios membros do Banzé, que veiculam em vários âmbitos sociais conteúdos sobre as manifestações populares. No entanto, a autora ressalta que “não se pode cobrar a realidade da performance do Banzé, pois este não pretender ser Catopê [uma das variações das guardas de Congado], não pretende apresentar um Brasil real, na verdade é “como se” fosse Catopê, é “como se” fosse o Brasil.”<sup>93</sup>

A composição de coreografias, que cruzem concepções estéticas recorrentes nas manifestações populares com modelos estéticos europeus, presentes nas performances do Banzé, demonstraria intenções paradoxais de preservar o “autêntico” e o “popular” em uma “atuação baseada na modificação e inserção de elementos cênicos e de valores diferenciados”.<sup>94</sup> A confusão entre grupos tradicionais e pára folclóricos e a auto eleição dos últimos como instrumentos de preservação da tradição – que “suprimem preservando” e “preservam suprimindo” – não raro provocam discórdias entre folcloristas e tensões com os

---

<sup>93</sup> RODRIGUES, Vanilza. *Entre Ballet e Bailados: a recriação das manifestações populares e a performance de grupo “parafolclórico” no norte de Minas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social: USP, 2006. p. 97-101

<sup>94</sup> Idem. p. 83

grupos tradicionais. O diálogo dos grupos pára folclóricos com as culturas populares não se faz, muitas vezes, amistosamente.<sup>95</sup>

No que tange à ampliação dos locais de apresentação das guardas de Congado, Marcelo Vilarino demonstra como as formas de inserção de comunidades congadeiras de Belo Horizonte/MG em condições de sociabilidades modernas coadunam-se com o reporte à tradição. Assim, enfatiza “as novas relações que têm sido estabelecidas por esses grupos e seus membros nos mais diversificados ambientes da sociedade belo-horizontina.”<sup>96</sup> Mostra de que forma esses grupos transitam no universo artístico-cultural e midiático e lidam com o processo de patrimonialização de suas práticas por órgãos públicos.

O autor argumenta que muitos representantes do Congado agem com desconfiança e cautela em relação aos deslocamentos espaciais, demonstrando preocupação com a possibilidade de desagregação ao universo de fé dos congadeiros ocasionada por eventos extra-religiosos. No entanto, Vilarino busca demonstrar, em outra perspectiva, de que forma os próprios congadeiros por meio de suas práticas agem no sentido de ressignificarem espaços não convencionais de vivência ritual. Assim, procura evidenciar o espaço de ação dos congadeiros frente às circunstâncias impostas pelas novas dinâmicas sócio-culturais. “Ao desenvolverem seus novos trajetos nos grandes centros urbanos, os congadeiros são atores sociais conscientes de suas escolhas, e por isso mesmo, responsáveis por elas. Definem em quais eventos participarão, estabelecendo e negociando as condições de participação de seus bailados naqueles lugares”<sup>97</sup>, afirma Vilarino. Os congadeiros apropriam-se de espaços de produção da “cultura erudita” dos quais até então estavam alijados: grandes teatros, palcos e eventos. Portanto, se há uma ameaça à sacralidade de suas práticas, há também estratégias dos congadeiros de garantirem visibilidade, ocupar espaços dos quais eram excluídos e manterem a eficácia de suas práticas religiosas por meio de atitudes conscientes que selecionam deslocamentos de sentidos possíveis, frente às novas possibilidades de trajetos nos espaços da cidade.

Nesse percurso analítico proposto, pudemos compreender tanto os elementos constitutivos do ritual do Congado, quanto suas diferentes inserções nas formas de sociabilidades modernas. Como as preservações e deslocamentos de sentidos coadunam-se às

---

<sup>95</sup> Vanilza Rodrigues, na dissertação citada acima, discorre sobre algumas tensões entre os grupos parafolclóricos e os tradicionais. Nota-se que o mal-estar acomete ambos os lados, enquanto o Banzé aponta para o caráter maçante e repetitivo das performances congadeiras, o capitão de uma guarda de Congado refere-se ao Bazémirim como um xeroquinho, uma cópia que guarda um quê de falso.

<sup>96</sup> VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino*. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: UFJF, 2007. p. 2

<sup>97</sup> Idem. p. 57

possibilidades abertas pelas novas dinâmicas sociais, pela mudanças de posturas de diferentes grupos em relação às práticas congadeiras. As guardas de Congado tiveram suas práticas “culturalizadas”, o que lhes trouxe maior legitimidade pública, mas sofrem nesse processo com a desatenção dos agentes culturais com as motivações e significados devocionais de seus rituais. Desse modo, os congadeiros movem-se em dupla frente de ação: de um lado, na afirmação de seu estatuto religioso e do caráter devocional de suas celebrações (religião definida em oposição a folclore); de outro, no usufruto da legitimidade de publicização de suas práticas, conferida pelo estatuto cultural. Pois, como afirmou Elizabeth Kiddy, “curiosamente, a autorização da retomada da festa como folclore deu aos congadeiros a garantia de sua continuidade.”<sup>98</sup>

### **1.3. O Reinado no Catolicismo: o lugar do Catolicismo no Reinado**

Como pudemos depreender dos tópicos desenvolvidos nos itens anteriores, os estudos recentes sobre o Reinado estão centrados na tentativa de desvendar as lógicas intrínsecas aos Reinadeiros, ou seja, o significado do ritual para aqueles que o vivenciam. Para avançarmos nesse caminho de análise dialógica, buscaremos neste tópico, discorrer sobre as formas em que as dinâmicas culturais de entrelaçamento dos elementos do catolicismo e das religiões africanas vêm sendo apreendidas por alguns estudiosos que exerceram ou exercem grande influência no estudo das religiões de matrizes africanas no Brasil. Para tal, enfatizaremos o uso corrente da categoria sincretismo e os distintos significados que ela assumiu em diferentes abordagens e contextos, além de apontar algumas contribuições recentes que nos auxiliarão a adentrar, de maneira mais detida, o universo simbólico-religioso do Reinado em Minas Gerais.

O Reinado foi largamente interpretado como uma manifestação afro-brasileira, representada pela junção das devoções católicas com música e instrumentos percussivos de origem marcadamente africana. Não raro, a categoria sincretismo, apreendida como simples mistura, é utilizada como instrumento capaz de abarcar esse fenômeno de aproximações entre sistemas religiosos distintos. Não obstante, essa categoria, se utilizada neste sentido estrito, não consegue dar conta da compreensão de processos complexos de reelaborações que estiveram presentes no contato entre o catolicismo europeu e o universo religioso do grupo cultural Banto.

---

<sup>98</sup> KIDDY, Elizabeth W. “Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960”. In: *Revista Tempo*. Nº 12. Rio de Janeiro. p. 110

A categoria sincretismo, utilizada na tentativa de abarcar fenômenos amplos e distintos, assumiu uma infinidade de formas, e por isso deve sofrer algumas objeções, principalmente, se, como aponta Sanchis, for aceita como categoria modulada “(...) pelo reconhecimento anárquico de uma multiplicidade de formas, todas igualmente legitimadas: junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou correspondência, acomodação, concordância e finalmente – e omito várias – síntese.”<sup>99</sup>

A categoria sincretismo<sup>100</sup>, usada para designar o encontro de culturas distintas, sobretudo no campo religioso, foi aplicada largamente no Brasil para o estudo das relações entre as religiões africanas e o catolicismo português. Arthur Ramos aponta Nina Rodrigues como um dos pioneiros no estudo das culturas negras no Novo Mundo, que trouxe contribuições acerca do reconhecimento da compreensão do que ele chamou *sobrevivências* das culturas negras do continente africano nas Américas. Além do método de reconstituição das heranças africanas no Brasil, Arthur Ramos afirma: “outro grande mérito dessa escola foi o de ter estudado, não apenas essa herança africana no Brasil, mas a modificação que esse patrimônio vem sofrendo, processo que, no plano da cultura religiosa, foi estudado com o nome de *sincretismo*”.<sup>101</sup>

Na análise das contribuições de Nina Rodrigues para a compreensão do encontro entre as religiões africanas e o catolicismo português, Arthur Ramos adverte-nos para o que Nina Rodrigues chamou de *ilusão da catequese* e deixa transparecer a receptividade de seus trabalhos pelos intelectuais brasileiros nas primeiras décadas do século XX.

Tudo aquilo que é hoje lugar-comum entre os estudiosos do negro no Brasil ou em outras partes do Novo Mundo soava estranho nos tempos em que pela primeira vez foi anunciada por Nina Rodrigues. Era difícil reconhecer, com efeito, que **atrás da religião oficial** subsistiam fortes elementos das religiões e cultos que os negros trouxeram da África. É o que o mestre havia chamado de *ilusão da catequese* (...).<sup>102</sup>

O termo *ilusão da catequese*, empregado por Nina Rodrigues em sua obra *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, exprime a idéia de *dissimulação*, uma vez que considera que os negros apenas camuflavam a conversão ao catolicismo, pois permaneciam a cultuar suas divindades *atrás* das imagens dos santos católicos. Nina Rodrigues reconhecia ainda o

<sup>99</sup> SANCHIS. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. In: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes>. Acesso em 08/07/2008. p. 01

<sup>100</sup> Cf. Verbete Sincretismo. VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial* (1500-1800). Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 532-534

<sup>101</sup> RAMOS, Arthur. “Os estudos negros e a Escola de Nina Rodrigues”. In: CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1962. p. 14

<sup>102</sup> Idem, p. 14

processo gradativo de recepção dos ensinamentos católicos para os negros no Brasil, ao distinguir o processo de *justaposição* das duas religiões pelos negros recém-chegados e a tendência à *fusão* de crenças pelos mulatos.

Se no negro africano havia e há ainda simples justaposição das idéias religiosas bebidas no sangue católico, às idéias e crenças fetichistas, trazidas da África; no crioulo e no mulato há uma tendência manifesta e incoercível a fundir a essas crenças, a identificar esses ensinamentos.<sup>103</sup>

Essa noção de uma progressiva cristianização das religiões dos negros está situada em um contexto histórico bastante específico, a saber: o período da elaboração das teorias nacionais, após a abolição da escravidão em 1888 e a Proclamação da República em 1889. Os intelectuais brasileiros estavam preocupados em forjar uma identidade nacional e se viram diante da necessidade de buscar modelos explicativos para a cultura africana diante da presença marcante de negros na composição da população brasileira.

As teorias raciológicas do final do século XIX e início do XX embasaram as reflexões acerca da identidade nacional, uma vez que a multiplicidade étnico-racial ameaçava a pretendida unidade nacional. A mestiçagem era uma maneira de se chegar ao destino desejado, que era o branqueamento da população brasileira.<sup>104</sup> No Brasil, a mestiçagem foi vista como um caminho para afastar a diferença ameaçadora da cultura negra na sociedade.

Na procura por uma unidade racial recorreu-se, por vezes, às noções de mestiçagem e sincretismo cultural. Arthur Ramos acentuou o grau hierárquico entre as religiões africanas e o catolicismo, apregoado por Nina Rodrigues, ao propor a possibilidade de total absorção e cristianização das religiões dos negros. Nesse tipo de abordagem, o sincretismo se apresenta como uma categoria analítica, uma construção social de um período marcado por um desejo de hegemonia, por um interesse em se pensar a construção do caráter nacional brasileiro. Nesse caso, a categoria sincretismo não comporta a idéia de pluralidade cultural, apesar de funcionar como antítese ao conceito de pureza, cujo representante ideal é o catolicismo europeu. Kabengele Munanga, ao discutir as ambigüidades entre a construção da identidade nacional e a identidade negra nas teorias raciológicas, esclarece o caráter assimilacionista desse tipo de modelo.

No nosso entender, o modelo sincrético, não democrático, construído pela pressão política e psicológica exercida pela elite dirigente, foi assimilacionista. Ele tentou assimilar as diversas identidades existentes na identidade nacional em construção, hegemonicamente pensada numa visão etnocêntrica. (...) Por outro lado, o processo de

<sup>103</sup> RODRIGUES, Nina apud BASTIDE, Roger. Contribuições ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

<sup>104</sup> MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 124

construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal de branqueamento.<sup>105</sup>

Roger Bastide aprofundou as reflexões sobre o caráter do encontro entre as religiões africanas e o catolicismo, e apontou a “explicação sociológica” como a mais adequada para o estudo desses contatos. Ao fenômeno que Nina Rodrigues denominou *ilusão de catequese*, Bastide se referiu a ele como *correspondências*, como forma de manutenção dos deuses africanos em face à aculturação imposta aos negros pela Igreja católica. Desse modo, a religiosidade seria uma forma de resistência dos negros, enquanto coletividade, à escravidão.

O sincretismo é uma representação coletiva, uma pressão do meio à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. A explicação sociológica é, portanto, a mais justa. Os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição. (...) Fora a própria palavra sincretismo que me induzia ao erro. Eu procurava um fenômeno de fusão ou pelo menos de penetração de crenças, de simbiose cultural, uma espécie de química dos sentimentos místicos. Mas o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondências.<sup>106</sup>

Assim, na análise de Bastide, se no início o catolicismo era usado para disfarçar as crenças dos negros, com o passar do tempo houve certa naturalização das analogias e das correspondências transferidas pela tradição – processo que se distingue da idéia de um contínuo “branqueamento” de suas formas. Bastide propôs analogias formais e funcionais entre os símbolos das religiões africanas e do catolicismo. Todavia, enfatizou os processos dinâmicos de (re)interpretações, que segundo ele, variam conforme o tempo, o espaço e os grupos étnicos.

Em geral, os estudiosos de várias gerações, que preocuparam com a questão do “sincretismo afro-católico”, se detiveram em sua grande maioria ao estudo dos candomblés jejê-nagô – considerados como verdadeiros redutos das heranças africanas no Brasil – em contraposição às relações estabelecidas entre o catolicismo e o universo religioso banto. Os Reinados de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito foram desconsiderados nesses estudos, ora por serem apreendidos como dança folclórica, ora como totalmente aculturados e integrados ao catolicismo. O próprio Bastide esclarece na primeira nota que o *sincretismo católico-fetichista* ao qual seu trabalho se referia era “mais particularmente jejê-nagô. Falaremos apenas incidentalmente dos cultos bantos e só na medida em que esclareçam quer pela semelhança, quer pela diferença, o sincretismo católico-jejê-nagô”.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Idem.

<sup>106</sup> BASTIDE. *Op cit.*, 1973. p. 182.

<sup>107</sup> Idem. p. 159

Os estudos de John Thornton, sobre os contatos entre catolicismo e o universo religioso da África Centro Ocidental, trazem novas contribuições para a compreensão das dinâmicas dos grupos culturais africanos no mundo atlântico. Contrapondo-se à idéia de uma *miscelânea cultural*, em que a diversidade africana funciona como uma barreira para a influência de suas culturas na formação cultural americana, Thornton relativiza esse grau de diversidade abordando fatores tais quais o multilinguismo, o compartilhamento cultural não linguístico, o número relativamente limitado das áreas e sub-grupos culturais, e a reunião de grupos de antecedente similares, a partir da concentração do tráfico de escravos em alguns pontos.<sup>108</sup> Contrário à idéia de dispersão ocasionada pelo tráfico como determinantes dos processos culturais no Novo Mundo, Thornton, apesar de reconhecer seu efeito no curso normal e no cotidiano dos escravos, aponta as similaridades culturais e a partilha de costumes no novo ambiente, demonstrando as possibilidades da transmissão da cultura dos escravos africanos no mundo atlântico. Não obstante, Thornton se distancia da concepção de que essa cultura tenha se mantido intacta.

O autor propõe a categoria *Catolicismo Africano* como instrumento analítico para se entender as dinâmicas dos sistemas religiosos criadas pelo contato cultural e pela transferência física, mostrando que essa nova religião afro-atlântica era “um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africana e européia”.<sup>109</sup> Essa nova religião seria fruto da partilha de idéias fundamentais da cosmogonia dos povos em contato, possível pela existência de uma base comum em que estava assentado tanto o cristianismo quanto as religiões africanas: as interpretações religiosas de revelações.

Não é surpreendente que a fusão tenha sido simplesmente um emaranhado de cosmologias nem um empreendimento intelectual, mas, ao contrário, um exame complexo das revelações conduzidas tanto por africanos, quanto por cristãos. A forma como as revelações interagiram e foram validadas determinou a natureza da religião resultante: o cristianismo africano.<sup>110</sup>

Havia, no entanto, uma diferença fundamental entre suas naturezas, uma vez que o padrão de revelação descontínua do catolicismo se contrapunha às revelações contínuas dos africanos. Porém, essa distinção está marcada por certa fluidez, uma vez que os euro-americanos continuavam a reconhecer muitas revelações como válidas, assim como os africanos mantinham uma cosmologia coerente a partir desse fluxo de revelações.

---

<sup>108</sup> THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus, 2004. p. 253-263

<sup>109</sup> Idem. p.312

<sup>110</sup> Idem. p. 334

Desse modo, Thornton aponta como equívoco de muitos especialistas ao analisarem o processo de conversão dos africanos na África e nas Américas, a partir da contraposição de cosmologias, de modo a apreenderem como fixas as religiões africanas. A idéia de dinamicidade, da qual parte a análise de Thornton, está associada à maneira como o autor compreende o encontro dessas culturas religiosas. “A fusão de religiões requer algo mais que a simples mistura de formas e idéias de uma religião com outra. Exige a reavaliação de conceitos básicos e das fontes de conhecimento dessas religiões para encontrar a base comum”<sup>111</sup>, adverte Thornton.

Ao tratar das reelaborações do cristianismo africano no Novo Mundo, o autor esclarece que no novo ambiente ele adquiriu algumas características próprias que o separava das conversões ocorridas ainda em solos africanos, devido ao fato de que novas configurações culturais se fizeram presentes nas Américas. Diferentes tradições referentes a regiões díspares entraram em contato no Novo Mundo e desenvolveram uma nova cosmologia com base nessa variedade.

Marina de Mello e Souza, em seu livro *Reis Negros no Brasil Escravista*, a partir da idéia de *Catolicismo africano* apregoado por Thornton, trouxe novas contribuições para o entendimento do Congado, recorrendo aos processos de colonização e evangelização do reino do Congo por Portugal no século XV, para desvelar as origens e os desdobramentos da coroação de reis negros no Brasil. Segundo a autora, a coroação de reis negros no Brasil é fruto do contato, ainda em solos congolezes, entre as culturas africana e ibérica. Essa prática assumiu novos significados diante da realidade dos negros no Novo Mundo, emergindo como espaço de estabelecimentos de redes de solidariedade e ao mesmo tempo de expressão de uma identidade da comunidade negra da diáspora nos tempos da escravidão.<sup>112</sup> A autora esclarece que “além de ser fruto de contatos culturais ocorridos entre os portugueses e os povos da África Centro-Occidental, a festa de rei congo foi uma instituição, constituída ao longo dos séculos da escravidão, por meio da qual se organizaram as comunidades negras na sociedade colonial.”<sup>113</sup>

As considerações de Marina de Mello e Souza pautam-se na análise das complexas relações que se desenvolveram a partir do encontro das culturas africanas com o catolicismo no Brasil colonial, e distam-se das abordagens que consideram as festas de coroação de reis negros como reminiscências das tradições da África Centro-Occidental. Compreende a

---

<sup>111</sup> Idem. p. 313

<sup>112</sup> SOUZA. *Op cit.*, 2002. p. 293

<sup>113</sup> Idem. p. 266

*miscigenação cultural* a partir da história dos contatos e não apenas pelas *evidências epidérmicas*.<sup>114</sup>

A autora, a partir das reflexões acerca de um cristianismo africano, dinamicamente construído, fruto da combinação de cosmologias, analisa a flexibilidade das religiões da África Centro-Occidental, como fruto da orientação dessas sociedades pelo *complexo ventura-desventura*, apregoador por Craemer, Fox e Vansina. Segundo eles, a incorporação de novos elementos religiosos funcionaria como um incremento na harmonia das comunidades e tinha por objetivo, instituir a ordem natural das coisas, de modo a maximizar a ventura e minimizar a desventura.<sup>115</sup>

Tais apontamentos nos levam a refutar a distinção feita por Roger Bastide entre “as leis que presidem à religião e à magia”:

(...) por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência.<sup>116</sup>

Se reconhecermos a distinção, efetuada por Bastide, entre “magia” e “religião verdadeira” correremos o risco de identificar esse “sistema acumulador” a uma miscelânea de elementos díspares, mas que desempenham a mesma função e, ao fazê-lo, desconsiderar as dinâmicas próprias dos universos simbólicos e culturais dos grupos envolvidos. Se, ao contrário, partirmos das análises de Souza, poderemos pensar que as re-elaborações realizadas no contato entre as religiões africanas e o catolicismo no Novo Mundo, das quais originaram as festas de coroação de reis negros, não se trataram de um sistema simplesmente acumulador, mas de um processo que obedecia às dinâmicas de suas religiões ancestrais e às novas sociabilidades estabelecidas no novo ambiente.

É a partir desses pressupostos que encaminhamos nossa análise para uma manifestação religiosa que se delineou no encontro do catolicismo com as religiões africanas de diversos grupos étnicos que se sociabilizavam nas Minas colonial. Esses grupos, além de guardarem similitudes trazidas da própria África, invocaram outras afinidades tecidas na elaboração de novas comunidades formadas no Novo Mundo.

Os congadeiros de Minas Gerais, ainda atualmente, vivenciam o catolicismo de uma forma bastante peculiar. São homens, mulheres e crianças que se reúnem para cumprirem os

---

<sup>114</sup> Idem. p. 302

<sup>115</sup> Idem. p. 67-9

<sup>116</sup> BASTIDE. *Op cit.*, 1973. p. 191

compromissos do Ciclo do Rosário, que compreende várias obrigações rituais no decorrer do ano. A África ancestral – mítica, se não destituirmos o mito de sua dimensão histórica – se faz presente nos discursos, na “língua de preto”, nos cânticos, nos quais são lembrados os sofrimentos do tempo do cativo e a memória dos antepassados, como elemento identitário desse grupo.

Por sua proximidade mais explícita com o catolicismo, as festas de coroação de reis negros foram mais toleradas, mesmo que fossem reconhecidas como costumes próprios dos negros, se comparadas com a prática dos batuques e candomblés. Como aponta Marina de Mello e Souza, as homenagens aos santos católicos pela comunidade negra, mesmo regadas de música e danças de cunho africano, eram “muito mais digeríveis” pelas elites e pelo clero do que os batuques que envolviam possessões e ritos africanos, uma vez que estes eram identificados como demoníacos.<sup>117</sup>

No entanto, todas as manifestações religiosas que apresentavam confluências simbólico-religiosas que remetesse à África e, por conseguinte, aos negros passaram por períodos de repressão. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário chegou a ser proibido pela hierarquia católica em várias regiões do Brasil, entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX, após o contexto de desintegração do escravismo. Neste período, como bem aponta Souza, “mudava a sociedade, que não mais comportava práticas tidas como retrógradas, e mudavam as relações sociais, nas quais o paternalismo senhorial era pouco a pouco substituído pelo domínio das leis, que certamente se aplicavam mais aos grupos dominados do que aos dominantes.”<sup>118</sup>

O revezamento de períodos de permissão e repressão às manifestações religiosas de matrizes africanas no Brasil e a persistência de suas práticas mostra que os negros utilizaram-se de diferentes estratégias a fim de guardarem as marcas das suas religiosidades ancestrais, mesmo aquelas referenciadas na vivência do catolicismo na África Centro-Occidental, mesmo em períodos de grande perseguição. Os negros mostraram-se como agentes reelaboradores e re-significadores do catolicismo no contexto de encontro de culturas, não se mostraram passivos diante da catequização, e deixaram suas marcas na dinâmica de formação do campo religioso brasileiro e, no caso do Reinado, especialmente, nas formas de ser católico no Brasil.

Reconhecer no próprio catolicismo, reelaborado ainda em solos da África Centro-Occidental, as heranças religiosas africanas que pautaram a identidade católica de africanos e seus descendentes no Novo Mundo abre a possibilidade de perceber ação onde se via omissão

---

<sup>117</sup> SOUZA. *Op cit.*, 2002. p. 231

<sup>118</sup> Idem. p. 248

e passividade, vivência religiosa verdadeira onde se via dissimulação e “cristianismo de verniz”.

Como afirmamos acima, Thornton nos oferece elementos importantes para pensar o modo como ocorreu o processo de aproximação entre as religiões africanas e o catolicismo nas Américas, oferecendo-nos instrumentos para compreender o processo ativo dos africanos e seus descendentes na reelaboração dos códigos religiosos em contato. Para Thornton,

A conversão religiosa, como é entendida convencionalmente, não foi, portanto, um simples processo em que os europeus forçaram os africanos a aceitar uma religião estranha, nem a prática das formas africanas tradicionais de revelação contínua no Novo Mundo representa algum tipo de resistência heróica religiosa e cultural. Em vez disso, foi um ato voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelação que seus próprios deuses haviam-lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade, por um grupo de seres idênticos às divindades dos europeus.<sup>119</sup>

De fato, a existência de uma base comum entre o catolicismo e as religiões da África Centro-Occidental possibilitou a formação de uma *nova religião afro-atlântica*, não significando a simples imposição do catolicismo europeu aos africanos, como se esses fossem meros receptáculos. Entretanto, para o entendimento das dinâmicas de contato entre os sistemas religiosos africanos e europeus que se estabeleceram no Novo Mundo cabem algumas ponderações às conclusões de Thornton.

Pensar em “ato voluntário” ou “espontâneo” implica em desconsiderar as relações desiguais que foram estabelecidas nesse contexto. Se não levarmos em conta os momentos de opressão e perseguição ao Congado e aos demais cultos afro, pode parecer, de fato, que eles não representam nenhum “tipo de resistência heróica religiosa e cultural”. Mas, assim como os praticantes desses cultos agiram na sua ressignificação no novo ambiente, tiveram que ser perseverantes na manutenção de suas tradições, enfrentando os percalços que a vida social impunha-lhes. Os praticantes do Reinado de Nossa Senhora do Rosário viveram numa zona de indefinição entre a revolta e a acomodação. Revoltar-se era, por vezes, aderir ao catolicismo, pois essa adesão poderia significar ao mesmo tempo uma legitimidade social e, como vimos, uma nova fonte de fortalecimento espiritual, de aumento da ventura. No entanto, aderir ao catolicismo não significava sujeitar-se, mas sim se tornar em um de seus agentes. É esse pequeno detalhe, porém significativo, que dá o tom da resistência. Esse elemento pode ser apreendido por meio dos registros escritos deixados pelos confrades do Rosário nos compromissos das irmandades. Como aponta João José Reis, por meio dessas fontes, é possível perceber que “através da escrita, homens e mulheres egressos de culturas orais

---

<sup>119</sup> THORNTON. *Op cit.*, 2004. p. 354

construíram suas identidades, codificaram discursos sobre a diferença, defenderam-se da arrogância dos brancos, deixaram, em síntese, testemunho de uma notável resistência cultural”<sup>120</sup>.

O foco da presente análise será justamente um exemplo de “resistência heróica religiosa e cultural” frente a interdições colocadas pelo viver em uma sociedade que apesar de ter tido os negros como um de seus agentes civilizadores, tentou invisibilizá-los nas representações fundacionais da nação brasileira e negar a legitimidade de sua vivência religiosa como uma das formas de ser católico no Brasil. Analisaremos, no próximo capítulo, as ações dos congadeiros de Itaúna/MG pelo direito de praticarem publicamente seus rituais em louvor a Nossa Senhora do Rosário, em um momento em que se viram diante das proibições episcopais – que objetivavam implementar um novo modelo eclesial – e das adversidades de se viver numa sociedade, cujos padrões de “civilidade” excluíaam negros e pobres, enegrecidos por sua condição social e pela participação em uma manifestação religiosa que tem uma raiz cultural referenciada na ancestralidade africana.

---

<sup>120</sup> REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da Escravidão”. *Tempo*. vol. 2, n°. 3. Rio de Janeiro, 1996. p.5

## CAPÍTULO 2

### REINADO E HIERARQUIA ECLESIASTICA EM ITAÚNA: UMA HISTÓRIA DE TENSÕES E COEXISTÊNCIAS

*Engraçada a civilização... Eu que amo irrefletidamente, absurdamente a vida, e que por isso não sou também contra a civilização, não consigo imaginá-la mais do que uma criadora de conceitos. De preconceitos. Civilizar-se seria distinguir e fixar em conceitos as formas da vida, todas elas já existem entre os chamados selvagens. Mas desde que a uma delas se dá um preconceito que a define e delimita, está iniciada uma via de civilização. A civilização cria um conceito de higiene, mas não a própria higiene. A civilização criou um preconceito de cidade moderna e progressista, com boa educação civil. E como em Paris, Nova York e São Paulo não se usam danças dramáticas, o Recife, João Pessoa e Natal perseguem os Maracatus, Cabloquinhos e Bois, na esperança de se dizerem policiadas, bem-educadinhas e atuais. São tudo isso, com Cheganças ou sem elas. Mas quem que pode com o delírio de mando de um polícia ou dum prefeito, ou com a vergonha de um cidadão enricado que viajou na Avenida Rio Branco! Cocos viram besteiras, candomblés é crime, pastoril ou boi dá em briga. Mas, ninguém não lembra de proibir escravidões ditatoriais, perseguições políticas, ordenados misérrimos provocadores de greves, que de tudo isso nasce crime e briga também. Está se vendo: criaram preconceitos de policiamento, de briga, de crime também... Mas talvez as civilizações evitem com cuidado criar o conceito da felicidade, que desse lado é que estão caboclinhos e congados... A decadência das danças dramáticas é estimulada pelos chefes, o seu empobrecimento é protegido pelos ricos. (...) Da maneira como as coisas vão indo, a sentença é de morte.*

*Mário de Andrade.*

Civilizar é criar preconceitos. Não raras vezes buscou-se “distinguir e fixar em conceitos” as formas da vida religiosa. O Reinado de Nossa Senhora do Rosário, manifestação religiosa reelaborada a partir da releitura do catolicismo efetuada por africanos e seus descendentes no Brasil, foi uma das práticas que, considerada desviante dos princípios norteadores da Reforma Ultramontana, passou a ser alvo de medidas episcopais restritivas, o que desencadeou disputas e tensões. Não obstante, os efeitos do processo da chamada Reforma Ultramontana não se apresentaram de forma homogênea na sociedade brasileira. Estudos recentes têm se voltado para as nuances regionais e locais desse processo, de modo a apresentar os desdobramentos multifacetados da ação pastoral e política da hierarquia católica a partir das diretrizes do ultramontanismo.<sup>121</sup> Sabemos da concretude do projeto ultramontano,

---

<sup>121</sup> Cf. KIDDY, Elizabeth W. “Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960”. *Revista Tempo*. Nº 12. Rio de Janeiro. LEONEL, Guilherme Guimarães. *Entre a cruz e os tambores: conflitos e*

mas ao adentrarmos a tessitura social e focalizarmos as ações de outros atores, vemos que a tentativa de homogeneização doutrinária empreendida pela hierarquia eclesiástica católica obteve resultados parciais, uma vez que grupos e indivíduos envolvidos nesse processo agiram em determinados contextos e situações, mobilizando experiências de mundos sociais diversos. Voltemos, pois, nossas lentes para os congadeiros de Itaúna e suas relações com a hierarquia católica a fim de melhor compreendermos os efeitos do ultramontanismo e suas peculiaridades no âmbito paroquial.

## **2.1. De matriz de Santana a igreja de Nossa Senhora do Rosário: os congadeiros sobem o morro**

Há notícias da construção de uma capela por iniciativa dos negros em devoção a Nossa Senhora do Rosário, na primeira metade do século XIX, numa região próxima ao vale do Rio São João.<sup>122</sup> O então Curato de Santana de São João Acima (que com a criação do município em 1901, passou a chamar-se Itaúna), teve sua emancipação eclesiástica quando foi elevado em 1841 à categoria de paróquia. Ao que parece, até essa data havia somente uma igreja no local, que teria sido construída na segunda metade do século XVIII, em devoção à padroeira Santana, região originária do primeiro núcleo de povoamento do município e que funcionou como matriz da paróquia de 1841 até meados da década de 1850.<sup>123</sup> Ao relatar a construção da capela de Nossa Senhora do Rosário, Dornas Filho oferece-nos um primeiro registro escrito da memória do Reinado em Itaúna. O autor afirma que “grande centro de escravos que era a freguesia, os pretos resolveram um dia construir, nas horas de folga, uma capela para sua santa. Concluída em 1845, trataram de transportar para ela a imagem da Senhora do Rosário, com grandes e ruidosas festas semi-bárbaras”.<sup>124</sup>

---

tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G.). Dissertação de mestrado. PUC Minas, 2009. MARIN, Jéri Roberto. “História e historiografia da Romanização: reflexões provisórias”. In: *Revista de Ciências Humanas* (Dossiê Religiosidade e Cultura). Florianópolis: UFSC, n. 30, outubro de 2001. SILVA, Rubens Alves. *Negros católicos ou catolicismo negro?* Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

<sup>122</sup> DORNAS FILHO, João. *Itaúna*. Contribuições para a História do Município. São Paulo: Editora Guairá, 1936. p. 51.

João Dornas Filho nasceu em Itaúna em 1902 e faleceu em 1963. Foi, juntamente com Aquiles Viváqua e Guilhermino César, diretor do suplemento literário “Leite Criôlo” e membro do movimento modernista de mesmo nome, criado em 1929, em Belo Horizonte. Cf. *Suplemento Literário*. “Literatura Mineira: João Dornas Filho”. Minas Gerais. 29 de janeiro de 1977. p. 11

<sup>123</sup> SOUZA, Miguel Augusto Gonçalves de. *História de Itaúna*. Vol. I. Belo Horizonte: Ed. Litteraura Maciel, 1986. p.77

<sup>124</sup> DORNAS FILHO. *Op cit.*, 1936. p.16-22

Dessa citação, podemos inferir que os negros mantivessem, antes mesmo da construção da capela, um altar reservado ao culto de Nossa Senhora do Rosário na igreja matriz. Era prática comum desde o período colonial que altares laterais de uma determinada igreja acolhessem grupos de devotos organizados em torno do culto a determinado santo.<sup>125</sup> Assim, faria sentido o traslado da imagem, realizado de forma celebrativa e ritualística. Com “grandes e ruidosas festas”, os congadeiros reviviam o mito fundador do Reinado, no qual os negros carregam a Senhora do Rosário em seus tambores, após construírem uma simples capela para abrigá-la e, desse modo, mantê-la consigo perenemente. Não obstante, os negros ficaram instalados na capela por eles construída somente até meados dos anos 1850, quando foi realizada a troca de oragos entre os templos citados.

Como é sabido, uma das ações incentivadas pela Igreja Católica foi a promoção de *missões populares* no interior do país. Uma dessas missões teria sido realizada por frades capuchinhos em Santana de São João Acima (hoje, município de Itaúna) no ano de 1853, momento em que propuseram a construção de um novo cemitério, a troca de oragos entre os dois templos citados e a ampliação da capela para ser transformada em matriz.<sup>126</sup>

Foram os barbôneos, frades capuchinhos que por aqui estiveram em 1853, que sugeriram a permuta das capelas, já pelo milagre da imagem da Senhora do Rosário não querer permanecer fora da igreja do alto, já pela maior facilidade de acesso dos fiéis, pois o Arraial já se estendia para as margens do Rio São João. Esses barbôneos que construíram também o cemitério em terreno doado pelo capitão Felizardo Gonçalves Cançado ao pé do morro do Rosário, pregavam missões em

<sup>125</sup> Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.139. COELHO, Beatriz (org.). *Devoção e arte: imaginária religiosa em Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 71

<sup>126</sup> A Ordem dos frades capuchinhos no século XVIII estava organizada em três prefeituras, a saber, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, em 1843, com a vinda de novos missionários para o Brasil, foram fundadas cinco novas vice-prefeituras em Goiás, Mato-Grosso, Paraná, São Paulo e Minas Gerais. Os capuchinhos dedicaram-se a missões populares e indígenas. Cf. VIEIRA, Dilermano. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Santuário, 2007. p. 158-163. Em relação à presença dos capuchinhos em Itaúna, os dados oferecidos por João Dornas Filho são compatíveis com os apresentados por Dilermano Vieira, principalmente aqueles que se referem à entrada de novos missionários no Brasil e da fundação da vice-prefeitura em Minas Gerais, o que justifica sua atuação na região. Dornas Filho escreveu uma pequena biografia do frei Eugênio Maria de Gênova que, segundo o autor, esteve em missão em Santana de São João Acima (hoje município de Itaúna). Nessa passagem podemos depreender certa compatibilidade de dados apresentados pelos autores, referentes à presença dos capuchinhos na região em meados do século XIX. Segundo Dornas Filho, em “04 de novembro de 1912, nasce em Gênova, Itália, na cidade de Oneglia, **Frei Eugênio Maria de Gênova, capuchino que esteve em Santana em meados do século passado chefiando uma missão, quando construiu o cemitério e a capela que existia na antiga necrópole, e parece que influiu na troca da igreja do Rosário com a matriz**. Tomou ordens sacras a 17 de dezembro de 1836 com o nome de Frei Eugênio Maria. A 08 de julho de 1841, sendo nomeado confessor, foi-lhe conferida a faculdade de absolver os casos reservados pelo arcebispo genovese, o cardeal Tadini. Posteriormente foi nomeado pregador apostólico para o mundo inteiro pelo mesmo cardeal, em 16 de julho de 1842. **Despachado em Roma como missionário capuchino pelo papa Gregório XVI, para vir missionar no Brasil em 18 de abril de 1843**, chegou ao Rio de Janeiro pelo pacote ‘Feliz’, a 19 de julho do mesmo ano, iniciando a peregrinação pelo interior do país. **Em Itaúna frei Eugênio chegou em princípios de 1852 e faleceu em Uberaba (...)**” DORNAS FILHO, João. *Efemérides Itaunenses*. Edição comemorativa do centenário do Município. Coleção Vila Rica, vol. 3. Belo Horizonte: Edições João Calazans, 1951. p. 245-6 [grifos nossos]

Santana [hoje, município de Itaúna] e concitaram o povo a ampliar a capela já ereta em matriz.<sup>127</sup>



*Igreja construída pelos negros na década de 1840, que após a troca de oragos, passou a ser a igreja matriz. Esse edifício foi demolido em 1934 para a construção de uma nova igreja matriz. Fotografia: datada de 1920. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.*

A transferência da matriz de Santana para o local da antiga capela de Nossa Senhora do Rosário foi realizada em meados dos anos 1850. A troca de orago se efetivou, afirma Dornas Filho, tendo em vista o avanço do processo de povoamento para as áreas próximas ao vale do Rio São João, e legitimada por um “milagre” em que a imagem de Nossa Senhora do Rosário não quis permanecer fora da igreja do alto.<sup>128</sup>

Segundo o autor, a lenda diz que os negros trasladaram a imagem de Nossa Senhora para a nova capela erigida por eles próprios. “A imagem, entretanto, não permanecia na nova capela. Foi quando o padre Miranda, então vigário da freguesia, propôs mudar-se a matriz, para a capela debaixo, deixando a do Morro para a Senhora do Rosário. E fez a troca. A toque de caixas e cantos de Reinado, foi **reconduzida** a imagem para a capela do alto, onde está hoje e de onde nunca mais desapareceu...”<sup>129</sup>

<sup>127</sup> DORNAS FILHO. *Op cit.*, 1936. p. 22

<sup>128</sup> Idem. p.22

<sup>129</sup> Idem. p. 51



*Antiga igreja matriz, que passou a ser igreja de Nossa Senhora do Rosário, após a troca dos oragos. Fotografia: datada de 1948. Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.*

A troca dos oragos é apreendida pelo autor como uma estratégia da hierarquia católica, que teria manipulado as crenças dos negros em prol do interesse próprio, uma vez que o local em que se encontrava a capela tornara, com o crescimento da cidade, mais propício porque de fácil acesso para os fiéis e também de construção mais recente, portanto, mais adequada para ser a igreja matriz. No entanto, o autor ao fazer uso da expressão “foi reconduzida” deixa implícito que a imagem de Nossa Senhora do Rosário teria sido abrigada anteriormente na igreja do alto, até então matriz. Esse fato nos faz pensar que os negros também pudessem ter interesse na permuta, ou seja, na recondução da imagem. Esse interesse poderia estar ligado ao valor simbólico que o antigo templo teria tanto para os devotos de Nossa Senhora do Rosário quanto para os demais católicos, uma vez que além de possuir um significado originário para integrantes do Reinado, historicamente teria sido igreja matriz, local de grande efervescência religiosa e prestígio social. A partir de então, os festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário passaram a ser realizados na igreja do alto, antiga matriz da cidade. O morro sobre o qual se fixava a antiga matriz passou a ser denominado “Alto do Rosário”. Os congadeiros preencheram-no com os significados de sua devoção.

## **2.2. Idéias-imagens do Reinado em Itaúna no alvorecer do Novecentos**

Passaremos agora à análise de uma série de idéias-imagens dispostas nos jornais locais. Elas descrevem o ritual e expressam as diferentes construções sociais sobre o Reinado

nas primeiras décadas do século XX. Idéias-imagens que faziam parte do imaginário social da época.

As notícias dos rituais do Reinado ressoavam nos jornais da cidade no alvorecer do Novecentos. Em agosto de 1903, *O Itaúna* trouxe em suas páginas a paisagem sonora dos toques dos tambores no “alto do Rosário”.

Noite alta. Longe. Lá pela extremidade norte da Vila regouga ainda a caixa do congado, acompanhando um côro de vozes dolentes, amenizadas pela distância, vozes que se me vão insinuando alma adentro, acordando-me saudades de pessoas e coisas que conheci, não sei em que época, nem em que circunstâncias. Maquinalmente insensibilizado pela suavidade das vozes que lá vão... lá vão descendo de semitom em semitom, sempre entremeadas pelo brun brun das caixas, entro a reconstruir mentalmente os mil tours de passe-passe (como diriam os franceses para nos chamarem macacos) que observei durante o dia, naquelas danças macabras que são o élan do congado.<sup>130</sup>

Os sons dos tambores e dos cânticos do congado na Festa de Nossa Senhora do Rosário ressoavam pela cidade englobando mesmo aqueles que não se faziam presente no Alto. O escritor narra que o “brun brun das caixas” despertaram suas lembranças e “saudades de pessoas e coisas” que conhecera em outras épocas e circunstâncias. Podemos perceber que certa duplicidade permeia esse relato, no qual o familiar e desconhecido se imbricam. O congado se apresenta como uma manifestação anacrônica, deslocada no tempo, mas que um dia foi familiar e de certo modo teve parte de seus sentidos co-partilhados. As “danças macabras” apresentam-se agora como algo que foge a certo padrão de “civilização”, como sobrevivência de época que passou, e por isso apresentam-se à memória como penumbra de um tempo que se julgava superado, difícil até mesmo de ser recordado. Não obstante essas representações, o congado se fazia presente na cidade, aos olhos e ouvidos de seus moradores. Os grupos percorriam as ruas, preenchendo-as com os significados de seus diversos compromissos rituais. Se à noite ouvia-se o som de seus tambores “lá pela extremidade norte da Vila”, durante o dia o congado, ao que parece, esteve mais perto e fora observado. Dançantes com suas vestimentas rituais, acompanhados de seus instrumentos visitaram sua rainha...

As vestes, uns ridículos trapos, de todos os matizes, com pretensões a adorno, prevalecendo como nota principal, o chinelo de trança, as meias altas e o capacete com muitas ou poucas penas de pavão... e até de galinha. Os instrumentos são o pandeiro e a viola, o doce pinho sertanejo, a alma do tropeiro, que nesses dias sofre a tirania dos rasgos descompassados. Pobre companheira dos cantares saudosos pelas estradas desertas! Tão dura sorte merecia-a antes a rouquenha sanfona, o fole soprador das notas fanhosas.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

<sup>131</sup> Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

Novamente, o escritor impõe seus padrões na análise e apresenta, em tom de menosprezo, as vestes como “ridículos trapos” e o toque dos instrumentos como “rasgos descompassados”. No entanto, traz-nos uma interessante descrição das vestimentas rituais e dos instrumentos usados no período. Com roupas coloridas, capacetes encimado por penas, calçados de “chinelo de trança, meias altas”, os congadeiros dirigiram-se à casa da rainha, que seria honrada com cânticos ao toque das caixas, dos pandeiros e das violas. Acompanhemos a descrição.

Mas deixemos a sanfona muito querida nessa terra e voltemos aos dançantes. Vejo-os à porta da rainha véia no mais aceso furor da dança. A espessa onda de pó que os sapatões de trança agitam desesperadamente, recebe obliquamente os raios do sol poente, deste vermelho sol de agosto, que colore as milhões de partículas de terra, apresentando-as a eles, os negros – que dúvida? – debaixo de uma chuva de ouro! O leitor ficou com inveja? Pois olha, é preciso lembrar que não era ouro o que ali subia, mas terra, terra muito fina que intrometia-se pelas narinas dos circunstantes, sufocando-os, e mais: o que tresandava daqueles corpos de todas as formas não era o grato perfume que soe impregnar a atmosfera das chuvas de ouro do país das fantasias, mas um [?] que não ficava longe da assafétida. Mas em todo caso, belíssima a apoteose... vista de longe.<sup>132</sup>

Mais uma vez, faz-se necessário efetuar um desvio semântico em relação às falas depreciativas do escritor, utilizando alguns de seus elementos para recuperarmos os significados das práticas descritas. A visita à rainha é uma importante obrigação ritual no Reinado. Os coroados representam os ancestrais e os santos de devoção no cortejo e por isso a ela cabe todo o respeito, é o que nos disse um capitão de Moçambique em uma entrevista.

A rainha perpétua, primeiro, tem que ter um conhecimento da função dela e, segundo, todos os reinadeiros, todos os soldados, capitães, eles tem que fazer a reverência à rainha perpétua. E se a rainha perpétua falar assim: “eu não vou e não quero que vocês vão”, você não pode sair e ir, entendeu? A rainha perpétua tem uma força muito grande, a pessoa tem que ser muito respeitada. Ela não manda em nada, mas se ela intervir, se ela falar assim: - “olha, eu quero que a guarda anda mais devagar” ou “eu quero que a guarda anda mais rápido” ou “eu não quero sair agora”, a pessoa tem que esperar, na hora que ela quiser sair, a gente sai. A figura da rainha perpétua é de Nossa Senhora do Rosário. É uma coisa muito importante!<sup>133</sup>

A rainha ocupa um dos mais altos cargos na hierarquia e merece todas as honrarias. Quando as guardas “puxam” os coroados, ou seja, levam reis e rainhas para a capela, revivem o mito originário de retirada da Senhora do Rosário do mar. Por isso o “mais aceso furor da dança” em frente da casa da rainha. Trata-se de um momento de muita densidade simbólica. O

<sup>132</sup>Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

<sup>133</sup> José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

capitão José Alberto nos relatou ainda que, no tempo em que as ruas da cidade não eram ainda pavimentadas, o ato de levantar poeira era um distintivo entre as guardas. E mais, o ato de levantar poeira constituía uma finalidade da dança.

“O Reinado de antigamente era um Reinado mais bonito, em termos de simplicidade. Por quê? Primeiro que não tinha essas ruas calçadas que temos hoje, então as pessoas, os moçambiqueiros, eles gostavam de ver a poeira subir. Então, eles dançavam com essa finalidade de ver a poeira subir. E ficava bonito!”<sup>134</sup>

Aquelas que conseguiam levantar a nuvem mais espessa de poeira eram consideradas mais fortes e seus membros mais envolvidos no ritual. Certamente naquele momento ritual tão denso, “a espessa onda de pó” pudesse mesmo se apresentar simbolicamente aos congadeiros como uma “chuva de ouro”. Ou seja, como nos disse o capitão José Alberto, “ver a poeira levantar era o grande barato da festa!”

Para mim foi uma das piores coisas que fizeram foi o asfalto. Quer dizer, de um lado é bom porque não tem poeira, mas por outro lado é ruim, porque a tradição de dançar e levantar poeira não existe mais. As pessoas gostavam de ver a poeira levantar, mas por quê? O pessoal, quem estava dançando, fazia isso aí. E era bonito ver as pessoas dançarem! Hoje em dia para dançar é muito ruim, porque o chão é duro, aí você cansa rápido e a terra apesar de ser dura, é mais macia em relação ao asfalto. Entendeu, aí você chacoalha muito melhor, além de ter a satisfação de ver a poeira levantar. Isso era o grande barato da festa!<sup>135</sup>

Contrapondo-se aos juízos pejorativos em relação ao congado presentes nos trechos do artigo publicado n’O Itaúna até aqui apresentados, podemos verificar na citação abaixo um movimento argumentativo em prol de algumas características das práticas congadeiras tidas como virtuosa pelo próprio autor. Vejamos.

Apanhemos agora o que – para eles, há de diversão naquela dança. Ah! Eis o que, leitor amigo, pondo de parte meu insulso humanismo, digo-te com verdade: acho naquelas almas, enlaçadas por um único orgulho – o de desempenharem um papel proeminentíssimo na festa do rosário, papel que lhes vem da velha lenda, para eles venerável milagre -, acho-lhes um cunho de sinceridade cristã, que lhes dá prazer tão são, tão puro, tão independente de outra sugestão que não seja a da crença viva, que sinto, leitor amigo, nunca tê-lo encontrado, esse iminaculo [?] prazer, nas aristocratas danças dos brancos, em que tantas vezes tomei parte outrora, forçando a minha pobre espinha às curvaturas de acrobata de salão!<sup>136</sup>

Esta passagem nos remete a algo curioso. Antes de verticalizarmos a análise da comparação efetuada pelo escritor entre o congado e as danças de salão, deteremos em outro aspecto. O colunista do jornal demonstra nesse trecho certo conhecimento sobre os fundamentos rituais do congado ao se referir à “velha lenda, para eles venerável milagre”.

<sup>134</sup> José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>135</sup> José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>136</sup> Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

Trata-se do já citado mito de origem do congado, que narra a retirada pelos congadeiros de Nossa Senhora do mar. Esse conhecimento é produto de socialização com os congadeiros, pois se trata de uma narrativa oral. Em um período em que práticas antigas, principalmente aquelas ligadas às heranças africanas, eram condenadas, a identidade católica do congado facilitava o reconhecimento de algumas virtudes em suas práticas rituais, tais como as mobilizadas pelo autor: “sinceridade cristã”, exemplo de “crença viva”, de prazeres “puros”. É a partir desses pressupostos que ele efetua a comparação entre o congado e um divertimento visto como moderno, no caso, as danças de salão. O congado, que foi apresentado na primeira parte de seu texto como “danças macabras” ao som de instrumentos tocados em “rasgos descompassados” após ter suas virtudes evidenciadas, passa a ser exposto como um exemplo para a veiculação de uma mensagem moralizadora.

Bem pode ser assim, mesmo porque gostas [se referindo ao “rapaz art-nouveau”] ou finges gostar das sanfonas, e ai... vai que te diga, neste tom camarário, que de certo não te ofende: - sempre achei-a incompatível com a elegância dessa sobrecasaca á la mode, que te desenha o perfil corretíssimo, de cavalheiro do gran tom. Gostates do [?]? Ah, maganão, és vaidoso! Também, talvez dirás que já vou montanha das pequenas ilusões além, e por isso já fazendo-me macabro, achando mais suportável o brun brun das caixas e o xique xique do pandeiro que o fon fon da sanfona. Sim, em parte tens razão. Permite, porém, que diga antes de terminar esta... tolice, não é? - uma coisa que também merece nota na tal dança: é a ordem que nem o álcool consegue perturbar. O congo obedece mais a voz do seu capitão, que o bailarino do mestre-sala. No aiu! do manda dança cada figurante firma-se no seu posto. Entretanto, nos bailes ao à vos places do mestre sala, muito cavalheiro há que dá mais um tour com a sua dama (se é bonita) e deixando-a só, no seu lugar, dirige-se a dama do vis a vis, a dizer-lhes umas coisinhas açucaradas, que ela, a grácil signorina, acha bonito casquinando uns risinhos cristalinos... que são verdadeiras lâminas, a ferirem fundo o coração de seu pai.<sup>137</sup>

Reafirma-se o seu cunho religioso e inocente expresso na sinceridade dos rituais congadeiros e no aspecto ordeiro de suas danças, uma “ordem que nem o álcool consegue perturbar”. Assim, se por um lado, o código de comportamento urbano, representado pela “sobrecasaca” e pela “valsa”, era sinônimo, aos olhos daquela sociedade, de hábitos refinados, por outro lado, o congado, que a princípio se destoava dos ideais europeizantes de civilização, é associado a valores positivados do passado. A transposição do padrão europeu para o Brasil chega a ser até ironizada pelo autor, que aponta certa incompatibilidade da “casaca à la mode” com a sanfona. A comparação trás à tona uma transposição de valores, pois características em geral associadas ao código de comportamento urbano e, por conseguinte, à civilidade - como ordem e moralidade - foram associadas, pelo escritor, às práticas rituais do congado. Já as danças de salão apesar de representar os ideais europeizantes, carregam consigo os efeitos

<sup>137</sup> Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

colaterais da modernidade, ou seja, a subversão de valores do passado e a reviravolta na antiga ordem. Ao mesmo tempo em que o congado era visto como uma manifestação anacrônica, suas práticas eram mantenedoras de valores herdados da tradição. Assim, podemos afirmar que a duplicidade dos argumentos apresentados reflete o antagonismo dessa relação: de um lado, a condenação das danças tidas como “macabras”, por outro, o saudosismo em relação a valores que estariam sendo atropelados pelo dito progresso.

Essa posição fronteiriça do congado evidenciada no cruzamento de suas heranças africanas com a fé católica sintetizaria o processo, mesmo que paulatino, de integração do negro no catolicismo, por isso o reconhecimento da “sinceridade cristã” das “danças macabras” veiculada no jornal *O Itaúna*. Daí a idéia do catolicismo como elemento civilizador das práticas congadeiras.

Notamos ainda que essa flexibilidade fronteiriça foi também sugerida em outros termos. A tônica passa a ser o discurso da mestiçagem. Vimos estampada a seguinte afirmação nas páginas d’*O Itaúna*: “começo por notar que a cor da pele dos dançantes vai-se esmaecendo de ano em ano e que o preto, predominante outrora, cede agora a tons variados, salientando-se a indefinível cor do mestiço.”<sup>138</sup>

É preciso atentar-nos para os complexos significados conferidos às inscrições baseada em critérios de cor e raça que balizaram as relações sociais nesse período. O esmaecimento da cor da pele parece se coadunar com as argumentações em torno da progressiva cristianização. Assim, a cristianização da alma viria acompanhada da idéia de embranquecimento contínuo dos congadeiros, por meio da mestiçagem. Reforçava-se, desse modo, a idéia de que estava em curso no presente a redenção de um passado marcado pela escravidão. Assim, vemos nesse texto jornalístico uma tentativa de que as marcas físicas e simbólicas desse passado sejam nuançadas frente aos sinais de progressiva integração aos valores católicos, expressa na “sinceridade cristã” de suas danças, “que lhes dá prazer tão são, tão puro, tão independente de outra sugestão que não seja a da crença viva”.

No entanto, essa afirmação sobre a cor da pele dos integrantes das guardas de congado pode ser analisada por outro ângulo. Há, a partir do período de desintegração do escravismo, uma participação significativa de brancos nas manifestações culturais e religiosas de matrizes africanas no Brasil. As comunidades congadeiras contaram com a presença de brancos e negros em seu seio, sem, todavia, abandonar seus preceitos e fundamentos rituais, ressignificando-os em torno da particularidade social de seus membros. Nesse momento,

---

<sup>138</sup> Jornal *O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903. Ano 2. Nº 64.

como aponta Marina de Mello e Souza, o congado deixa de ser “apenas espaço de uma identidade fundada na África natal mitificada, para servir de espaço de expressão de comunidades unidas mais pela condição social do que pela particularidade étnica. Os cargos reais, entretanto, continuam privativos dos negros, fazendo com que a festa não perdesse o seu sentido original, de reforço da comunidade negra no seio da sociedade brasileira”.<sup>139</sup>

Outra notícia dá detalhes dos rituais do congado no início do século XX, no município de Itaúna/MG. A reportagem intitulada “um enterro ruidoso” descreve um ritual fúnebre realizado pelos congadeiros no sepultamento de um de seus integrantes em 1916.

O João Mocorró faleceu e foi enterrado em 22 deste mês. O seu enterro foi o mais ruidoso dos enterros havidos nesta cidade. Todo esse ruído, de caixas e pandeiros, foi produzido pelos congos, que se meteram todos em seus saíotes, calções, plumas, reco-recos e xique-xiques para prestarem as honras fúnebres devidas ao morto, pelo alto posto que naturalmente ocupava no congado. O extravagante préstito chamou atenção de todos os moradores das ruas pelas quais transitou. Um funeral meio selvagem, foi esse do pobre Mocorró, certo chocante com o nosso estado de civilização. Mas todo aquele ruído dava-lhe direito a este registro na imprensa que, na verdade, sem ele, não saberia que o Mocorró se foi desta vida, que é um verdadeiro congado, em que todos nós, mais civilizados que os congados, do mesmo modo que eles, só desejamos gozar de um bom e farto aluá...<sup>140</sup>

Essa foi a única notícia sobre a ritualística do enterro de membros da hierarquia congadeira encontrada nos jornais publicados em Itaúna durante todo o século XX, apesar dos rituais fúnebres acompanhados por toques de caixas e cânticos constituírem prática mantida pelos congadeiros itaunenses até os dias atuais, como nos contou a dona Maria “Baiana”, rainha de uma guarda de Moçambique.

A gente bate [as caixas] para todos que morrem. A gente bate para quem é da guarda, para outras pessoas não. Cada vez que morreu um, a guarda vai, bate lento... é muito triste! O silêncio que ela bate é muito triste. A gente fica engasgada de rezar. A gente vai com a bandeira na frente, o caixão atrás da bandeira e na frente da guarda. E a gente vai rezando, até chegar no túmulo. Aí pára, segue com o caixão, põe ele no túmulo e fica com a bandeira em frente. Depois quando põe na sepultura, a gente passa a bandeira e despede. É muito triste. Todas as guardas quando morre um [de seus membros] faz isso.<sup>141</sup>

Assim, podemos depreender da notícia estampada nas páginas do *Jornal de Itaúna* que as honras devidas foram prestadas pelos congadeiros no enterro de Mocorró. Usando vestimentas rituais (saíotes, calções e plumas), de posse de seus instrumentos sagrados (caixas, pandeiros, reco-recos e xique-xiques), os membros da guarda de congado transitaram

<sup>139</sup>SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 322

<sup>140</sup>*Jornal de Itaúna*. “Um enterro ruidoso”. Ano I, nº 25, 27 de fevereiro de 1916.

<sup>141</sup>Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

pelas ruas da cidade entoando cânticos, como previsto em seus fundamentos rituais. Principalmente quando se trata do falecimento de indivíduos que ocupam altos cargos na hierarquia (coroados e capitães), os rituais fúnebres revestem-se de especial cuidado.

Esse ritual fúnebre foi, todavia, visto como “pouco selvagem” e, portanto, “chocante com o nosso estado de civilização”. Nesse discurso, orientado por um modelo de civilização ancorado em valores europeus e pela noção de progresso, rituais congadeiros não eram senão herança de um passado colonial arcaico e de tradições negras “selvagens”. No entanto, nessa linha evolutiva do menos ao mais civilizado, o desejo de “gozar de um bom e farto aluá”, nas palavras do autor, aproximaria congadeiros e não congadeiros. Essa aproximação foi feita em uma comparação entre as “assembleias de congos e moçambiqueiros” e o Congresso cuja finalidade seria realizar uma crítica ao pessoalismo com que se revestia a política nacional. Ou seja, essas distâncias atenuadas seriam, antes, produtos de desvios dos parlamentares em relação aos padrões de civilidade condizentes com o congresso nacional. Vejamos.

Compare-se o que passa nos nossos congressos políticos com o seguinte fato observado numa assembleia de congos e moçambiqueiros: – o capitão-mór, que é uma espécie de presidente de tais associações de negros e mulatos, falava de um ajuntamento que deles convocara, para tratar dos meios de concertar a capela do Rosário. E na sua linguagem, que só o K.Ramba\* sabe inventar, propunha as medidas administrativas e econômicas que julgava necessárias para a obtenção do cobre. Falava, falava e os ilustres congressistas iam só aparteando: – P’rá juntá dinheiro tem tempo, tem tempo. Vai sinão quando um Sr. Deputado pede a palavra pela ordem e na sua língua, depois de uma eloqüente oração, digna de um parlamento civilizado, na qual provou que no último reinado, congos e moçambiqueiros foram maltratados pelos poucos comes e bebes, apresenta um projeto, mandando que pelo cofre das esmolos fosse aumentado o aluá nas festas do ano corrente. Foi delírio no congresso. O assunto era empolgante, o projeto vinha salvar o patriotismo dos srs. Congressistas e estes irromperam em aplausos, rufaram as caixas e pandeiros, dando-lhe aprovação unânime. Em nossos congressos de deveras as coisas não costumam passar do mesmo modo? Para o estudo sério, de real interesse para o país, que afinal de contas é mesmo uma igreja do Rosário em completa ruína, os srs. Representantes do grande congado da política nacional vão sempre dizendo: – tem tempo, tem tempo... Mas quando algum congressista apresenta um projeto mandando aumentar ou melhorar o aluá do subsídio ou dos favores pessoais, é aquela pagodeira, é aquela unanimidade moçambiqueira. “Mais ou menos” para empregar a frase tão na moda nesta cidade, no congado dos brancos e no congado dos pretos, as coisas passam-se do mesmo modo.<sup>142</sup>

Podemos perceber como a noção de civilização é um valor norteador desse discurso. Mesmo sendo utilizado de forma irônica, o conceito de civilização fora mobilizado para demarcar distâncias. Pois, quando se refere ao “grande congado da política nacional”, ao

---

\* k-Ramba é cod-nome de um colaborador do jornal.

<sup>142</sup> *Jornal de Itaúna*. “Um enterro ruidoso”. Ano I, nº 25, 27 de fevereiro de 1916.

“congado dos brancos” seu objetivo é mostrar um descompasso no processo civilizatório das práticas dos representantes políticos brasileiros, de forma a vincular o que havia de pior no comportamento desses parlamentares ao congado. Nesse caso, a noção de civilização revelaria uma linha divisória entre o reconhecimento de si próprio e de seus pares em oposição ao outro. Esse ponto fica evidente quando, antes de efetuar a comparação, o autor se utiliza do conceito de civilização como atributo dos brancos ao fazer referência ao “todos nós, mais civilizados que os congados”.

Entretanto, mais do que explorar a comparação, o que nos interessa aqui é analisar os elementos da descrição da tal “assembleia de congos e moçambiqueiros” e a evidência de espaços de convivência entre os diferentes grupos sociais no seio da sociedade itaunense. Podemos depreender do trecho acima que era mantida naquele período uma rede de sociabilidade entre congadeiros e outros habitantes do município. Se no primeiro trecho, o autor menciona o apelido do falecido, referindo-se a ele como Mocorró, neste último afirma que o segundo fato descrito “foi observado” na dita assembleia, o que alude à possível participação de não congadeiros na referida reunião. Além disso, ao adjetivá-la como sendo de “congos e moçambiqueiros” o autor revela certo conhecimento dos tipos de grupos que compõem o reinado de Nossa Senhora do Rosário, neste caso, guardas de congo e moçambique.

Ao se referir a essa diversidade interna do reinado, não houve nenhuma preocupação em esclarecer os leitores sobre esses termos, o que pode vir a evidenciar um compartilhamento social de significados. Pois, quando é apontado um termo mais específico como o cargo de “capitão-mor”, o autor vê-se diante da necessidade de dar maiores informações para os seus leitores, dizendo que se trata de “uma espécie de presidente de tais associações de negros e mulatos”. Quase cem anos depois, o cargo de capitão-mor em Itaúna continua sendo reservado a um congadeiro que tenha grande experiência e que, por isso, é habilitado a tomar decisões junto com os demais capitães sobre a organização ritual e administrativa<sup>143</sup> da festividade no âmbito das irmandades e associações, ou seja, um cargo que está acima das hierarquias internas das guardas. Na passagem acima vimos que essa competência do cargo de capitão-mor é salientada.

Outro ponto interessante a destacar nessa narrativa é o conteúdo central da crítica presente nessa reportagem publicada no *Jornal de Itaúna*, quando o autor refere-se a uma

---

<sup>143</sup> As questões administrativas são tomadas em conjunto com a mesa diretora das associações ou irmandades, que são compostas por congadeiros e outros membros da sociedade itaunense. Todavia, o cargo de capitão-mor é também ritual, e portanto, deve ser atribuição exclusiva de um capitão. Esse cargo apesar de ser eletivo, obedece critérios relacionados à profundidade da experiência e dos saberes rituais.

mudança nos rumos da reunião. Se de início essa teria sido convocada “para tratar dos meios de concertar a capela do Rosário”, os congadeiros ali presentes acabaram por levantar outra pauta, que foi tratada e resolvida na referida assembleia. Nas palavras do autor, um dos congadeiros “provou que no último reinado, congos e moçambiqueiros foram maltratados pelos poucos comes e bebes” e apresentou “um projeto, mandando que pelo cofre das esmolas fosse aumentado o aluá nas festas do ano corrente”. Aqui cabe ressaltar que, ao contrário do que o trecho acima sugere, o banquete nas festas de Nossa Senhora do Rosário não é um elemento secundário. Ele é parte dos fundamentos da festa. Não existe reinado sem comida farta, onde todos os participantes possam alimentar-se junto à comunidade congadeira. É um momento de reatualização da força vital do grupo, é um elemento ritualístico que traz harmonia e bênçãos para todos os participantes. Há uma série de cânticos rituais do reinado que são entoados para agradecer a mesa e pedir bênçãos para o dono da casa que ofereceu a refeição. O banquete é um rito comensal do reinado. Por isso, na perspectiva dos fundamentos do reinado, aumentar “os comes e bebes” não se coloca como um problema menor que a reforma da capela do Rosário. Ambos se ligam ao bom desenvolvimento dos rituais.

Outro elemento importante para a nossa discussão sobre as relações entre os congadeiros e a hierarquia católica é a referência à autonomia dos congadeiros no uso das esmolas para a realização da festa. Como podemos depreender do trecho transcrito acima, o aumento dos “comes e bebes” na festa daquele ano de 1916, foi decidido em assembleia pelos próprios congadeiros. A verba, como aponta o autor, seria retirada do “cofre de esmolas”. Como veremos adiante, essa autonomia em relação ao gasto dos valores auferidos das esmolas será um elemento das disputas entre congadeiros e párocos ao longo da história do reinado em Itaúna.

Essas duas notícias sobre o congado em Itaúna foram publicadas em jornais locais no início do século XX. Delas pudemos depreender as múltiplas imagens sobre o congado produzidos na sociedade itaunense daquele período. Vimos como a noção de civilização passou a nortear as diversas caracterizações do negro e dos rituais congadeiros. No entanto, vários foram os deslocamentos semânticos efetuados nos esforços comparativos presentes em ambos os textos. Essas idéias que pautavam o discurso da época tiveram que se adequar à dimensão fronteira do reinado, que aparece não raras vezes como uma manifestação religiosa bastante familiar aos olhos daqueles que procuraram estabelecer entre “nós” (autor e leitores do jornal) e “eles” (congadeiros) uma linha divisória cultural mais sólida do que a que parece ter existido entre esses grupos até aquele momento.

Não há dúvida que a participação nos festejos de Nossa Senhora do Rosário

comportavam significados diferenciados entre a vivência congadeira e a dos demais participantes. No entanto, o que podemos inferir desses dois artigos analisados é que os congadeiros utilizavam-se largamente dos espaços da cidade para a realização de seus rituais, contribuindo para o estabelecimento de redes de sociabilidade que permitiam o compartilhamento de algumas práticas e símbolos do congado entre os demais moradores do município. Notemos, por exemplo, como as descrições dos ritos ultrapassam o limite das festividades realizadas na capela do Rosário. Esses artigos referem-se, como vimos, não só aos ritos realizados “na extremidade norte da vila”, na capela do Rosário, mas também a uma visita de rainha, a um ritual fúnebre e a uma “assembleia de congos e moçambiqueiros”. Esses eventos preenchiam de significados os diversos espaços da cidade.

Vimos que ambos os autores demonstraram conhecer algo mais que a superfície da organização do reinado, chegando mesmo a designar, com os termos das próprias comunidades congadeiras, os postos da hierarquia ritual do congado (capitão-mor, rainha) e a tipologia das guardas (congos e moçambiques). Essas constatações, como veremos a seguir, serão importantes para compreendermos os desdobramentos em nível local das tensões entre congadeiros e a hierarquia eclesiástica na primeira metade do século XX.

### **2.3. A Reforma Ultramontana e o catolicismo popular: alguns apontamentos**

Antes de adentrarmos a discussão das relações entre párocos e congadeiros no âmbito paroquial faz-se necessário fazer alguns apontamentos sobre o contexto eclesiástico, ou seja, relembrar brevemente alguns pontos importantes da Reforma Ultramontana.

A Igreja Católica no Brasil em meados do século XIX iniciou um processo de reestruturação, com vistas a implantar um novo modelo eclesial, marcadamente “ultramontano”<sup>144</sup>. Políticas e práticas pastorais romanizadoras vieram a se consolidar nas primeiras décadas do século XX. Costuma-se, desse modo, na periodização recorrente, apreender a Reforma ultramontana no Brasil como um processo iniciado no século XIX que se estendeu até a década de 1960, quando se realizou o Concílio Vaticano II. No entanto, Ivan Manoel enfatiza que não obstante as permanências observadas em suas características

---

<sup>144</sup> “O vocábulo *ultramontanismo*, ou *transmontanismo* como prefere alguns, é de origem francesa, derivado da associação de duas palavras (ultra + montes), significando “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. O termo começou a ser usado no século XIII, para designar papas escolhidos no norte dos Alpes. Seis séculos depois, olhando da França, “para além dos Alpes”, correspondia estar voltado para as idéias emanadas de Roma, ou seja, concordando com os posicionamentos da Santa Sé.” HASTENTEUFEL apud VIEIRA, Dilermano Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007. p. 12

fundamentais, o conceito de “Catolicismo Ultramontano” possui alguns limites por não explicitar as mudanças ocorridas no longo período de tempo que ele sugere abarcar. Assim, a Reforma Ultramontana refere-se a um processo heterogêneo em que se pode distinguir três momentos:

**1º momento:** de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), que corresponde à consolidação da doutrina conservadora, com uma estratégia centrada mais no discurso do que na ação;

**2º momento:** pontificado de Leão XIII (1878-1903), que, sem abandonar a doutrinação contra o mundo moderno, deu passos decisivos para o estabelecimento de uma política de intervenção católica na realidade concreta, de que as Concordatas são exemplo, além de, em certas questões, como a idéia de democracia, demonstrar menos restrições;

**3º momento:** de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958), a conversão da doutrina em política, do discurso em práxis, por meio do desenvolvimento dos programas da Ação Católica, que acabaram por gerar as contradições que levaram ao Concílio Vaticano II e, na América Latina, à Teologia da Libertação.<sup>145</sup>

O primeiro momento desse processo no Brasil irrompeu durante o Segundo Reinado, ocasião em que se evidenciou uma tensão entre o Regime do Padroado mantido após a Independência<sup>146</sup> - que afirmava o domínio do Estado imperial sobre o clero - e uma visão eclesial assumida por bispos brasileiros cujo principal componente era a defesa da jurisdição universal do papa no âmbito religioso. Esta tendência foi fortalecida com a realização do Concílio Vaticano I, durante o pontificado de Pio IX (1846-1878), que contou com a presença de sete bispos brasileiros, ocasião em que por meio da constituição dogmática *Pastor Aeternus*, proclamou-se a infalibilidade papal.

Após a segunda metade do século XIX, parte significativa dos bispos católicos buscou uma aproximação com a Santa Sé e a adoção de princípios doutrinários tridentinos, ou seja, aqueles orientados segundo as determinações do Concílio de Trento. O resgate da autoridade episcopal e o estabelecimento de maior autonomia da Igreja ante o Estado, que acabou por chocar com o regalismo dominante, foram as principais prioridades dos bispos que se alinharam a essa nova perspectiva. É sabido que a publicação das encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum* (1864), condenando os chamados erros modernos (“o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”) foram traduzidas e publicadas sem o *placet* imperial no

<sup>145</sup> MANOEL, Ivan A. *O Pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*.

Maringá: Eduem, 2004, p. 12

<sup>146</sup> No artigo 106 da *Constituição de 1824* consta que “O Imperador é o Chefe do poder executivo, e o exercita pelos seus ministros de estado. São suas principais atribuições: [...] §2 Nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos [...] § 14 conceder ou negar beneplácito régio aos decretos de concílios e letras apostólicas, e quaisquer outras constituições eclesiásticas que não se opuserem à Constituição; e procedendo aprovação da Assembléia, se tiverem disposição geral.” O artigo 103 afirma ainda que “O Imperador jurará manter a religião católica romana”.

Brasil. Essas bulas pontifícias foram executadas por bispos brasileiros sem o *Regium placet*, e se constituíram em documentos elementares para a consolidação da postura doutrinária da Santa Sé. Após a década de 1870, percebe-se que essa tendência claramente anti-regalista ganha maior ímpeto, práticas combativas contra o liberalismo, a maçonaria, o positivismo, o protestantismo e, posteriormente, o espiritismo passam a ser empreendidas pela nova geração de bispos brasileiros empenhados em executar ações consoantes à implementação da Reforma Ultramontana no Brasil.

Nesse mesmo período, como menciona Miceli, “a opção da hierarquia eclesiástica, tendo em vista o contencioso legado pela ‘questão religiosa’ dos anos de 1870, constituiu em firmar sólida aliança política-doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política”.<sup>147</sup> Assim, se por um lado, a hierarquia eclesiástica posicionou-se em defesa dos postulados doutrinários que se encontravam sob a ameaça das transformações políticas em curso na Europa<sup>148</sup>, por outro, agiu no sentido de um progressivo fortalecimento organizacional alçado na primeira metade do século XX. Ou seja, ao lado dos anseios de implementar as novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé, outro desafio deveria ser encarado pela Igreja Católica: sua reorganização institucional.

Após a Proclamação da República, a instituição do Estado laico não comprometeu o expansionismo e/ou afirmação das bases organizacionais da Igreja Católica, mas, ao contrário, a Primeira República no Brasil, representou o seu período de “construção institucional”, viabilizando-se como empreendimento religioso e organização burocrática. Conquistas essas que permitiram com que a Igreja, ao longo das décadas de 1930-40, passasse a operar no centro da vida política do Brasil.<sup>149</sup> A postura patrimonialista, adotada nos finais do século XIX e início do século XX, coadunava-se às metas do processo de “romanização”. O processo de organização institucional era visto, pela hierarquia eclesiástica nesse período, em estreitos vínculos com a estruturação doutrinal. Pois se acreditava que “uma das barreiras mais importantes para o êxito da política de “romanização” derivava da herança da Igreja colonial e do estado de desagregação interna a que chegara a Igreja em simbiose com o trono”.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. São Paulo: Cia das Letras, 2009. p. 19

<sup>148</sup> Sobre essas transformações políticas em curso na Europa em relação à Igreja Católica cf.: MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Vols. III e IV.

<sup>149</sup> MICELI. *Op cit.*, 2009. p. 161

<sup>150</sup> *Idem*. p. 20

Os principais eixos de reorganização institucional na Primeira República foram a criação de novas dioceses, o aumento do número do clero, a criação de novos seminários (que além de elevar quantitativamente o número de padres, objetivava-se uma moralização do clero e uma formação atrelada aos princípios tridentinos), a construção de igrejas, cemitérios, palácios episcopais, criação de colégios católicos para a educação da juventude, o estabelecimento de congregações européias no país e também a restauração das antigas Ordens religiosas.<sup>151</sup>

A segunda metade do século XIX corresponde ao momento de consolidação da doutrina conservadora, de afirmação do escopo doutrinário antimoderno da Igreja Católica. Um dos principais motes desse primeiro momento do ultramontanismo no Brasil foi a moralização e instrução do clero, preocupações ligadas ao ministério sacerdotal. Seria o Colégio Pio latino-americano, inaugurado pelo Papa Pio IX em 1858, um dos centros de formação do clero brasileiro, responsável por sua renovação nas últimas décadas do século XIX. Os clérigos formados na Europa em geral tornavam-se professores nos seminários e alguns eram nomeados como novos bispos no Brasil. Paralelamente foram criados, de forma paulatina, novos seminários fechados para a formação do clero em solo brasileiro.<sup>152</sup>

Pode-se afirmar que a transição do regime do padroado para o novo status político da Igreja Católica na República representou o seu “despertar institucional”. Até em 1890 existiam apenas doze dioceses no território brasileiro, será no período republicano que ocorrerá o processo de “estadualização” das dioceses, que acompanharam o arranjo territorial e político do país. “Entre 1890 e 1930, foram criadas 56 dioceses, dezoito prelazias e três prefeituras apostólicas, para as quais foram designados, no mesmo período, aproximadamente cem bispos, cabendo ao conjunto de estados nordestinos, a São Paulo e a Minas Gerais os percentuais mais elevados no reparte de circunscrição e prelados.”<sup>153</sup>

Paralelamente a essa organização institucional, medidas foram tomadas no sentido de uma estruturação doutrinal pautada na retomada das decisões do Concílio de Trento (1545-1563), de modo a adequar as crenças e práticas do catolicismo colonial aos padrões do catolicismo romano. No plano filosófico-doutrinal, um dos itens fundamentais da reação antimoderna católica foi “a reafirmação das teses teológicas e filosóficas de S. Tomás de Aquino, constituídas fundamentalmente da releitura católica da filosofia aristotélica, com a força de um documento da Igreja, assinado por Leão XIII (*Aeterni Patris*, de 1878), significou

---

<sup>151</sup> Cf. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

<sup>152</sup> Idem. p. 116-119

<sup>153</sup> MICELI. *Op cit.*, 2009. p. 58

a rejeição oficial de todas as outras tendências filosóficas e teológicas existentes, ainda que não materialistas ou atéias”.<sup>154</sup>

As tentativas de reverter os “males” causados pela modernidade aliaram a ampliação e o fortalecimento da esfera devocional com uma sólida atuação sócio-política. Principalmente nas primeiras décadas do século XX, com o desenvolvimento dos programas da Ação Católica, percebe-se uma forte atuação católica no âmbito sócio-político. Como meio de garantir uma conformidade das estruturas sociais e políticas com a doutrina católica, os fiéis passam a ser incentivados a agirem no âmbito da vida temporal, palco de luta do Bem contra o Mal. Surge daí a idéia de recristinização das estruturas sociais.<sup>155</sup>

No que tange à consolidação do projeto de estruturação doutrinal, podemos elencar algumas de suas principais balizas, tais como, a afirmação da autoridade clerical (principalmente em decorrência do reforço do episcopado e do centralismo em Roma), o incentivo de novas devoções, consideradas mais próximas da forma de espiritualidade proposta, a ênfase na doutrina e no sacramento em consonância com o desincentivo da piedade popular e criação de novas associações pias.

Diversas congregações européias passaram a atuar no Brasil. Esses novos regulares tiveram significativa presença na pastoral, no ensino católico e nas missões populares – que eram marcadas pela insistência no ensino da doutrina e na espiritualidade sacramental. Eles, nesse sentido, agiram na execução de medidas “disciplinadoras” da piedade popular, atuando no sentido de reforçar a tendência de substituição gradual da devoção aos santos pela ênfase na doutrina e nos sacramentos, e do conseguinte fortalecimento da autoridade do clero. Nesse período, os párocos assumiram a direção dos santuários e das capelas, e passaram a exercer interferência direta sobre o catolicismo leigo. A autoridade clerical foi reforçada ainda com a criação de novas associações pias, que atendiam aos padrões tridentinos e eram fundadas sob a tutela da hierarquia, tais como, *Apostolado da Oração* (Sagrado Coração de Jesus), *Pia União de Orações e Culto Perpétuo a São José* (São José), *Liga de Jesus, Maria e José* (Sagrada Família), *Associação das Filhas de Maria* e *Congregação Mariana* (Imaculada Conceição).

Vários são os pesquisadores que apontaram as tensões e expropriações do catolicismo popular e das irmandades leigas durante a Reforma Ultramontana no Brasil, tendo em vista a

---

<sup>154</sup> MANOEL. *Op cit.*, 2004. p. 11

<sup>155</sup> Idem. p. 21

crescente clericalização do catolicismo brasileiro e sua adequação aos padrões tridentinos.<sup>156</sup> Todavia pode-se afirmar que, no geral, não se tratava de uma oposição direta e negação explícita. Como afirmou Sérgio da Mata, a *tradicionalização* foi uma das características fundamentais de constituição do aparato institucional católico ultramontano. A noção de tradição invocada nos discursos de Pio IX, ao mesmo tempo em que exercia a função de delimitar fronteiras contrastivas em relação ao que não é católico, tinha um potencial de denotar continuidade com o catolicismo tradicional, “uma tentativa de ancorar o institucional no solo firme da religião popular. Controlando-a, é certo, mas, ao mesmo tempo reconhecendo sua existência (se bem que mais do ponto de vista estratégico que teológico-dogmático)”.<sup>157</sup>

A manutenção da legitimidade social da Igreja Católica seria garantida, por um lado, pela afirmação de um lastro tradicional, que se afirmava com a não negação explícita das práticas do catolicismo popular e, por outro lado, pela afirmação dos símbolos católicos no espaço público. A exterioridade do culto tão comum à Igreja Colonial fora mantida, porém a aparência de continuidade se transverte de novos significados, novos atores institucionais tornam-se seus protagonistas. A inauguração da estátua do Cristo Redentor em 1931, a entronização solene de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como padroeira do Brasil também em 1931 e a realização de Concílios Eucarísticos, que congregaram grandes números de católicos nas primeiras décadas do século XX, em diversos estados, são exemplos dessa inserção da Igreja Católica e de seus símbolos no espaço público – eventos esses que reafirmavam a sua legitimidade social.<sup>158</sup> O *etos* festivo do catolicismo também se manteve, uma vez que as festividades do calendário religioso foram resguardadas. Todavia, tentou-se impor novos padrões litúrgicos a essas várias solenidades de culto e centralizar no clero sua organização ritual, funcionando muitas vezes como elemento de legitimação do poder político local. Como afirma Miceli,

O processo de estadualização converteu a Igreja em espaço de encenação das solenidades de legitimação e ostentação do poder oligárquico, quer por ocasião das

<sup>156</sup> Cf. AZZI, Rioldo. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977. CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985. SANTOS, Leila Borges Dias. *Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da Sociologia da Religião*. Tese de Doutorado em Sociologia, UNB, s/d. PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 2002.

<sup>157</sup> MATA, Sérgio da. “Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o 'reformismo' católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007. p. 241.

<sup>158</sup> Cf. MONTES, Maria Lucia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: Novais, Fernando (coordenador) & Schwarcz, Lília M. (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 63-171.

festividades (dia do(a) padroeiro(a), procissões, te-déuns etc.) inscritas no calendário religioso, quer através de rituais de serviço com timbre eclesiástico (batizados, casamentos, enterros, posses, formaturas, jubileus etc.). (...) Nesse cenário “estadualizado” de atuação, as autoridades eclesiásticas foram aos poucos dilatando suas pretensões de influência, juntando às funções institucionalizadas de consagração do poder oligárquico a formulações de doutrinas nacionalistas e a prática de atos cívicos.<sup>159</sup>

Se por um lado, constatamos a ausência de uma negação explícita do catolicismo popular por parte da hierarquia católica nesse período, veremos que, por outro lado, uma série de medidas restritivas, que se queriam “disciplinadoras”, foi prescrita pelos bispos brasileiros. Vários meios foram utilizados para se afirmar progressivamente a autoridade dos clérigos. Desse ponto de vista, a “solução de compromisso com a religiosidade popular” não esteve isenta de conflitos latentes entre as diversas formas de ser católico no Brasil. Se, do ponto de vista estratégico, afirmar uma sociogênese católica para a nação garantia ao catolicismo uma legitimidade social, por outro lado, as heranças da Igreja Colonial sempre foram vistas como barreira para o êxito do ultramontanismo. Se considerarmos as ações empreendidas por diversos agentes no sentido de resguardarem suas práticas religiosas e as linhas de força com outras denominações religiosas que paulatinamente vão se fixando no país, é possível estabelecer focos múltiplos para uma melhor apreensão desse processo.

Se for possível afirmar que o catolicismo popular “nunca teve sua integridade realmente ameaçada seja por Roma, seja pelos bispos ditos reformadores”<sup>160</sup>, como afirma o historiador Sérgio da Mata, talvez essa afirmativa seja antes um diagnóstico da resultante de forças entre diferentes agentes e conjunturas sociais do que uma das bases do projeto ultramontano, ainda mais em se tratando de práticas do catolicismo associadas a heranças africanas. Ou seja, é provável que tal “solução de compromisso com a religiosidade popular” no âmbito ritual tenha se dado em decorrência dos percalços colocados pela vida social na implementação desse novo modelo eclesial. Seria salutar, portanto, colocar a Reforma Ultramontana na esfera das possibilidades, e perceber o porquê dessa relação dúbia: de um lado, uma aproximação com o catolicismo popular no âmbito estratégico e na esfera do exercício do controle e, por outro lado, o não reconhecimento e, por vezes, negação de certas formas de ser católico, na esfera do teológico-dogmático, distinção feita por Sérgio da Mata.

Várias gerações episcopais atuaram no sentido de aproximar a realidade eclesial brasileira às diretrizes romanas e essas ações tiveram consequências na vida religiosa tanto em nível nacional, quanto local, ou seja, no âmbito das paróquias. É preciso frisar, como bem

---

<sup>159</sup> MICELI. *Op cit.*, 2009. p. 28

<sup>160</sup> MATA. *Op cit.*, 2007. p. 242-3

aponta Pedro Oliveira, que a prática pastoral é tanto discursiva quanto ritual.<sup>161</sup> Apesar dos padres preferirem não combater diretamente as devoções tradicionais, condenavam o que era compreendido como excesso (bebida, dança, “mau uso” do dinheiro recolhido pelos devotos), paralelo a essas estratégias “disciplinadoras”, empreendia-se também esforços que visavam à promoção de devoções e festas em conformidade com as diretrizes romanizadoras. Desse modo, a reforma ultramontana veiculou novas representações religiosas, que passaram a guiar, de alguma forma, parte dos comportamentos dos católicos. Na medida em que novas idéias e práticas simbólicas foram produzidas e sistematizadas pela hierarquia eclesiástica, elas foram paulatinamente sendo incorporada à prática dos fiéis católicos e, por conseguinte, introjetados na vida paroquiana e nas representações sociais da comunidade de fiéis.

Não se trata aqui de afirmar uma uniformidade ou efetividade global da Reforma Ultramontana no Brasil. Mas, de em meio às estratégias pastorais do clero, perceber as astúcias de vários grupos para resguardarem suas práticas rituais, com o objetivo de não incorrer no erro da redução de experiências de dissenso. É preciso entender as consequências do ultramontanismo na vida religiosa de grupos que tiveram suas práticas rituais negadas pelo catolicismo hierárquico. Acaso, simplesmente afirmássemos que a Reforma Ultramontana não foi efetivamente exitosa estaríamos apenas constatando a resultante de forças desse processo e incorreríamos em grave erro se não nos propuséssemos a apontar seus vetores, recuperar as memórias das ações contrárias, das forças neutralizadoras empreendidas por aqueles que sentiram os efeitos mais dolorosos da Romanização – a tentativa de excluir práticas religiosas, que funcionavam como sinais diacríticos da identidade de certos grupos, de uma comunidade de fé. Fazem parte dessa história barraqueiros, frequentadores da Festa de Nossa Senhora do Rosário e congadeiros, sujeitos centrais da presente dissertação.

#### **2.4. O Reinado de Itaúna na encruzilhada da Romanização**

A paróquia de Santana em Itaúna ficou sob jurisdição da diocese de Mariana até 1921, quando foi criada a diocese de Belo Horizonte.<sup>162</sup> Esse período foi marcado por um grande crescimento do número de dioceses no país. Era o momento de “construção institucional” da Igreja Católica no Brasil, levado a cabo após a proclamação da república e o fim do regime do padroado. Essa expansão das estruturas institucionais durante a Primeira República

---

<sup>161</sup> OLIVEIRA. *Op cit.*, 1985. p. 296

<sup>162</sup> A diocese de Mariana e a diocese de Belo Horizonte foram elevadas à categoria de Arquidiocese em 1906 e 1924, respectivamente.

correspondeu a critérios associados às novas configurações do poder no período republicano. Belo Horizonte tornou-se capital de Minas Gerais em 1897 e não tardaria em se tornar sede de bispado. A criação das novas dioceses efetivou-se em consonância com processo de estadualização.

As tendências descentralizadoras do regime republicano, ou melhor, os padrões de controle político associados à vigência da “política dos governadores”, a montagem de partidos nos diversos estados e a autonomia considerável de que passaram a dispor os clãs oligárquicos em âmbito local e regional favoreceram sem dúvida o processo de “estadualização” das políticas implementadas pelos detentores do poder eclesiástico. Todas as capitais estaduais foram promovidas a sedes diocesanas para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos.<sup>163</sup>

A dita Reforma Ultramontana estava em curso desde a segunda metade do século XIX. No entanto, não deixemos nos enganar pela homogeneidade que o termo deixa transparecer. Como afirmou Ivan Manoel, várias foram as mudanças ocorridas no longo período de tempo que o termo sugere abarcar. No início do século XX, período de “construção institucional”, a hierarquia católica procurou exercer um maior controle sobre as práticas religiosas que se distanciavam do cânone oficial. O fortalecimento institucional pode ser que tenha sido um dos fatores que propiciaram esse maior enrijecimento. Nesse período, vamos notar uma série de eventos que demonstram uma maior integração do episcopado brasileiro. Entre os quais, destacamos: a proliferação das circunscrições eclesiásticas<sup>164</sup>, a realização do Concílio Plenário Latino Americano em 1899 e de várias assembleias episcopais das províncias do norte e do sul do Brasil e, por conseguinte, a publicação de um número significativo de documentos coletivos, sendo um dos mais importantes do período, a chamada Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil de 1915.<sup>165</sup> Um importante documento canônico, essa pastoral coletiva regeu a Igreja por aproximadamente três décadas, até que fossem promulgados os decretos do Concílio Plenário Brasileiro em 1941.<sup>166</sup> Essas são algumas evidências do progressivo fortalecimento do episcopado brasileiro durante a primeira metade do novecentos.

A partir de sua posse, Dom Antônio dos Santos Cabral, primeiro bispo da (arqui)diocese de Belo Horizonte, procurou exercer maior domínio sobre as práticas religiosas heterodoxas no interior do catolicismo. Uma série de recomendações foi dada ao clero diocesano para que tomassem providências com vistas a “disciplinar” tais práticas e promover

<sup>163</sup> MICELI. *Op cit.*, 2009. p. 161. p. 26

<sup>164</sup> Foram criadas sessenta novas dioceses e outras treze foram elevadas a arquidiocese entre 1900 e 1942.

<sup>165</sup> Sobre o impacto da pastoral coletiva de 1915 na relação entre Igreja hierárquica e catolicismo popular, conferir: OLIVEIRA. *Op cit.*, 1985.

<sup>166</sup> LIMA, Maurílio César. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001. p. 154.

novas devoções condizentes com o espírito tridentino. Verificamos no *Livro de Avisos e Mandamentos* da Cúria de Belo Horizonte, por exemplo, além de recomendações “disciplinadoras” das devoções tradicionais, grande preocupação, durante o bispado de Dom Cabral, com a promoção da Festa de Cristo Rei, do Mês do Rosário e da Novena do Espírito Santo. São recorrentes os avisos publicados com a finalidade de lembrar os párocos de suas obrigações de promover tais solenidades em detrimento de outras, as quais se consideravam como barreiras para o êxito do projeto ultramontano. É nesse contexto que se inscrevem as proibições episcopais às práticas rituais do congado.

Grande número de documentos eclesiásticos, de caráter coletivo, foi publicado nessas primeiras décadas do século XX. A carta pastoral foi um dos principais instrumentos mobilizados pela autoridade episcopal no exercício de sua missão docente. Os conteúdos dos documentos coletivos, em geral, eram retomados pelas pastorais emitidas para a circunscrição de uma determinada diocese, sugerindo uma interpenetração das decisões episcopais coletivas e aquelas mais localizadas. Conteúdos relativos à proibição do reinado na circunscrição eclesiástica de Belo Horizonte estiveram presentes em cartas pastorais e diversos avisos ao longo da primeira metade do século XX.

A primeira referência à proibição do reinado que aparece nos registros eclesiásticos da diocese de Belo Horizonte data de 1923, dois anos após a posse de Dom Cabral. Trata-se do Aviso nº 5, o qual reafirma a recomendação do bispo para que os párocos tomassem medidas para suprimir o reinado. Pois, ao que parece essa recomendação já havia sido feita “por ocasião do Retiro Espiritual” daquele mesmo ano.

Aos Revmos srs. Vigários, lembro de ordens do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de suprimir-se a festa conhecida pelo nome de reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão àquelas que o Exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou por ocasião do Retiro Espiritual. Dasquelas considerações feitas então, resulta esta afirmação: **é pensamento e desejo da autoridade diocesana que desapareçam os reinados**, que os fiéis sejam bem instruídos sobre as vantagens da utilíssima devoção do rosário.<sup>167</sup>

No início de cada ano eram realizados os chamados Retiros Espirituais, ocasião em que membros do clero das várias paróquias da diocese reuniam-se. Era o momento em que o bispo assinava os Livros de Tombo das paróquias e dava orientações pastorais ao clero ali presente. O trecho acima afirma que durante um desses Retiros Espirituais, Dom Cabral havia elencado algumas razões para que o reinado fosse suprimido em toda a diocese. Esse aviso foi expedido no mês de agosto, período no qual geralmente iniciam-se os festejos do Reinado.

---

<sup>167</sup> *Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte*. Aviso nº 5: “Proibição da Festa chamada Reinado”. 10 de agosto de 1923.

Podemos pensar que esse era um momento oportuno para lembrar aos párocos do “desejo da autoridade arquidiocesana que desapareçam os reinados”.

Todavia, o que vamos perceber é que a motivação seja também outra. É bem provável que a atuação dos párocos não estava sendo condizente com o discurso episcopal no que se refere à proibição do Reinado. Pois, vamos encontrar a repetição do mesmo texto no aviso de nº 24, publicado em 1924, ou seja, no ano seguinte. Ora, um aviso cujo fim era reafirmar as ordens dadas no Retiro Espiritual é republicado. Essa falta de sintonia entre as ordens episcopal e sua efetivação no âmbito das paróquias poderá ser aferida tanto nas reiteradas alusões à proibição do Reinado nos documentos diocesanos quanto nas declarações do clero itaunense presentes nos Livros de Tombo da paróquia. Como veremos, a ordem de supressão dos Reinados não foi acatada de imediato, haja vista a importância social desses festejos. Havia um espaço de compartilhamento, mesmo que imbuído de tensões, de símbolos, e as festas em honra a Nossa Senhora do Rosário congregavam vários grupos sociais, a despeito das diferentes vivências rituais que esse evento englobava.

Ao que parece os párocos tiveram bastante dificuldade na efetivação da proibição episcopal e, como veremos mais adiante, ao tentar empreendê-la, os congadeiros reagiram de imediato e ainda contaram com o apoio de outros fiéis. Em nossa análise buscaremos reconhecer, no interior das relações entre clero, congadeiros e demais fiéis, os diferentes posicionamentos sociais e as múltiplas vozes que ecoam na história do reinado de Itaúna.

No caso do posicionamento do episcopado frente aos rituais do Reinado, notamos um enrijecimento da postura que até então havia vigorado nas ações empreendidas em prol da romanização do catolicismo no Brasil. Enquanto algumas práticas devocionais bastavam que fossem, na ótica do episcopado, apenas “disciplinadas”, no caso do Reinado foi diferente. As ordens de Dom Cabral era que medidas fossem tomadas objetivando o seu desaparecimento, sua supressão. Ao tratá-lo como prática indisciplinável, incompatível com o novo modelo eclesial que se buscava implantar, a autoridade episcopal buscava excluí-lo do elenco das práticas católicas.

Além do mais, intentava-se a substituição da devoção a Nossa Senhora do Rosário estruturada em torno da forte presença dos ritos congadeiros, pela promoção do modelo romanizado conforme as instruções contidas na Pastoral Coletiva de 1915, inclusive incentivando a instalação do Apostolado da Oração.

Destarte S. Excia. Revma. espera, pois, que o mês do Santíssimo Rosário seja para a Diocese de Belo Horizonte a fonte de abundantes graças. Aproveito o ensejo para comunicar o Revmo. clero que, por ordem do Exmo Sr. D. Cabral a secretaria do Bispado fornece tudo o que é necessário para a instalação do Apostolado da Oração

como também se encarrega de pedir a agregação canônica de centros paroquiais à sede.<sup>168</sup>

A devoção ao Rosário foi largamente recomendada pelo Papa Leão XIII e entrava em contradição com a estruturação do culto à Senhora do Rosário que historicamente havia sido estruturado por aqui, principalmente nas “Irmandades de Homens Pretos” tão difundidas em Minas no período colonial, local privilegiado dos congados e das coroações de reis negros. Se por um lado o bispo buscava combater as práticas congadeiras, via-se, ao mesmo tempo, por outro lado, diante da necessidade de promover a devoção ao Rosário em outros moldes. Essas orientações para a realização do Mês do Rosário foram constantemente reafirmadas. Outro aviso, de nº 7, veiculado no final do mês de setembro do mesmo ano de 1923, fora publicado especificando inclusive os artigos a serem observados da Pastoral Coletiva de 1915 para estruturar a devoção do Rosário, de acordo com o modelo tridentino.<sup>169</sup>

Aproximando-se o mês de outubro, em que, segundo a ordem do Santo Padre, em todas as igrejas matrizes cumpre seja recitado o Santíssimo Rosário, o Exmo. Sr. D. Cabral lembra aos Revmos. Srs. Vigários a obrigação de promoverem o melhor modo possível as solenidades cotidianas daquele mês de bênçãos e graças extraordinárias. É para que os fiéis logrem colher aqueles frutos espirituais que estão a sua mão pela recitação do Rosário, mister se faz que os Revmos. Vigários, consoante a traços de seu zelo esclarecido, anunciem com empenho aquilo que se contem em os nº 598 e seguintes da Pastoral Coletiva de 1915. Explique-se-lhes também, com a máxima clareza o Apêndice XXV da mesma pastoral.<sup>170</sup>

Já em relação às medidas proibitivas ao Reinado, elas reaparecem no aviso de nº51, publicado em outubro de 1926. Agora o arcebispo lembra aos párocos o aviso nº4, expedido como vimos três anos antes, e se utiliza das diretrizes da Pastoral Coletiva de 1915 para legitimar a proibição. Note-se ainda que o tema do gasto das esmolos, no excerto citado da Pastoral Coletiva, aparece associado à realização das festas e folias.

De ordem do exmo Vigário Geral, Mons. João Rodrigues de Oliveira, para governo dos Revmos párocos e conhecimento de todos, vimos pelo presente, lembrar o aviso nº4 editado pelo “O Horizonte” de 11 de agosto de 1923, em que o Sr. Arcebispo Metropolitano suprimiu a festa de danças, conhecidas pelo nome Reinado. Para comprovar o acerto da autoridade espiritual eliminando as tais danças consideradas com prejuízo e erro unidas aos atos litúrgicos, basta aqui lembrar-se o conteúdo do nº903, título IV da Pastoral Coletiva dos Srs. Bispos das Províncias Meridionais do Brasil. *“Procurem os Revmos Párocos dar às festividades religiosas o seu próprio caráter, eliminando-se os abusos, como sejam as folias, danças etc, impeçam o desvio das esmolos recolhidas, a título de festas,*

<sup>168</sup> Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso nº 7. 21 de setembro de 1923.

<sup>169</sup> Esse mesmo aviso é replicado em setembro de 1924. Aviso nº 24.

<sup>170</sup> Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso nº 7. 21 de setembro de 1923.

O apêndice XXV da Pastoral Coletiva de 1915 é uma “instrução para higiene nas igrejas”. Já os parágrafos 598 e seguintes trata da “devoção à SS. Virgem Maria”.

*para profanidades, ou qualquer emprego alheio ao seu próprio destino*".<sup>171</sup>

A primeira menção à proibição do Reinado em uma carta pastoral acontece em 1927, quando foi publicado um documento que promulgava as “Determinações da Conferência Episcopal” da província eclesiástica de Belo Horizonte realizada naquele ano. Essa carta pastoral afirmava a “necessidade de cultivar as vocações sacerdotais” e alertava o clero sobre os perigos da “invasão protestante” e do “contágio do espiritismo”, em concordância com a tônica dos discursos do episcopado brasileiro nas primeiras décadas do novecentos. É com o mesmo tom enfático com que trata o protestantismo e o espiritismo, que essa pastoral refere-se ao Reinado. No entanto, enquanto para o combate ao espiritismo, os párocos deviam lançar mão de meios como “a divulgação de impressos que primem pela clareza na refutação dos erros espíritas e reprovação dos seus processos de propaganda”, a supressão do Reinado devia ser efetivado, ao que parece, pelo simples ato proibitivo.

Lamentamos que não tenham ainda desaparecido totalmente os chamados “Reinados” ou “Congados” que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas. São particularmente dignos de reprovação, quando tais Reinados intervêm nas procissões ou funções da igreja, pretendendo até distinções litúrgicas. Ainda mesmo que não se verifiquem tais abusos, essas danças são indesejáveis, porque se prolongam por tempo excessivo, obrigando os dançantes a beber em demasia, donde se originam as consequências de costume.<sup>172</sup>

Estamos diante de um documento, que quatro anos depois do primeiro aviso expedido orientando a supressão do Reinado, reafirma a postura do arcebispado ante as práticas congadeiras. Desta vez, além de lamentar o não desaparecimento do Reinado, alguns motivos são explicitados. Das suas justificativas para a dita reprovação, podemos perceber a importância do Reinado na organização do culto de Nossa Senhora do Rosário: era comum que as guardas de congado participassem das procissões, inclusive com “distinções litúrgicas”. Com relação aos motivos elencados para justificar a proibição do congado, vamos perceber que a argumentação parte de razões internas ao culto religioso (“congados que põem quase sempre uma nota humilhante nas festas religiosas”) e alcança argumentos de cunho moral e de ordem pública (o fato dos dançantes “beber em demasia, donde se originam as consequências de costume”). Talvez fosse essa uma estratégia para ampliar o número de adesões ao projeto de supressão do Congado junto ao clero e a outros grupos da sociedade, em

<sup>171</sup>*Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte*. Aviso nº 51: “As festas do Reinado”. 09 de outubro de 1926.

<sup>172</sup>*Pastoral Coletiva do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte*, contendo as determinações da quinta conferência episcopal da província realizada em Luz, de 17 a 20 de setembro de 1941. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1941.

um momento em que rituais e práticas da comunidade negra e seus convivas eram vistos, em geral, como ameaças à ordem, segurança e moralidade públicas.<sup>173</sup>

Ao nos debruçarmos sobre a atuação pastoral frente a essas determinações episcopais, vamos notar um descompasso nas ações pastorais. Essa irregularidade na execução de ordens da autoridade diocesana foi o que gerou, por vezes, uma implementação tardia das diretrizes de Dom Cabral com relação à proibição do congado. A Reforma ultramontana no âmbito das paróquias assumira, portanto, um caráter fragmentário.

Se as relações entre congadeiros e hierarquia eclesiástica se deram, às vezes, de forma vertical, obedecendo às posições “em cima” e “em baixo”. Vimos que a recepção das diretrizes do episcopado pelo pároco de Itaúna obedeceu a um movimento complementar, que não está dissociado do primeiro, mas que se relaciona de forma mais detida com os espaços de ação e convivência dos agentes. Trata-se de uma relação centro-periferia. O espaço de convivência será fundamental para analisarmos as relações entre a hierarquia, o congado e os demais fiéis. O fato dos párocos estarem mais próximos da vivência dos congadeiros do que o bispo será fundamental para mapearmos a atitude do clero frente ao Reinado nesse período.

No mesmo ano em que os párocos haviam sido orientados a tomarem medidas de supressão do congado no Retiro do Clero e obtiveram reafirmação dos propósitos do bispo por meio de aviso, encontramos o seguinte registro no Livro de Tombo da Paróquia de Santana em Itaúna, datado de 1923:

Reinado. É a festa mais popular de Itaúna, parece estar na massa deste bom povo. Até esse ano ainda o fiz, mas em vista do texto diocesano, publiquei sua abolição. Acredito que a autoridade diocesana será instada para licenciá-la não só para aqui como para outros lugares. É a festa a quase única fonte de renda para a igreja. Em caso de consentir novamente a festa, tenho certeza de que a forma será completamente modificada pela inteligente autoridade.<sup>174</sup>

Esse registro é do Pe. João Ferreira Alves que estava à frente da paróquia desde 1902 e não via incompatibilidade entre o Reinado, “festa mais popular de Itaúna” e o “bom povo” daquele município. O Reinado não era visto como prática que corrompia a moral e os preceitos da fé católica. Há mais de vinte anos como pároco em Itaúna, Pe. João deixa transparecer que bastavam impingir medidas “disciplinadoras” ao Reinado, tal qual era a orientação da autoridade episcopal para as demais festividades tradicionais. Acreditava ainda que Dom Cabral fosse examinar cuidadosamente a questão e voltar atrás em sua postura proibitiva, licenciando o Reinado não só para Itaúna “como para outros lugares”. Pe. João

<sup>173</sup> SEVCENKO, Nicolau. "Introdução: O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso". In: *História da vida privada Brasileira*. Vol. 3. São Paulo: Cia. das Letras. 1998. p. 21

<sup>174</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1923. p. 4

Ferreira mobiliza um bom argumento para esse licenciamento do Reinado, pois, segundo ele, “é a festa a quase única fonte de renda para a igreja”. Em um momento em que o bispo, ao assumir o governo da diocese, afirmava que ela estava em um estado “de carência de tudo” e reclamava do clero empenho em contribuir para o aumento da renda, esse podia ser um bom argumento!<sup>175</sup> No entanto, parece que as rendas auferidas pelo Reinado não eram de tal monta que levasse o bispo a ensejar uma orientação contrária ao ato proibitivo. Coincidência ou não, o ano de 1923 foi o penúltimo de Pe. João Ferreira à frente da paróquia de Santana.<sup>176</sup>

Uma das motivações para a severa regulamentação das festas religiosas estava em estreita relação com a alocação de recursos coletados. Grande parte das coletas era empregada em decoração, banquetes, fogos e apenas pequena parcela era repassada para a Igreja. Encontramos um aviso (nº 30) expedido em 1925 – cujo intuito era orientar os párocos nos preparativos para a visita pastoral – alusões a práticas muito próximas das características das práticas congadeiras e que explicita restrições às tais “despesas imoderadas”.

Consoante às práxis já observadas nas visitas pastorais, chama a atenção dos Revmos Vigários o Exmo Arcebispo para que em tempo estabeleceu, **não permitindo festas, banquetes, nem outras manifestações ruidosas, que possam determinar despesas imoderadas**, sem maior proveito espiritual. Muito particularmente encarece dos Revmos Vigários que instruem os paroquianos anunciando-lhes as inestimáveis mercês que lhe estão reservadas pela visita pastoral convenientemente compreendida e executada. Por isso, desde o início dos trabalhos da visita deverá inspirar nas localidades o maior recolhimento, o espírito de oração, a assídua assistência aos piedosos exercícios **não sendo tolerado, de modo algum, folgança, dissipações e profanidades**, que só poderiam ser para frustrar o êxito da santa visita.<sup>177</sup>

O interessante é notar que o aviso começa com uma declaração de que “festas, banquetes e outras manifestações ruidosas” faziam parte da “práxis observadas nas visitas pastorais”, o que motivara as determinações desse documento. Fato esse que demonstra a existência de dissonâncias entre as diretrizes episcopais e a prática do catolicismo observada nas paróquias. É ainda curioso, que o posicionamento já citado do Pe. João Ferreira favorável à continuidade do Reinado, não parece ter sido um fato isolado nesse contexto. No aviso nº 51, publicado em 1926, encontramos uma alusão a pedidos de párocos em favor da

<sup>175</sup> *Circular n.º 1* – “Tributo sagrado” – Apelo ao clero e ao povo de Belo Horizonte. Belo Horizonte, 1922.

Em 1929, outra circular é publicada e, por conseguinte, registrada no Livro de Tombo da paróquia de Santana, cujo conteúdo lembrava os paroquianos do compromisso de contribuir com a construção do novo seminário e que para tal era sugerida a realização de festivais: “Aos 16 deste mês, D. Cabral publicou uma circular nº16 lembrando ao clero e fiéis, o sério compromisso; e mandando que faça coleta em todas as missas, em todos os domingos, em todas as matrizes e capelas do Arcebispo, logo que se tenha conhecimento da referida circular.” *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1929. p. 20.

<sup>176</sup> O Pe. Cornélio Pinto da Fonseca assume primeiramente o cargo de coadjutor, mas em dezembro de 1924 torna-se vigário. Pe. João Ferreira, nessa ocasião, foi nomeado capelão da Santa Casa.

<sup>177</sup> *Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte*. Aviso nº 30: “Visita Pastoral”. 22 de abril de 1925.

permanência das práticas congadeiras que possivelmente, como o Pe. João Ferreira, não viam o Reinado com maus olhos. E ainda, sabiam da importância social que tais práticas assumiram na formação do catolicismo em solos brasileiros. Após renovar as determinações do arcebispo referentes à proibição do Reinado e à promoção da devoção do Rosário, o texto desse aviso é concluído com os seguintes dizeres: “Espera S. Exa. Revma. cessem de vez os pedidos para se justificarem as danças que outrora abusivamente se introduziram nos atos litúrgicos da festa de Nossa Senhora do Rosário.”

No âmbito paroquial, identificamos a partir da substituição de Pe. João Ferreira uma rotatividade bastante intensa de párocos em Itaúna. Se ele ficara nesse posto por mais de vinte anos, veremos que a permanência dos párocos que o sucederam tendeu a ser um espaço de tempo bem mais breve, o que pode ter desfavorecido vínculos mais consistentes entre párocos e congadeiros. Durante quatro anos, entre 1924 e 1928, em que o Pe. Cornélio Pinto fica à frente da paróquia de Santana, nenhuma alusão ao Reinado e à festa de Nossa Senhora do Rosário foi constatada no Livro de Tombo. Há referência apenas à realização do Mês do Rosário, dentro dos padrões tridentinos.

Mês do Rosário. Foi celebrado conforme a Pastoral Coletiva, com muita frequência aos sacramentos e muita animação por coincidir com a reconstrução da igreja do Rosário que se achava em franca ruína. As solenidades tiveram no centro praticar no dia de Cristo Rei, festejado com tríduo, procissão, sermão, bênção e numerosa comunhão.<sup>178</sup>

Apesar do registro de que foi realizada uma procissão, não há nenhuma menção à participação do Reinado nesse Mês do Rosário. Não obstante, em 1929, o novo pároco, Pe. José Joaquim de Queiroz, afirma ter promovido a Festa de Nossa Senhora do Rosário, com a realização de procissão, mas desta vez, explicita que a presença do Reinado não havia sido permitida. De forma sucinta, ele registra que no ano de 1929 “levantou-se esta festa [de Nossa Senhora do Rosário] fazendo-se a procissão como as demais não se permitindo o chamado Reinado. Tudo correu bem.”<sup>179</sup>

Essa forma abreviada com que o pároco relata a Festa de Nossa Senhora do Rosário, contrasta com o registro do ano seguinte. Se na leitura da passagem acima somos levados a acreditar que os ritos do Reinado foram totalmente extintos das festividades em honra a Senhora do Rosário, talvez não tenha sido bem assim. A forma suscita com qual o pároco fez o registro, pode ter facultado-lhe a omissão de alguns detalhes desse festejo. Pois, ao registrar a realização dessa mesma festa em 1930, aponta que teria sido feita a “coroação dos Reis” e o

<sup>178</sup> Livro de Tombo I da Paróquia de Santana. 1926. p. 18

<sup>179</sup> Livro de Tombo I da Paróquia de Santana. 1929. p. 20

“cumprimento de promessas”, apesar da procissão não ter sido acompanhada pelas guardas de Reinado.

Extinção da Festa do Rosário. Em agosto não se registrou nada de importante. Apenas se fez uma ligeira Festa do Rosário com a coroação dos “Reis” e cumprimento de promessas, tudo acompanhado pela banda. Deve-se considerar esta festa extinta, pois não se permitiu a mais, a autoridade eclesiástica, nem mesmo só com estes atos, não pode haver mais esta coroação de “Reis”. Far-se-á só o Mês do Rosário.<sup>180</sup>

Esse assunto foi tratado de forma melindrosa. Desta vez, apesar de explicitar a realização de alguns ritos do Reinado (no caso, a coroação de reis e o pagamento de promessas), o registro da Festa de Nossa Senhora do Rosário já aparece com o título indicando sua extinção. É possível perceber que o pároco usa de recursos retóricos atenuadores em seu relato, como por exemplo, inicia-o com uma frase minorando sua importância: “em agosto não se registrou nada de importante. Apenas se fez uma ligeira festa de Nossa Senhora do Rosário...”. Ele ainda ameniza tal evento, ao empregar o adjetivo “ligeira”. Melindres empregados diante de uma determinação episcopal que ao que parece não encontrava muita legitimidade no âmbito paroquial em Itaúna. A estruturação da devoção do Rosário em moldes tridentinos, no contexto local, mostrava-se mais como desejo e expectativa do episcopado do que uma realidade pastoral. As forças contrárias podem ter sido várias: o enraizamento histórico do Reinado nas festividades em devoção a Nossa Senhora do Rosário, o dissenso dos párocos e a pressão social contrária à proibição exercida por parte da sociedade itaunense e, principalmente, por aqueles que têm essa devoção como um sinal diacrítico de suas identidades, os congadeiros.

Motivações financeiras também podem ter interferido na flexibilização das determinações de supressão do Reinado no contexto local. Pelo menos há alguns indícios para o ano de 1930. No mesmo parágrafo em que faz o registro transcrito acima, o Pe. José Joaquim de Queiroz, afirma que, após a realização dos festejos, “a capela de Nossa Senhora do Rosário ficou retocada e todas as contas pagas.”

A capela foi, então, reformada naquele ano. É sabido que obras é sinônimo de gastos, e festas, de arrecadação de esmolas. A Festa de Nossa Senhora do Rosário e a Semana Santa eram as principais festividades religiosas do município de Itaúna. Elas atraíam grande contingente de fiéis. É provável que a presença de alguns ritos do Reinado tenha atraído um número maior de fiéis ao Alto do Rosário – fiéis, diga-se de passagem, que estavam acostumados a pagar suas promessas acompanhados pelas guardas de congado – o que

<sup>180</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1930. p. 23

justifica a arrecadação de recursos para o retoque da capela e quitação das demais contas. Vale lembrar ainda, que Pe. João Ferreira já havia afirmado em 1923, que as festividades do Reinado eram “a quase única fonte de renda para a igreja”.

Após o Retiro do Clero de janeiro de 1931, Pe. José Joaquim de Queiroz é afastado da paróquia Santana. Como pudemos perceber, sua permanência em Itaúna como pároco foi por um período inferior a três anos. O novo vigário, Pe. Inácio Fidelis Campos, ao que parece, mantivera a proibição do Reinado em 1931, mas não deixou de registrar a insatisfação do povo com a medida.

Celebrou-se na capela deste nome, a festividade de Nossa Senhora do Rosário este ano, sem grande entusiasmo e animação como antigamente devido achar-se o povo mal satisfeito com a proibição do Reinado. Houve intenso movimento espiritual nas associações.<sup>181</sup>

A insatisfação dos fiéis itaunenses com a proibição do Reinado gerou um esvaziamento das festividades em honra a Nossa Senhora do Rosário no município. O pároco, todavia, contrapôs essa situação de pouco “entusiasmo e animação” ao “intenso movimento espiritual nas associações”. Seria o fim do Reinado e o fortalecimento de uma nova forma de organização do culto à Virgem do Rosário em conformidade com os princípios tridentinos? Eis o Reinado na encruzilhada da Romanização.

## **2.5. Na encruzilhada: congadeiros fazem a meia-lua**

Vimos que as diretrizes episcopais não tiveram implementação imediata. Esse descompasso entre as determinações do arcebispo em relação à supressão do Reinado e a atuação paroquial mantiveram-se por décadas. Nem sequer a grande rotatividade de párocos foi capaz de romper com o desajuste entre as determinações episcopais e as práticas do clero nas paróquias. Várias foram as atitudes da Igreja católica frente ao Reinado nessas primeiras décadas do século XX. No interior da norma, sujeitos agiram no sentido de resguardarem seus espaços de ação. Analisando os registros do clero diocesano foi possível perceber a presença de fortes dissensos em relação à proibição do Reinado. Entretanto, as determinações foram implementadas paulatinamente, processo que culminou com a efetiva proibição do Reinado em Itaúna em 1931.

A proibição do Reinado, como consta no livro de tombo da paróquia, não estava amparada em ampla legitimidade social, fator que também deve ter pesado na implementação

---

<sup>181</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1931. p. 26

gradual dessa direttriz episcopal no âmbito paroquial. As práticas congadeiras tinham um grande poder sociabilizador na festa de Nossa Senhora do Rosário, o que lhes garantiam certa legitimidade junto à sociedade abrangente. O escritor João Dornas Filho deixou-nos um registro contemporâneo à proibição episcopal. Ele afirma que a festa de Nossa Senhora do Rosário em Itaúna mobilizava grande número de participantes, que cumpriam suas promessas com o acompanhamento das guardas de congado.

Consistia essa festa [o Reinado], meio pagã, meio religiosa, que se realizava a 15 de agosto, em danças e cantos africanos acompanhados de caixas, xique-xiques, caxambus, violas, sanfonas, adufes, etc. Os negros vestiam roupas coloridas, ornamentavam-se de fitas, espelhos, vidrilhos, e, organizados em filas militarizadas, se dirigiam cantando e dançando, precedidos com a bandeira com a esfinge da Senhora do Rosário, à residência dos reis da festa. Estes que eram escolhidos anualmente, seguiam até a capela com solenidade, sob o páblio, ornamentado com as insígnias reais – cetro e coroa de prata acompanhadas pelos negros. Chegados na capela e instalados num dossel, os reis presidiam as mesas das promessas, que eram cumpridas em volta da igreja com acompanhamento dos pretos. Eram votos feitos por milhares de pessoas, em retribuição pelas graças concedidas pela Senhora do Rosário.<sup>182</sup>

O culto a Nossa Senhora do Rosário em Itaúna até aquela época estava organizado em torno das práticas congadeiras. Os reis de festa aos quais se refere o autor, em geral, eram pessoas abastadas da cidade, que contribuía para a realização da festa. O autor remete-se à grande quantidade de pessoas que recorriam ao acompanhamento dos congadeiros para o pagamento de promessas. A festa de Nossa Senhora do Rosário era, portanto, um momento em que congadeiros e demais fiéis reuniam-se para honrar a santa e retribuir as graças concedidas.

Dornas Filho prossegue na descrição do Reinado e salienta a sua importância para a sociedade itaunense, dizendo que “o Reinado era para a cidade, o que a Penha era para o Rio de Janeiro”. O autor posiciona-se explicitamente contrário à proibição, tomando-a como “uma espoliação violenta e canonicamente ilegal”.

Eram três dias de festejos retumbantes, durante os quais a melhor sociedade de Itaúna se divertia e orava com os negros, em louvor a santa dos humildes. Era a festa mais popular e alegre da cidade e a ordem arquiépiscopal, extinguindo-a, estancou uma boa fonte de renda para a paróquia, pois as esmolas rendiam para os cofres da capela cerca de 05 contos de réis nos três dias de festejos. O Reinado era para a cidade, o que a Penha é para o Rio de Janeiro. E o cardeal-arcebispo não acha que a Penha – velha e rica tradição do Rio Colonial – atente contra a respeitabilidade da Religião... A proibição pela autoridade religiosa, da realização da Festa do Rosário, envolve, pela maneira com que foi efetuada, uma espoliação violenta e canonicamente ilegal. Pelo menos aparentemente. Vejamos: Se não é falsa a tradição, os pretos possuíam a sua capela que, em virtude do fato milagroso

<sup>182</sup> DORNAS FILHO. *Op cit.*, 1936. p. 51-2

que já expus, fez-se a permuta dessa capela com a da Matriz. O vigário encomendado, quando efetuou a troca da matriz, com evidentes vantagens para os fiéis e a paróquia, assumiu uma obrigação formal – a de manter os pretos na posse do objeto permutado, certamente com autorização competente para realizar a permuta. Pelo menos é o que parece...<sup>183</sup>

Em sua defesa do Reinado, Dornas Filho mobiliza vários elementos. Além de enfatizar a participação da “melhor sociedade de Itaúna” nos festejos, aponta ainda a sua popularidade e, novamente, assegura que o Reinado era uma importante fonte de renda para a Igreja. Ao interpretar a proibição como uma “espoliação violenta e canonicamente ilegal”, ele afirma que os congadeiros foram despojados de seu direito de posse da capela do Rosário e que a hierarquia eclesiástica estava descumprindo uma “obrigação formal” de manter os acordos da permuta efetuada na década de 1850, data em que a igreja construída pelos negros tornara-se matriz.

Os congadeiros, todavia, quando chegaram nessa encruzilhada da Romanização, nesse ponto de interseção entre as determinações episcopais e a efetiva implementação da proibição pelo pároco, sabiam como proceder: fazer a *meia lua* e seguir caminho. A *meia lua* é um rito congadeiro. Para cruzar as encruzilhadas, os congadeiros pedem licença para as forças que lhe habitam, que tem o poder de fechar ou abrir o caminho conforme as circunstâncias. Assim, para que o cortejo prossiga devidamente, as filas de dançantes posicionadas de forma paralela, ao passar pelas encruzilhadas, cruzam-se em movimento circular e retornam à posição inicial para prosseguirem o trajeto.

Quando a determinação episcopal de supressão do Reinado foi posta em prática pelo pároco em Itaúna, os congadeiros fizeram a *meia-lua* e continuaram seu trajeto, sua missão de louvar Nossa Senhora do Rosário com seus cânticos e ao som do toque de seus tambores, a despeito das ordens da hierarquia católica. Dornas Filho prossegue sua narrativa com o registro desse momento.

Ainda hoje eles [os negros] fazem a sua festa, mas sem assistência religiosa, em edifício que estão construindo, à sua custa, junto da antiga capela. Isso, entretanto, não invalida o seu direito sobre a antiga, de acordo, pelo menos com as leis do coração, que é a lei fundamental emanada do coração de Deus...<sup>184</sup>

João Dornas teceu esse questionamento sobre a legitimidade da proibição, uma vez que os congadeiros tiveram violado seu direito sobre a antiga igreja. Os congadeiros, após o ato proibitivo, continuaram realizando a Festa de Nossa Senhora do Rosário, mesmo sem a

---

<sup>183</sup> Idem.

<sup>184</sup> Idem.

presença do padre. Inclusive, os congadeiros construíram com seus próprios recursos, em terreno doado pela prefeitura, um edifício para abrigar a santa de devoção bem ao lado da igreja de Nossa Senhora do Rosário. Esse edifício era ao mesmo tempo a sede da associação e lugar-ritual. Esse lugar ritualmente construído passou a ser, desde então, um importante centro da vivência congadeira. Esse edifício chamado por alguns de capela, por outros, de “igreja de cima” passou a ser reconhecido como um lugar sagrado, no qual se ritualiza a vivência de fé do Reinado, suporte material da memória congadeira. Passou a ser um lugar impregnado de simbolismos, de memória, de valores reivindicados e operados por uma comunidade de fé. Podemos afirmar que, se por um lado, os congadeiros construíram sua sede-capela, e esta, por outro, na função de comunhão social sustentou a própria comunidade congadeira.<sup>185</sup>

Os congadeiros reagiram de forma imediata à proibição. Já em 1933, o Pe. Inácio Fidelis Campos registrou no Livro de Tombo da paróquia, que “apesar de estar proibido o tal Reinado, os negros assim mesmo o fizeram, sem, entretanto o vigário ter dado permissão, contrariando, assim a determinação da arquidiocese. A igreja do Rosário permaneceu fechada.”<sup>186</sup>

Aproveitando-se da insatisfação de parte da sociedade itaunense com a proibição do Reinado, os congadeiros mantiveram os festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário. Primeiramente, continuaram a realizar o Reinado ao redor da igreja de Nossa Senhora do Rosário, na parte externa, uma vez que o pároco mantinha-a fechada. Porém, logo os congadeiros lançaram mão de outra estratégia que lhes garantissem a realização do ritual em honra à Senhora do Rosário de forma autônoma. Eles tinham herdado das antigas gerações uma organização ritual regida por comandantes internos ao grupo, bastante independente do clero. Inclusive, haviam construído, no passado, com esforços próprios, sua própria igreja, para abrigar a imagem da santa.

Como vimos, no mito de referência do congado, que narra a retirada de Nossa Senhora do mar, os congadeiros são os eleitos pela santa. Ela decide permanecer com os congadeiros perenemente, em uma simples capela construída por eles próprios. Após a tentativa fracassada das bandas de músicas de retirá-la do mar, a Virgem do Rosário escolhe ser carregada nos tambores sagrados dos congadeiros. Nesse universo narrativo do congado, “narra-se um saber

---

<sup>185</sup> Sobre a relação dialética da construção do lugar sagrado, conferir: ROSENDAHL, Zeny. “A identidade religiosa na perspectiva geográfica: os lugares sagrados. In: MANOEL, Ivan & ANDRADE, Solange (org.). *Identities religiosas*. Franca: UNESP: Civitas Editora, 2006. p. 79

<sup>186</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1933. p. 32

que traduz o negro como signo de conhecimento e agente de transformações”.<sup>187</sup> Os congadeiros se reconhecem como guardiões de um conhecimento sagrado, como detentores de um modo eficaz de reverenciar Nossa Senhora do Rosário. Há, pois, uma reversibilidade simbólica de sua condição social por meio da escolha da santa, transfiguração simbólica que os tornam responsáveis diretos pela organização do culto à Senhora do Rosário.

Assim, a fim de dar continuidade aos seus compromissos rituais, contando com a participação de integrantes não congadeiros influentes na sociedade local no exercício de cargos na diretoria, o que lhes garantiriam certa legitimidade, os membros do Reinado de Itaúna fundaram uma Associação em 1935, cujo principal objetivo era realizar as festas de Nossa Senhora do Rosário.<sup>188</sup>



*Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário, construída pelos congadeiros em 1935. Fotografia: Sueli Oliveira – 2010.*

Ao se organizarem em uma associação, os congadeiros, de certa forma, se adequavam aos parâmetros sedimentados pelo marco jurídico legal em relação ao exercício de práticas religiosas, resguardando-se o direito de exercerem suas atividades de forma legítima na esfera civil. O regime de liberdade religiosa constituiu-se no Brasil com a proclamação da República sob o arranjo liberal, garantindo em tese autonomia de constituição e funcionamento aos grupos religiosos, os quais passaram a gozar do mesmo estatuto jurídico das entidades sem

<sup>187</sup> MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. p. 41

<sup>188</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. p. 7

fins lucrativos. Buscava-se, pois, ao se associarem, uma forma de se precaverem das possíveis medidas de controle sobre os conteúdos da fé, efetuadas pela hierarquia católica, e também da possibilidade de serem alvos de perseguições policiais.<sup>189</sup>



*Igreja do Rosário (à direita) e Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário (à esquerda), construída pelos congadeiros em 1935. Fotografia: Sueli Oliveira – 2010.*

Na Ata da instalação e inauguração da Sociedade de Nossa Senhora do Rosário, constam 126 sócios. Destes, 108 eram congadeiros, distribuídos da seguinte forma: 32 membros da *Guarda de Congo* (Capitão Antônio Marianno), 20 membros da *Guarda dos Moçambiqueiros* (Capitão João Marques), 24 membros da *Guarda dos Campos* (Capitão Antônio Calixto Marianno) e 31 membros da *Guarda do Cambira* (Capitão Arlindo da Cruz). Essa associação tinha por finalidades “celebrar nesta cidade, anual e condignamente, as festa de Nossa Senhora do Rosário” e “prestar assistência moral e material aos seus associados”.<sup>190</sup> Observem que essas finalidades, de alguma forma, guardam fortes similitudes com aquelas das antigas irmandades leigas, às quais nos referimos no primeiro capítulo.

A reação dos congadeiros à implementação da proibição episcopal no âmbito da paróquia parece estar assentada, de certo modo, sobre uma experiência organizacional anterior. Como vimos, as irmandades leigas tinham por finalidade tanto a organização do culto a um santo de devoção quanto a assistência mútua entre seus membros. Eram os

<sup>189</sup> GIUMBELLI, Emerson. “Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: Uma Discussão a partir do Caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ABA. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF, 2003. p. 83

<sup>190</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. p. 7

próprios fiéis que se responsabilizavam pela construção de templos. Os negros já haviam construído, com seus próprios esforços, uma capela para abrigar a imagem de Nossa Senhora do Rosário em meados do século XIX em Santana de São João Acima, atual cidade de Itaúna. Foi após a troca dos oragos proposta pelo clero local, que eles se transferiram para a antiga igreja matriz, da qual foram proibidos de usufruir após a proibição do Reinado nos anos 1930.

Os *projetos* de indivíduos e grupos, apesar de resguardar um nível de escolha, estão ancorados em um repertório finito, dado pelo *campo de possibilidades*, ou seja, as opções são feitas tendo por base as “alternativas construídas do processo sócio-histórico e com o potencial interpretativo do mundo simbólico da cultura”.<sup>191</sup> Construir um edifício e organizar o ritual de forma autônoma, além de garantido pela legislação republicana, eram práticas que já estavam inscritas no espaço de experiência dos congadeiros. O *projeto* dos congadeiros se relacionava de alguma forma, com essas circunstâncias expressas nesse *campo de possibilidades*, “inarredável dimensão sociocultural, constitutiva de modelos, paradigmas e mapas”.<sup>192</sup>

Os arranjos rituais do Reinado e os comportamentos de seus membros eram constantemente negociados no seio da associação, de modo a manter a eficácia de seus ritos e, ao mesmo tempo, se legitimarem socialmente ao institucionalizarem suas práticas, dentro dos limites das diretrizes jurídico-políticas do Estado e dos padrões morais disseminados na sociedade em que viviam. Permanentes tensões eram acionadas em torno da questão da moralidade. Além de discussões travadas nas reuniões, o próprio estatuto da associação possui um viés moralizante e normatizador em relação aos comportamentos de seus membros e às práticas rituais. Um dos objetivos que consta do estatuto da associação, como já foi citado, era “prestar *assistência moral* e material aos seus associados”<sup>193</sup>, assim como um dos deveres dos sócios era “portar-se convenientemente nas festividades”, podendo ser eliminado da associação o sócio que “praticar falta grave nas festividades”. Vejamos alguns episódios em que essas normas foram infringidas.

O conhecimento dos fundamentos e segredos rituais e a habilidade na manipulação de *forças extraordinárias*<sup>194</sup> são, em geral, produtores de status no interior das guardas de Reinado, inclusive como operadores de hierarquias rituais, mas são ao mesmo tempo motivo

<sup>191</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das Sociedades Complexas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 28

<sup>192</sup> Idem. p. 7

<sup>193</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. p. 7

<sup>194</sup> O termo *forças extraordinárias* foi cunhado por Carlos Rodrigues Brandão. Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

de constantes disputas entre os grupos. Não raro há acusações de feitiçaria, ou seja, manipulação ilegítima do sagrado entre capitães. Na reunião da Associação Nossa Senhora do Rosário realizada em agosto de 1935 com o objetivo de organizar as festividades daquele ano, foi “Juscelino Araújo, da Guarda dos Moçambiqueiros, denunciado pelo Sr. João Luiz, por procedimento incorreto, *beber e praticar ou pretender praticar feitiçarias*. O Sr. Tesoureiro, tomando a palavra disse que já o havia chamado atenção por tais faltas, considerando-se portanto, essa como a 2ª denúncia.”<sup>195</sup>

Ao analisar essas disputas, iremos perceber como os congadeiros mobilizaram parâmetros que paulatinamente iam sendo sedimentados como condizentes às práticas exercidas na sociedade civil, em obediência à ordem pública e ao modelo católico, na acusação de membros da associação que se desviassem de forma explícita dos padrões vigentes na sociedade e colocassem em xeque a sua liberdade de publicização. Mas, as resoluções buscavam, sobretudo, resguardar a eficácia de seus rituais.

Nesse caso, por exemplo, cabe salientar que o conhecimento e a manipulação de *forças extraordinárias* é condição para a eficácia simbólica dos rituais do Reinado e constitui um sistema de crenças compartilhado pelos congadeiros. Assim, a resolução dos conflitos deveria ser efetivada no entrecruzamento dos interesses particulares à execução dos rituais com a necessidade de legitimidade junto à esfera civil. Naquele momento, então, “foi proposta a votação da penalidade do denunciado. Debatido o caso, votou-se unanimemente pela sua continuação, tendo o presidente feito um grande apelo para que o mesmo não cometesse mais nenhuma falta.”<sup>196</sup>

Apesar da proibição do Reinado pela hierarquia eclesiástica, os congadeiros continuaram identificando-se e sendo identificados como católicos em função do culto de Nossa Senhora do Rosário. Sua associação religiosa beneficente também estava intimamente ligada a símbolos e valores católicos e, por isso, era reconhecida como legítima por fiéis do catolicismo a despeito da posição do bispo. Se por um lado, essa característica pode ser apontada como uma positividade em relação aos critérios mobilizados para o reconhecimento de legitimidade religiosa, por outro os congadeiros tinham que lidar com o fato das práticas reconhecidas como marcadamente negras serem, em geral, reprimidas e associadas ao crime e à incivilidade.

---

<sup>195</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 1ª Reunião da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 04 de agosto de 1935. 1935. p. 12-13

<sup>196</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 1ª Reunião da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 04 de agosto de 1935. p. 13

Outra denúncia de transgressão de normas no interior da associação de congadeiros refere-se ao fato de “Miguel Ferreira da Silva ter emprestado instrumento de guarda para diversões carnavalescas”. E ao contrário do caso anterior, foi “proposto pelo Presidente [da associação] a exclusão do Sr. Miguel Ferreira da Silva em face da gravidade da denúncia, foi a mesma votada unanimemente.”<sup>197</sup> Nesse caso, tratava-se de distanciar-se de manifestações profanas e evitar ver suas práticas associadas ao carnaval, o que poderia causar-lhes problemas em torno do direito de publicização ao ter o Reinado associado à desordem pública e/ou afastado do âmbito religioso. Mas, a penalidade dessa transgressão não se pautava somente em critérios para manutenção de legitimidade na esfera civil, referia-se à desobediência de condutas em relação aos fundamentos mítico-rituais do Reinado. Tratava-se de um ato de desconsideração da sacralidade dos instrumentos usados pelos congadeiros em seus rituais em honra a Nossa Senhora do Rosário, ou seja, significava colocar em risco a própria eficácia de suas práticas.

Se na acusação de manipulação de forças extraordinárias, os membros foram favoráveis à permanência do acusado na associação, o ato em si não significava um desrespeito ao sistema de crenças dos congadeiros, ao contrário, no segundo caso, a infração significou uma subversão de valores religiosos compartilhados pelo grupo, fazendo-se necessária uma medida punitiva. Desse modo, em distintos contextos, os membros da Associação Nossa Senhora do Rosário selecionavam “estrategicamente os arranjos rituais que melhor funcionassem para o tenso equilíbrio entre aquilo que devia ser feito para angariar reconhecimento no âmbito local das relações sociais e aquilo que devia ser evitado para não sofrer acusações que pudessem cair na órbita do poder público.”<sup>198</sup>

No que tange à organização dos festejos efetivada pela “Sociedade Nossa Senhora do Rosário”, os rituais do Reinado foram mantidos, mas esse “tenso equilíbrio”, de que nos fala Paula Montero, era algo a ser buscado como garantia do reconhecimento social de uma associação que se mantinha em um momento de oposição da principal autoridade eclesiástica do município, o pároco. Interessante notar que, como já pontuamos, a diretoria da associação contava com membros não congadeiros e que conservavam grande prestígio social. Uma das figuras mais emblemáticas da diretoria era o presidente da Sociedade Nossa Senhora do Rosário, Antônio Lopes Cançado, que aparece nas atas ocupando esse cargo desde a sua fundação em 1935 até 1944. Antônio Lopes Cançado foi o mestre de obras que havia

---

<sup>197</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 8ª Reunião da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 23 de janeiro de 1936. p. 24

<sup>198</sup> MONTERO, Paula. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos*, nº 74, março de 2006. p. 53

acompanhado a reforma da capela do Rosário efetuada entre os anos de 1929 e 1930, época em que Pe. José Joaquim Queiroz permitiu que alguns ritos do Reinado (coroação de reis e pagamento de promessas) integrassem os festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário, realizados ainda no referido templo. João Dornas Filho refere-se a essa reforma e faz alusão ao seu mestre de obras.

Quem conheceu as linhas simples e belas da antiga capela do Rosário, antes da escusada e inepta reconstrução de 1929, há de se lembrar da simplicidade do seu gracioso estilo jesuítico, sem torres e com campanário erguido ao lado, em armação de aroeira. (...) A data de 1778 que o mestre de obras Antônio Lopes Cançado fez gravar no escudo do arco da nave dessa capela em 1929, quando foi dos consertos ali realizados, é posterior à sua construção, pois foi tomada de um ex-voto pintado em madeira que existe na sacristia, no qual uma d. Francisca da Silva, possivelmente pessoas da família de Gonçalves da Guia, declara que ficou ‘sam de uha moléstia de uha malina’ pelo patrocínio da Senhora Santana.<sup>199</sup>

Esses anos em que a capela do Rosário foi reformada foram os últimos, nesse período, em que esses ritos puderam ser realizados em seu interior. Durante toda a década de 1930 até meados de 1944 desaparecem as referências ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário das páginas do Livro de Tombo da paróquia de Santana. Durante esse período há somente alusões ao Mês do Rosário, celebrado em outubro, conforme os princípios tridentinos.

No mesmo parágrafo em que o Pe. José Joaquim de Queiroz anuncia a “extinção da Festa do Rosário” em 1930, ele se refere a Antônio Lopes Cançado, agradecendo-o pelo empenho na reforma da capela. O referido padre registra no livro de Tombo da paróquia que após a festa, “a capela de Nossa Senhora do Rosário ficou retocada e todas as contas pagas. Quem mais trabalhou para ela foi o Sr. Antônio Lopes Cançado. Nossa Senhora não ficará indiferente a isto.”<sup>200</sup>

Perguntar-nos-emos: não é estranho que uma pessoa que possui elos tão significativos com a hierarquia eclesiástica seja justamente o presidente da associação que viria a ser fundada em 1935, com o objetivo de realizar a Festa de Nossa Senhora do Rosário em sua forma tradicional, na qual os rituais do Reinado possuíam centralidade e a maioria dos membros dessa associação eram congadeiros, a despeito das proibições da hierarquia eclesiástica?

Esse fato é um indicativo da relevância social que o Reinado possuía no município de Itaúna naquele período. Um espaço de experiência compartilhado, apesar de não destituído de conflitos e significados múltiplos, entre os diferentes grupos sociais que compunham a

<sup>199</sup> DORNAS FILHO, João. *Efemérides Itaunenses*. Edição comemorativa do centenário do Município. Coleção Vila Rica, vol. 3. Belo Horizonte: Edições João Calazans, 1951. p. 124

<sup>200</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1930. p. 23

sociedade itaunense. Não queremos afirmar que as relações entre congadeiros e demais fiéis fossem harmoniosas, mas apenas reconhecer esses espaços de convivência como propiciadores de redes de solidariedades verticais, que propiciaram um *campo de possibilidades* mais alargado – condição para que o *projeto* dos congadeiros pudesse angariar legitimidade junto a outros segmentos da sociedade itaunense, mesmo em um período, no qual a oposição da hierarquia eclesiástica se manifestava no âmbito paroquial.

Os arranjos rituais do Reinado eram constantemente negociados no seio da associação. Apesar da diretoria ser composta majoritariamente por sócios não congadeiros, percebemos que sua função era basicamente administrativa. Suspeitamos que a quase totalidade dos congadeiros fosse analfabeta na época da fundação da associação, elemento que poderia dificultar ou inviabilizar a ocupação de certos cargos.<sup>201</sup> Notamos, todavia, que o cargo de Diretor Geral de Festas era ocupado por um congadeiro, indício de que os congadeiros eram os protagonistas na organização ritual da festa e mantinham a eficácia de seus ritos, mesmo diante da presença maciça de membros não congadeiros na composição da diretoria da Sociedade Nossa Senhora do Rosário. A institucionalização de suas práticas dentro das diretrizes jurídico-políticas do Estado era facilitada pela presença de membros que ocupavam posições sociais mais elevadas. No entanto, a eficácia ritual deveria ser mantida pelos próprios congadeiros.

A diretoria, conforme consta no estatuto da Sociedade Nossa Senhora do Rosário, era constituída por cinco membros, sendo: “um presidente, um tesoureiro, um secretário, um diretor geral das festividades e um auxiliar deste”.<sup>202</sup> Os três primeiros executavam atividades administrativas que requerem um grau mínimo de instrução escolar. Já os dois últimos são os responsáveis pelo bom andamento das festividades e, portanto, devem ser conhecedores do ritual. Os capitães das guardas, responsáveis pela organização ritual dos grupos de congado, são também requisitados para ajudar na organização dos festejos. Consta no estatuto da associação que “a diretoria poderá delegar parte de suas atribuições aos capitães de guarda, tantos quantos forem precisos, para a boa ordem das festas”<sup>203</sup>, o que reafirma a importância

<sup>201</sup> Um indício da pouca instrução escolar dos congadeiros naquele período pode ser encontrado na Ata da 13ª Reunião Extraordinária da Associação Nossa Senhora do Rosário, realizada em 29 de março de 1942, na qual aparece o seguinte registro: “Por não saberem assinar foi pelo Secretário assinado arrego dos seguintes sócios: José Generoso Machado, Raimundo Adão, José Gregório, Antônio Basílio da Fonseca, Cândido Ferreira Pena, Vicente Brandão, Joaquim Procópio, José Cristóvão, Joaquim Liberato, José da Costa, Amador de Souza, Antônio Bispo, Sebastião Lopes de Oliveira, Joaquim Floriano, José Leandro.” p. 31-32

<sup>202</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração/ Estatuto da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. Art. VI. p. 7

<sup>203</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração/ Estatuto da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. Art. VI. Parágrafo único. p. 7

do papel mantido pelos congadeiros no interior da associação, no que tange à organização ritual das festividades. Outro indício da notável influência que o Diretor Geral de Festas exercia no interior da associação apresenta-se no texto do Art. VIII de seu estatuto, no qual consta que “na falta do presidente substitui-lo-á o diretor geral das festas, o tesoureiro ou o secretário, nesta ordem de precedência”.<sup>204</sup> Ou seja, o diretor geral de festas apresenta-se como o substituto legal do presidente da associação.

Enquanto os festejos do Mês do Rosário realizados pela hierarquia eclesiástica foram transferidos para o mês de outubro, o Reinado de Nossa Senhora do Rosário organizado pela associação manteve-se na data em que tradicionalmente era realizado, ou seja, entre os dias 14 e 18 de agosto.<sup>205</sup> Na organização ritual dos festejos em honra a Nossa Senhora do Rosário, os fundamentos rituais do Reinado foram observados: visita de coroados, cortejos acompanhados por pelo menos duas guardas (uma de Moçambique e uma de Congo). Todavia, o que mais nos chamou atenção ao ler o item “horário dos festejos de Nossa Senhora do Rosário”, que continha as deliberações da 2ª Reunião Extraordinária da associação, foi o fato da missa a ser celebrada na capela do Rosário constituir-se como um dos compromissos rituais elencados, mesmo diante da manutenção das medidas proibitivas em relação ao Reinado.

Dia 15 – às 9 horas será celebrada missa pelo Revmo. Vigário Padre José Augusto Ribeiro Bastos, na igreja de Nossa Senhora do Rosário, a qual todos os associados deverão comparecer. É proibido formarem as guardas à hora da missa, no alto do Rosário. Às 10 e meia horas as guardas deverão levar as juízas da Vara de Prata e do Ramallete à casa do Rei, devendo de lá sair, todos incorporados ao meio dia, para a Sede Social, no Alto do Rosário.<sup>206</sup>

Essa deliberação provavelmente foi fruto de negociação entre os membros da associação e o vigário. Pois, como vimos, dois anos antes, em 1933, o vigário anterior, o Pe. Inácio Fidelis Campos registrou no Livro de Tombo da paróquia, que o Reinado teria sido proibido, mas os negros desacataram suas ordens e assim mesmo o teriam feito naquele ano, mas frisou que “a igreja do Rosário permaneceu fechada”. Após a fundação da Sociedade Nossa Senhora do Rosário talvez não fosse proveitoso para nenhuma das partes que a igreja permanecesse fechada. A missa potencializava a festa e, ao mesmo tempo, o padre garantia a vivência sacramental dos congadeiros e dos demais fiéis que continuaram frequentando os festejos no Alto do Rosário e pagando suas promessas acompanhadas pelos toques dos

<sup>204</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração/ Estatuto da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935. Art. VIII. p. 8

<sup>205</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 2ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 11 de agosto de 1935. p. 14

<sup>206</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 2ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 11 de agosto de 1935. p. 14-15

tambores das guardas de congado.

A associação se mantinha financeiramente com as rendas auferidas com a cobrança de mensalidades de seus sócios, com doações dos reis festeiros e, principalmente, com as arrecadações referentes às esmolas e ao pagamento de promessas. No ano de 1935, por exemplo, foram arrecadados mais de cento e dezessete mil réis na festa de Nossa Senhora do Rosário, dos quais cinquenta mil réis foram donativo do rei do ano, quatorze mil réis referentes a esmolas e o maior montante, cinquenta e três mil réis, foi fruto do pagamento de promessas.<sup>207</sup> Esses dados deixam claro que a associação dependia de certo número de participantes nos festejos para se manter financeiramente e garantir a legitimidade tanto da festa de Nossa Senhora do Rosário, quanto da própria associação. Diante desses dados podemos perceber que, extrapolando o seu significado religioso, a missa seria mais um atrativo para que as pessoas participassem dos festejos do Reinado, o que, além disso, dotava de certa legitimidade social o evento como todo.

Os festejos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário continuaram sendo realizados de forma autônoma pela associação durante toda a década de 1930 e início da década seguinte. Entre os anos de 1933, ano em que os congadeiros realizaram o Reinado sem autorização da hierarquia eclesiástica, e 1943 houve um grande revezamento de párocos na paróquia de Santana. Contabilizamos somente nesse período de dez anos a posse de cinco párocos. Fator que pode ter dificultado a construção de uma relação mais amistosa entre congadeiros e clérigos. Nesse ínterim, as referências ao Reinado e das festas de Nossa Senhora do Rosário realizadas no mês de agosto desaparecem dos Livros de Tombo da paróquia. Notamos grande ênfase nos festejos do Mês do Rosário, que passaram a ser realizados em outubro, conforme a prescrição do arcebispado e do papado – ou, pelo menos, era como os párocos que estiveram à frente da paróquia nesse período fizeram questão de frisar.

1939 – Mês do Rosário: conforme prescrição da Santa Igreja fez-se o Mês do Rosário.

1940 – Mês do Rosário e Festa de Nossa Senhora: Fez-se o Mês do Rosário em outubro e a festa de Nossa Senhora, houve também retiro das Filhas de Maria.

1941 – Mês de Outubro: conforme prescreve a determinação do Sr. Arcebispo e já prescrevia o Santo Padre Leão XIII de saudosa memória, realizou-se o Mês do Rosário.

1942 – Festejos diversos: [...] Realizou-se na mesma ocasião a festa de Santo

---

<sup>207</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 2ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 11 de agosto de 1935. p. 17.

Dois anos depois, em 1937, a arrecadação na Festa de Nossa Senhora do Rosário rendeu à Sociedade Nossa Senhora do Rosário, quatrocentos e cinquenta e dois mil réis, ou seja, um valor quatro vezes maior que o arrecadado em 1935. Infelizmente esse dado não estava especificado como no ano de 1935, com os valores específicos e suas consequentes proveniências, mas esse aumento pode estar relacionado com um número maior de participantes nos festejos, já que em geral a maior parte da renda referia-se ao pagamento de promessas.

Antônio e no mês de outubro, o mês de Nossa Senhora do Rosário.<sup>208</sup>

Conforme podemos depreender das passagens acima, as prescrições do arcebispo Dom Cabral relativas à reestruturação da devoção ao Rosário nos moldes tridentinos passaram a ser observadas na vivência pastoral, ou pelo menos, tentativas de promover essas formas de culto foram empreendidas, durante esse período, pelos párocos em Itaúna. Todavia, esse novo empreendimento do clero era realizado de forma paralela ao culto a Nossa Senhora do Rosário, celebrado ao toque dos tambores, coroações de reis e rainhas e pagamento de promessas – tudo conforme os princípios congadeiros – organizado pela Sociedade Nossa Senhora do Rosário. Não seria fácil suplantar práticas religiosas tão enraizadas na sociedade local como eram aquelas relacionadas ao Reinado!

As medidas proibitivas empreendidas pelas autoridades eclesiásticas tiveram grande impacto sobre as localidades com forte tradição congadeira. No entanto, se por um lado, não há como negar as implicações que estas determinações exerceram sobre as comunidades congadeiras, por outro, os embates foram vivenciados de forma diferenciada em cada localidade. Em algumas cidades, como por exemplo, Pará de Minas (também localizada no centro-oeste mineiro), a proibição episcopal relativa ao Reinado exerceu um grande impacto sobre suas guardas de congado, que deixaram de existir por décadas e que atualmente buscam se recompor. Situação essa recorrente em muitas outras cidades do interior de Minas Gerais. Já em outras cidades, como Divinópolis, Dolores do Indaiá, Belo Horizonte e Itaúna, as comunidades congadeiras lançaram mão de estratégias e influências várias para dar continuidade a sua forma peculiar de louvar Nossa Senhora do Rosário. Em Divinópolis<sup>209</sup>, os grupos receberam o apoio da Maçonaria e em Dolores do Indaiá<sup>210</sup>, os congadeiros fizeram aliança com a Igreja Católica Brasileira. Com os congadeiros de Jatobá, Belo Horizonte, não foi diferente. Como aponta Leda Martins, se referindo à comunidade do Jatobá na primeira metade do século XX, “as relações do Congado com o clero eram conturbadas e a Igreja Católica não permitia que os congadeiros celebrassem suas cerimônias no templo. Os festejos eram, assim, realizados nas casas dos reis e capitães e, esporadicamente, ao redor do cruzeiro, no adro das capelas.”<sup>211</sup> Até que em 1949, contando com a contribuição de moradores do lugar, os congadeiros do Jatobá ergueram a Capela do Rosário para nela cumprirem suas

<sup>208</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1939-1942. p. 54-65

<sup>209</sup> LEONEL, Guilherme Guimarães. *Entre a cruz e os tambores: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G.)*. Dissertação de mestrado. PUC Minas, 2009.

<sup>210</sup> SILVA, Rubens Alves. *Negros católicos ou catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

<sup>211</sup> MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997. p.86

obrigações rituais.<sup>212</sup> Os congadeiros de Itaúna, também lançaram mão da estratégia de construir uma capela para a realização dos festejos do Reinado. Além disso, como vimos, as várias guardas de Itaúna resolveram se unir e criaram uma associação e para tal contaram com uma rede de solidariedade vertical estabelecida historicamente com algumas pessoas que gozavam de reconhecimento das autoridades religiosas e civis do município. Várias estratégias e um único desejo: manter os rituais congadeiros em honra a Virgem do Rosário.

Durante mais de uma década os congadeiros de Itaúna continuaram realizando suas obrigações rituais em honra a Nossa Senhora do Rosário autonomamente, sem o aval do clero local, na sede da associação. Mas, os congadeiros encontrariam outra encruzilhada em seu caminho. Na reunião extraordinária de 1 de setembro de 1944, “pelo Sr. Presidente e Sr. Diretor, foi levado ao conhecimento dos associados presentes, uma proposta lhe foi feita pelo Revmo. Vigário da paróquia, sobre o andamento dos festejos de Nossa Senhora do Rosário, a fim de transformar os referidos festejos com as mesmas tradições, mas ligando a Associação a Igreja Católica pela ordem eclesiástica.”<sup>213</sup>

Essa proposta foi feita pelo Pe. José Neto que tomara posse como vigário da paróquia em janeiro de 1943. A essa altura, o Pe. José Neto já havia presenciado a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário, de forma autônoma pelos congadeiros, nos dois anos que se passaram desde a sua posse. Temos pista de que o presidente da associação, Antônio Lopes Cançado, ainda guardava boas relações com o clero. Seu nome aparece novamente estampado no Livro de Tombo da paróquia, na ocasião em que Pe. José Neto registra as celebrações da Semana Santa em Itaúna no ano de 1943, salientando que “com grande dedicação também muito trabalharam, os senhores José Filó e Antônio Lopes Cançado”.<sup>214</sup> Essa proximidade do presidente da associação com o paróco pode ter influenciado a proposição de religião dos festejos à hierarquia católica.

Os congadeiros encontraram-se diante do impasse de tornarem a usufruir do antigo templo ou manterem a autonomia que conseguiram com a criação da associação. Na ata da associação consta que “depois de discutido, deliberou-se para ser confirmada a proposta na segunda discussão.”<sup>215</sup> Como veremos no próximo capítulo, o desdobramento desse evento deixou marcas na organização dos grupos de congado e na organização atual do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Itaúna.

---

<sup>212</sup> Idem. p.87

<sup>213</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 20ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 10 de setembro de 1944. p. 47.

<sup>214</sup> *Livro de Tombo I da Paróquia de Santana*. 1943. p. 69

<sup>215</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 20ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 10 de setembro de 1944. p. 47.

Essa é parte da história dos congadeiros, de um Rosário partido, de seus contos de lágrimas, persistência e força...

## CAPÍTULO 3

### NO ALTO DO ROSÁRIO, CLERO, CONGADEIROS E DEMAIS FIÉIS LOUVAM NOSSA SENHORA

#### **3.1. Em tempos de reaproximação: "transformar os referidos festejos com as mesmas tradições, mas ligando a Associação à Igreja Católica"**

“Pelo Sr. Presidente e Sr. Diretor, foi levado ao conhecimento dos associados presentes, que uma proposta lhe foi feita pelo Revmo. Vigário da paróquia, sobre o andamento dos festejos de Nossa Senhora do Rosário, a fim de transformar os referidos festejos com as mesmas tradições, mas ligando a Associação à Igreja Católica pela ordem eclesiástica.”<sup>216</sup> Essa proposta realizada em 1944 não foi fruto de um novo posicionamento do bispo em relação aos festejos do Reinado no âmbito da diocese de Belo Horizonte. Trata-se ao que parece de uma postura localizada na esfera paroquial em Itaúna, cuja motivação pudesse estar associada à presença de novas denominações religiosas no município e à construção de outro tipo de valorização do Reinado provocado pela posse de um novo pároco. No intuito de elucidar tal motivação, recorreremos primeiramente à análise histórica da dinâmica do campo religioso, de modo a pontuar questões importantes para o entendimento das peculiaridades de sua configuração em consonância com o processo de proibição do Reinado. A compreensão da formação do campo religioso brasileiro e do conjunto de componentes pluralizadores verificados no âmbito local favorecerá a elucidação de uma das motivações da proposta. Todavia, num momento posterior, avançaremos em nossa análise de modo a incluir o posicionamento do pároco como a força motriz de um novo padrão de reconhecimento do Reinado no seio da Igreja no âmbito local.

---

<sup>216</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 20ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 10 de setembro de 1944. p. 47.

### 3.1.1. A proposta do vigário e a pluralização do campo religioso: algumas hipóteses

A noção de campo religioso desenvolvida por Bourdieu mostra-se operacional para os nossos propósitos, uma vez que alia as funções simbólicas e políticas na compreensão das práticas e instituições religiosas. As noções de relações de sentido e relações de forças são entendidas como complementares, pois, segundo Bourdieu, a eficácia simbólica das manifestações religiosas mostra-se, por vezes, indissociável de suas funções políticas. Por isso, postula que a sociologia da religião não deva se restringir a uma “simples dimensão da sociologia do conhecimento”.<sup>217</sup> Dessa forma, Bourdieu nega que os sistemas simbólicos sejam “meros instrumentos de comunicação e conhecimento”, contrapondo a idéia de consenso às múltiplas implicações políticas e sociais das práticas e representações religiosas na história.<sup>218</sup>

A partir de meados do século XIX, principalmente após o advento do regime republicano, o Brasil assistiu a um processo de progressiva pluralização religiosa e perda do monopólio católico. Lutas em torno de legitimidade religiosa, social e jurídica passaram a ser travadas por vários grupos no interior do campo religioso. Processos de inclusão e exclusão marcaram os embates entre as diferentes formas de experienciar o sagrado. Diversas comunidades de crença tiveram que se lançar em busca de legitimidade no interior do campo político para alcançarem legitimidade jurídica, manterem suas práticas e ganharem prestígio junto à sociedade.

A análise desses processos históricos constitutivos do campo religioso brasileiro favorece a compreensão das principais relações de força e de sentido mobilizadas durante o processo de pluralização religiosa e, conseqüentemente, da progressiva perda do monopólio da Igreja Católica, principalmente, após a ruptura Estado-Igreja no período republicano. As constantes disputas pela gestão dos bens de salvação e pela legitimidade no exercício do poder religioso resultaram em diferentes configurações historicamente situadas, fruto das relações entre as diversas instâncias em competição. A estrutura das relações, por vezes conflituosas, entre o campo político e o campo religioso na formação histórica do Brasil mostra-se relevante para o entendimento das configurações constitutivas do campo religioso brasileiro.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: MICELI, Sérgio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978. p. 42

<sup>218</sup> Idem, p. 34

<sup>219</sup> Bourdieu afirma que “a estrutura das relações entre o campo de poder e o campo religioso comandam a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso.” Idem, p. 73

O processo de colonização do Brasil foi marcado pela vigência do Padroado e, portanto, indissociável dos interesses de evangelização do catolicismo, de modo que interesses religiosos e políticos mostravam-se entrelaçados. O catolicismo funcionou como “um cimento social para o empreendimento colonial”, de modo a elaborar “uma ideologia do Brasil sociogeneticamente católico.”<sup>220</sup> Hoonart cita as palavras de Dom João III endereçadas ao governador-geral, Tomé de Souza, em que diz: “o principal motivo que me levou a colonizar o Brasil é converter os povos que lá vivem a nossa santa fé católica.”<sup>221</sup> A colônia foi palco da ação missionária de várias ordens religiosas (jesuítas, franciscanos, carmelitas, beneditinos, capuchinos e oratorianos) e da implantação de algumas paróquias e dioceses nas áreas de colonização.<sup>222</sup> Além dos missionários e do clero secular, os leigos possuíam papel significativo na manutenção do catolicismo no Brasil por meio das confrarias, ordens terceiras e irmandades.

Essa posição do Catolicismo enquanto religião de Estado deixou marcas indeléveis na composição do campo religioso brasileiro e consequências significativas para as crenças e práticas religiosas ameríndias e africanas e na vida de seus adeptos. As religiões indígenas foram acusadas de idolatria; africanos e seus descendentes, de praticar feitiçaria. Esses contatos desiguais não significaram a anulação das crenças e práticas religiosas indígenas e africanas, mas as relações assimétricas entre seus agentes foram fundamentais para direcionar o curso das transformações recíprocas ocorridas nesses sistemas religiosos em contato. Todavia, a intercomunicação entre diferentes sistemas de práticas e crenças religiosas levaram a transformações mútuas e à ressemantização desses universos nas relações apreendidas no mundo do outro.

Até mesmo o catolicismo, apesar de sua consciência de unidade e vantagens políticas na colonização do Brasil, não ficou isento da incorporação de homologias múltiplas entre o universo próprio e o universo do(s) Outro(s). Sanchis nos fala, inclusive, de um catolicismo brasileiro que “ad-vem”, fruto de identidades múltiplas enraizadas em outro espaço e em descontinuidade em relação aos grupos sociais de origem; que decorre de estabelecimento de

---

<sup>220</sup> SANCHIS, Pierre. “As religiões dos brasileiros”. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, vº 1, nº2. 2º semestre de 1997. p. 29

<sup>221</sup> Apud HOORNAERT, Eduardo. “A Igreja Católica no Brasil colonial”. In: BETHELL, Leslie. *América Latina Colonial*. Vol. I. São Paulo: EDUSP, 1984. p. 553

<sup>222</sup> Hoonart afirma que “o processo de evangelização no Brasil colonial, disseminado no curso de três séculos, realizou-se em cinco movimentos, ou ciclos, correspondentes às cinco áreas de colonização: a faixa litorânea (especialmente o Nordeste); seu interior; o Maranhão e o Pará (o Amazonas); Minas Gerais e o Oeste; e São Paulo e o Sul.” HOONART, E. *Op cit.*, 1984. p. 553-4

compatibilidades “que se articulam em co-presença no seio de uma composição sincrética.”<sup>223</sup> Ou seja, a transplantação espacial, mesmo no quadro geral de dominação, fez com que o catolicismo tornasse “eventualmente compatíveis elementos que, em outros quadros e circunstâncias, se revelariam totalmente inacomodáveis.”<sup>224</sup>

A própria noção de universalidade da Igreja Católica, como aponta Gasbarro, deve ser compreendida em relação às práticas sociais decorrentes dos contatos entre civilizações, que geraram sistemas de generalização, “capazes de incluir socialmente e compatibilizar simbolicamente as diferenças.”<sup>225</sup> E que, portanto, “essa universalidade só pode ser analisada como produto sociocultural do processo histórico das relações entre civilizações que, para tornar compatíveis suas diferenças num sistema compartilhado e compartilhável, generalizam regras e produções simbólicas tidas como comuns e indiscutíveis.”<sup>226</sup>

Nessa perspectiva, não se trata de compreender as religiões historicamente apenas a partir de seus dogmas ou sistemas de crenças, mas também a partir da análise de suas práticas rituais e cultos. Gasbarro propõe a categoria ortoprática em anteposição à ortodoxia, que poderia dar conta “da construção histórica do sistema de crenças como lugar de compatibilidades simbólicas das diferenças culturais.”<sup>227</sup> Como sugere Bourdieu, mesmo quando há uma aparente perfeição do monopólio da Igreja, por detrás das “aparências de unidade”, há uma variedade de gestos e uma “diversidade extrema de experiências religiosas.”<sup>228</sup>

As compatibilidades simbólicas das diferenças são produtos de ações condicionadas pelas relações sociais tecidas na história. Trata-se de perceber, como Marshall Sahlins<sup>229</sup>, como as estruturas culturais, além de subsidiarem as ações dos indivíduos, são passíveis de transformações informadas pelas próprias práticas sociais no decorrer do tempo. Em outras palavras, como os “signos em posição” são, por vezes, reordenados pelos “signos em ação”. Desse modo, compreender a dinâmica histórica das práticas rituais e dos cultos significa lançar mão das maneiras como a realidade vivida dos contatos inter-religiosos impõe novas questões à estrutura do dogma e/ou do sistema de crença. Deve-se apreender, portanto, as

---

<sup>223</sup> SANCHIS, Pierre. “As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, nº 28, ano 10, 1995. p. 08

<sup>224</sup> Idem. p. 08

<sup>225</sup> GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 70

<sup>226</sup> Idem. p. 70

<sup>227</sup> Idem. p. 71

<sup>228</sup> BOURDIEU, P. *Op cit*, 1978. p. 67

<sup>229</sup> Cf. SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

mudanças e as permanências de modo dialético, de forma que as estruturas sejam concebidas como que inscritas na história.

Bittencourt Filho postula, inclusive, a existência de um substrato religioso-cultural que teve suas origens nos contatos entre o catolicismo ibérico, as religiões indígenas e africanas no período colonial, e fora acrescido pelo aparecimento do espiritismo europeu e do catolicismo romanizado no século XIX. A essa “complexa interação de idéias e símbolos religiosos que se amalgamaram num discurso multissecular”, o autor denomina “Matriz Religiosa Brasileira”.<sup>230</sup> Correlata a ela, existiria uma “Religiosidade Matricial” caracterizada por práticas religiosas e sistemas de crenças que não se restringem às fronteiras confessionais e filiações religiosas, um domínio em que “é perfeitamente plausível a reapropriação, a reinterpretação e, por que não dizer, a reinvenção de conteúdos pertencentes aos sistemas religiosos institucionalizados.”<sup>231</sup>

Essa tendência às comensurabilidades, que marcou a sociogênese religiosa do Brasil, persiste como uma estrutura-estruturante do campo religioso brasileiro. Apesar das distinções das famílias, filões e identidades institucionais no interior do campo religioso, essas “diferenças são muitas vezes vividas sob a forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidades e pertença dupla, de contaminação mútua.”<sup>232</sup> Sanchis faz referência a um reequilíbrio dialético entre a pós-modernidade e os paradigmas pré-modernos, que se inscreve na história brasileira. Segundo ele, a diversidade religiosa já estava presente na sociogênese do Brasil, marcada por “um pluralismo de tipo peculiar, que o caráter regulador do catolicismo não conseguiu disfarçar.”<sup>233</sup> Uma pluralidade sistemática que não se restringe à existência paralela, mas que fora submetida a processos de mediação, porosidades e contaminação mútuas. Tendência que continua a ser constantemente reafirmada e reinvestida na história do Brasil, dotando-o “de um habitus (história feita estrutura) de porosidade das identidades”.<sup>234</sup> No entanto, esse habitus flexibilizador não significa a anulação de conflitos travados em torno de definições de identidades, de “tomadas de posições inspiradas na modernidade”. Ou seja,

a permanência dessa pré-modernidade, que acompanha a história inteira do Brasil até contribuir para a constituição do campo religioso contemporâneo, foi – e está sendo – confrontada por surtos de modernidade (racionalismo e

<sup>230</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Editora Vozes/ Koinonia, 2003. p. 40-1

<sup>231</sup> Idem, p. 70-1

<sup>232</sup> SANCHIS, P. *Op cit*, 1997. p. 37

<sup>233</sup> Idem, p. 38

<sup>234</sup> Idem, p. 41

exigência de definição conscientemente identitária) também recorrentes ao longo da história nacional.<sup>235</sup>

Esses “surto de modernidade” se fizeram mais presentes na história brasileira após o advento da República, com a perda do status de religião oficial pela Igreja Católica, em decorrência da laicização do Estado e da instituição da liberdade religiosa no país. Desde o Império o catolicismo já convivia com outras confissões religiosas no Brasil. No entanto, nessa época, estas gozavam de um estatuto diferenciado em relação ao catolicismo, como por exemplo, as Igrejas protestantes que se instalaram no Brasil no século XIX. O protestantismo fora combatido por padres ultramontanos em meados dos Oitocentos, inclusive, bíblias protestantes – que eram então chamadas de “bíblias falsificadas” – foram confiscadas e destruídas pelos chefes de polícia a pedido da hierarquia católica.<sup>236</sup> Nessa época, políticos liberais em prol da imigração, que viam o conservantismo da Igreja Católica como entrave ao progresso do Brasil, aliaram-se aos protestantes contra as “inabilidades religiosas”, que giravam em torno de restrições à eleição a cargos públicos, não instituição do casamento civil, interdição de culto público, proibição de lugares de adoração com forma exterior de templos e de sepultamento de não-católicos em cemitérios públicos.<sup>237</sup>

Ainda no século XIX, chegara ao Brasil o Espiritismo kardecista, cujos adeptos foram acusados pela hierarquia católica como “adoradores do demônio”.<sup>238</sup> No século XX, após o advento da República e do estabelecimento da liberdade religiosa no país, os ataques da Igreja Católica persistiram. Em 1927, o arcebispo de Belo Horizonte Dom Cabral, o mesmo que efetuou a proibição do Reinado, alertava os católicos de que “nosso povo, mesmo o das regiões mais remotas e sertanejas acham-se ameaçado na sua fé pela invasão protestante e pelo contágio do espiritismo”<sup>239</sup>. E prosseguiu dizendo que “consideramos como dos maiores perigos para a nossa fé o espiritismo. A credulidade notória de nosso povo permite trucs e práticas perniciosas.”<sup>240</sup>

Em Itaúna, o primeiro registro da presença protestante refere-se à presença dos Batistas no município no início do século XX. Segundo João Dornas Filho, “as origens da Igreja Batista remonta a 1903, quando o Sr. João Antônio Soares, membro da igreja de Belo

<sup>235</sup> Idem, p. 39

<sup>236</sup> Cf. VIEIRA, Davi Gueiros. “A ameaça de uma invasão protestante: 1865-1869”. In: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª Edição. Brasília: Editora UNB, 1980. p. 218-223

<sup>237</sup> Idem, p. 227

<sup>238</sup> Idem, p. 246

<sup>239</sup> DOM CABRAL. *Carta Pastoral do Episcopado da Província eclesiástica de Belo Horizonte promulgando as Determinações da Conferências Episcopais de 1927*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1927.

<sup>240</sup> Idem, p. 09

Horizonte, se transferiu para essa cidade, reunindo em torno de si os primeiros adeptos. (...) Só em 1915 é que, aumentado o número de adeptos, se construiu o templo Batista.”<sup>241</sup> Dornas Filho narra ainda um episódio em que o vigário da freguesia não consentiu que dois fiéis Batistas fossem enterrados no cemitério. Segundo o autor, somente “quando a intransigência do vigário convenceu o povo da impossibilidade desses sepultamentos, o que ia provocando uma reação violenta, pois os cadáveres ficaram insepultos vários dias, foi que as autoridades consentiram se fizesse o sepultamento na própria igreja Batista.”<sup>242</sup>

O regime de liberdade religiosa constituiu-se no Brasil com a proclamação da República sob o arranjo liberal, garantindo autonomia de constituição e funcionamento aos grupos religiosos, os quais passaram a gozar do mesmo estatuto jurídico das entidades sem fins lucrativos. Não obstante, Giumbelli aponta que foram várias as controvérsias que giravam em torno do estabelecimento de limites para a definição do religioso e das estratégias de instituições e práticas em busca de legitimidade no interior do campo religioso.

Podemos notar no mesmo período inaugurado com a República uma série de controvérsias intermitentes que colocam em questão exatamente o estatuto religioso de certos grupos. Na prática, a situação e a conformação de um grupo contestado passam a depender de dispositivos específicos, que se definem pela intervenção mais ou menos articulada de aparatos policiais, jurisprudências legais, coberturas jornalísticas, representações intelectuais.<sup>243</sup>

A negação do estatuto religioso de determinadas práticas rituais foi a tônica das primeiras décadas do século XX. Os jornais funcionaram como difusores de várias imagens negativas empregadas em relação a rituais cuja herança remontava aos sistemas religiosos africanos. Uma matéria intitulada “feiticeiros”, publicada no Jornal O Itaúna, em agosto de 1902, exemplifica de que forma eram mobilizados determinados dispositivos em prol da contestação do estatuto religioso de certas práticas rituais.

Entre as muitas explorações grosseiras, às quais estão sujeitas as pessoas ignorantes, entre os muitos meios ilícitos que se servem indivíduos abjetos, para extorquirem o dinheiro dos imprecavidos contra as mistificações dos exploradores da ingenuidade, figura a nojenta babuzeira, denominada feitiçaria. Asquerosa prática de sortilégios baixos, de envolta com a propinação de venenos violentos, a feitiçaria constitui um perigo sério para o meio em que é usada. Dominando a credulidade ridícula dos espíritos fracos, o feiticeiro apodera-se das vítimas da ignorância supersticiosa, arrancando-lhe todo o dinheiro possível e submetendo-as ao domínio de seus miseráveis artificios. Sujo, imuado, peçonhento como o réptil mais repelente, o feiticeiro é um envenenador sorrateiro, que mina muitas existências, no círculo de sua perniciosa ação. Essas ligeiras ponderações sobre a

<sup>241</sup> DORNAS FILHO, João. *Itaúna*. Contribuições para a História do Município. São Paulo: Editora Guairá, 1936. p. 56

<sup>242</sup> Idem.

<sup>243</sup> GIUMBELLI, E. “Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: Uma Discussão a partir do Caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ABA. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF, 2003. p. 83

feiticeira, que rouba o dinheiro, a saúde, a tranquilidade e até a vida às desgraçadas vítimas da credence, vem a propósito da benéfica vigilância que o digno Sr. Delegado desse município está exercendo sobre os feiticeiros, que dizem haver entre nós. Defensores, como nos é dever, da tranquilidade e moralidade públicas, aplaudimos francamente a medida salutar, em boa hora tomada pela diligente autoridade. Guerra aos feiticeiros!<sup>244</sup>

Eivado de adjetivos com forte carga negativa, esse fragmento deixa entrever os mecanismos ideológicos que eram mobilizados na perseguição a práticas rituais destoantes de um parâmetro de reconhecimento de legitimidade, ou seja, do que pudesse alcançar o estatuto de religioso. Observem que a declaração de “guerra aos feiticeiros” utiliza como dispositivo a articulação entre o aparato policial e as representações sociais veiculadas pela cobertura jornalística. No mês seguinte, será publicada outra matéria no mesmo jornal de igual teor.

Pobres feiticeiros! Não pensaram jamais que as suas bruxarias pudesse dar-lhes com as costadas na cadeia. Nunca lhes passou pela mente que aqui nessa pacata terra aparecesse um dia um delegado enérgico, para pô-los em papos de aranha. Muito livremente iam invocando os seus manipaços e bruxedos, com que operavam milagres de arromba, e a custas de olhos de corujas, morcegos, cabeça de jocotós pretos e do gato rajado, de mistura com tizanas infernais, *curavam* doenças, e as mais das vezes matavam, torciam corações de amantes, desfaziam e faziam amores, assim como inutilizavam aqueles que os ofendiam. E com isso arranjavam a vida e ganhavam mais do que aqueles que se metem a ganhar o pão honrosamente na ardência do sol, ao cabo da enxada, no eito. Mandriões! Bandidos! Há pessoas que infelizmente se deixam levar por eles e crêem tanto nas suas bruxarias, que se submetem vilmente às suas prescrições e abandonam o médico e a farmácia, sujeitando-se aos *raizeiros*, cujas curas terminam por matar ou inutilizar o doente. Sejam pois processados esses exploradores. Proceda o Sr. Delegado com todo rigor e acabe para sempre com esses miseráveis, que fugindo ao trabalho, exploram as credences dos papalvos.<sup>245</sup>

Desta vez podemos perceber que há uma ampliação do número de práticas que passam a ser englobadas em torno do signo da feiticeira. Várias imagens e representações que são mobilizadas na construção do argumento do autor vão sendo divulgadas periodicamente, mobilizando ou transformando em consensos sociais imagens diversas. Todo um imaginário e estereótipos da feiticeira é posto em ação, inclusive com descrições pormenorizadas de seus elementos constitutivos: “olhos de corujas, morcegos, cabeças de jocotós pretos e de gato rajado”. Bruxas, operadores de milagres, raizeiros, curandeiros todos são incluídos sob a mesma nomeação. O status de ciência da medicina legal (“médico e farmácia”) é contraposto ao dos raizeiros e feiticeiros. Como podemos perceber, a situação de grupos contestados estava à mercê da oscilação de conjunturas mais ou menos repressivas. Nesse caso, a presença

<sup>244</sup> Jornal *O Itaúna*. “Feiticeiros”. 30 de agosto de 1902.

<sup>245</sup> Jornal *O Itaúna*. “Os manipaços”. 21 de setembro de 1902.

de um delegado e um conjunto de representações negativas colocaria em xeque a legitimidade das práticas de um determinado grupo.

A configuração do campo religioso depende dessas conjunturas que são resultantes das relações que os vários grupos estabelecem entre si em seu interior, bem como às mobilizações de vários dispositivos articulados ao arranjo jurídico geral. Como aponta Montero, o pluralismo religioso no Brasil não foi resultante de guerras religiosas preexistentes que o Estado republicano procurou regular, pois, ao contrário, “no Brasil o próprio processo de separação Igreja/Estado teve como produto histórico a produção de novas religiões.”<sup>246</sup> O catolicismo funcionou como modelo no julgamento do estatuto das demais práticas tidas como mágicas e supersticiosas. Os critérios de reconhecimento de práticas como religiosas dependiam dos parâmetros mobilizados em um determinado momento histórico. No processo de constituição do Estado brasileiro, autônomo da esfera religiosa, “manifestações variadas de ‘feitiçaria’, ‘curanderismo’ e ‘bataques’ só puderam ser descriminalizadas quando, em nome do direito à liberdade de culto, passaram a se constituir institucionalmente como religiões.”<sup>247</sup>

Com o advento da República, o código penal regido pelas noções de ordem pública e civilidade buscou elementos para distinguir entre charlatanismo e “verdadeira religião” a partir das referências morais do catolicismo. Assim, “ainda que a constituição republicana tenha proibido ao Estado interferir na religião e tenha garantido a liberdade de culto, a repressão às práticas tidas como mágicas (e portanto, vistas como não religiosas) perdurou até meados do século passado.”<sup>248</sup> Uma variedade de práticas foram ordenadas e codificadas em sistemas religiosos, passando a assumir progressivamente a forma de religião para se legitimarem socialmente, ou seja, aquilo que era percebido como magia passara a ser enquadrado naquilo que se convencionara a chamar religião, produzindo novas institucionalidades religiosas.

A regulação da expressão de outras práticas no espaço público continuou a mobilizar o consenso do modelo da Igreja Católica como referência para a definição de rituais que poderiam ser ou não considerados religiosos. As práticas associadas aos negros, chamadas negativamente de “feitiço”, “macumba”, “magia negra” foram hostilizadas e reprimidas durante a Primeira República tanto pelo aparelho do Estado que as acusava de crime contra a

---

<sup>246</sup> MONTERO, Paula. “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. *Etnográfica*, nº 13 (1), maio de 2009. p. 10

<sup>247</sup> MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, nº 74, março de 2006. p.

12

<sup>248</sup> MONTERO, Paula. Op cit, 2006. p. 12

ordem pública, quanto pela Igreja Católica que passara a combater tais práticas até mesmo no interior do catolicismo.

Como nos referimos no capítulo anterior, a pluralidade de práticas que durante o processo de colonização da América Portuguesa foram abrigadas no interior do catolicismo, dando-lhe um caráter peculiar (aquele “catolicismo como estrutura virtualmente sincrética”, ao qual se referiu Sanchis), passou a ser negada em detrimento de uma única forma de ser católico, pelo novo modelo eclesial que se instalou no Brasil em meados do século XIX e se consolidou nas primeiras décadas do século XX – a reforma ultramontana.

O ultramontanismo tentou, portanto, substituir a realidade presente, completamente multifacetada, plural, por outra nova, positiva e absolutamente única. Estabeleceu uma marca de polaridade entre o velho e o novo, o bom e o mau, o presente e o futuro, o existente e a realidade a ser criada. Acreditou na possibilidade de se gerar um homem novo, envolvido na neo-espiritualidade tomista, depurado de antigas crenças, tidas então como *atraso e credices*.<sup>249</sup>

A hierarquia católica chegou a efetuar pedidos aos poderes públicos e judiciários a fim de ser ancorada no combate ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário, mobilizando argumentos em torno dos princípios de moralidade, decoro e manutenção da ordem pública.<sup>250</sup> Pois, como já afirmamos, em Minas Gerais, o Reinado que até então mantinha suas práticas no interior do catolicismo, apesar do jogo permitir e reprimir<sup>251</sup> ao qual fora submetido ao longo dos períodos colonial e imperial da história do Brasil, foi proibido pela hierarquia eclesiástica ao longo da primeira metade do século XX.

Se as festas de rei congo foram consideradas como parte do processo de conversão dos africanos e seus descendentes ao cristianismo, integradas a uma religiosidade colonial na qual as irmandades e as festas de santo possuíam papel de destaque, deixaram de ser vistas com bons olhos pela Igreja quando esta se tornou mais eficiente no processo de implantação de um projeto que buscava maior controle sobre os conteúdos de fé e as formas como ela era vivida pela população de um modo geral.<sup>252</sup>

Igreja católica e diferentes instâncias do poder público atuaram na esfera civil de forma a aliar as concepções de progresso, ordem e civilidade comuns tanto aos ideais de nacionalidade brasileira quanto aos princípios do catolicismo romanizador. Os mecanismos

<sup>249</sup> GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “A cultura clerical e a folia popular”. *Revista Brasileira de História*, v.º.17, n.º. 34, São Paulo, 1997. p. 4

<sup>250</sup> LEONEL, Guilherme Guimarães. *Entre a cruz e os tambores: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G.)*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2009. p. 128-9

<sup>251</sup> Para adentrar a análise das “perspectivas de controle e caminhos de tolerância” das festas religiosas populares no período imperial, conferir: ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

<sup>252</sup> SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 321

reguladores do Estado republicano contribuíram para que diversas práticas passassem a assumir arranjos religiosos organizando-se em associações civis a fim de se protegerem de sanções legais e de se precaverem de serem registradas em delegacias de polícia. Foi assim que a umbanda e o espiritismo alcançaram estatuto religioso na primeira metade do século XX.<sup>253</sup> No entanto, apesar do estatuto legal alcançado por tais religiões, seus adeptos tiveram que enfrentar controvérsias intermitentes ao longo de todo o século XX. Umbandistas e benzedores de Itaúna/MG continuaram sendo obrigados a ter seus terreiros e locais de culto registrados na delegacia, como nos revela um artigo publicado em 1975.

Para alguém que tenha perdido o seu amor e o deseja de volta. Para os outros que querem arranjar dinheiro, amor ou emprego. Para outros que tem problemas familiares, nada melhor do que procurar um pai ou mãe santa de confiança, um terreiro amigo. É a única fórmula. É o único jeito. Por isso publicamos abaixo, **o endereço dos principais terreiros e centros espíritas locais num levantamento feito pelo detetive Waldir cumprindo ordem do Dr. Delegado.**

Eis os endereços: 1) Maria Zélia - Centro Espírita São Francisco – Rua São Sebastião – Centro. Kardecismo e Umbanda; 2) Alcindo Evangelista Filho Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário – Rua São Vicente – Buracão. Umbanda – Aruanda; 3) Marta - Centro Espírita Luz e Caridade – Rua Esponina Gomide, 245 – Centro. Umbanda e Aruanda; 4) Virgínia Ferreira. Casa Residencial – Rua Manoel Zacarias – bairro das Graças. Umbanda – Aruanda – Esquimbanda. 5) Mario e dona Maria. Casa Residencial – Rua do Cascalho. Umbanda – Aruanda – Esquimbanda; 6) Ernestina e Apolinário Casa Residencial – Rua sem placa – Perto do Filtro. Umbanda; 7) Jesus - Casa Residencial – Rua sem placa perto do filtro. Umbanda; 8) Zelo e Norberta - Casa Residencial – rua 3 de outubro, 23 – Bairro das graças. Umbanda; 9) Maria Barbosa de Jesus (Maura) - Centro Espírita – Rua São Benedito, 25 – perto do Buracão. Umbanda; 10) Maria das Graças Santana. Casa Residencial – rua 10, nº 316 – perto do filtro. Umbanda; 11) Maria da Conceição - Casa Residencial – Rua Rubens Carvalho, s/n. Umbanda. 12) Custódio da Silva - Casa Residencial – Rua sem número, perto do filtro. Umbanda. 13) Elza Maria e Brandão (benzedores). 14) Antônio Ferreira Pinto - Casa Residencial – rua 4, nº 262 – Vila Mozart; 15) Dimas (Dimas Curador) - Casa Residencial – Rua da Prata, 104 – Serrado. Umbanda; 16) Layde Pereira dos Santos (Layde benzedora) - Casa Residencial – rua do Buracão, s/n. Serrado. Umbanda; Eunley de Souza (Eunley benzedora) - Casa Residencial – Rua Antônio Martins, 494 – Serrado. Umbanda. Estão portanto acima, as principais casas de trabalho de Itaúna. Se alguém precisar de uma bênção, etc. é só procurar os endereços acima. O detetive Waldir continua fazendo o levantamento das Casas e terreiros da cidade. Assim que completar o seu levantamento publicaremos os novos endereços. **E aqueles pais ou mães santas cujos endereços não estão acima devem já procurar a polícia para regularizar a sua situação.**<sup>254</sup>

Apesar dos melindres e eufemismos, um dos objetivos do artigo era divulgar o levantamento feito por ordem do delegado e avisar aos responsáveis por algum terreiro que porventura não constasse na listagem de que deveriam “procurar a polícia para regularizar a sua situação”. Um processo de legitimação longo e contínuo.

<sup>253</sup> Cf. MONTERO, Paula. *Op cit*, 2006. p. 53

<sup>254</sup> *Jornal Folha do Oeste*. “Resolva seu caso de amor: procure um terreiro”. 23 de abril de 1975. [grifo nosso]

Aproveitando-se dos mecanismos reguladores do estado republicano no que tange às organizações religiosas, os grupos de Reinado de Itaúna/MG, como expresso no capítulo anterior, diante das proibições episcopais, também lançaram mão da estratégia de fundarem uma associação. Essa associação possuía o estatuto de entidade civil sem fins lucrativos assim como os demais grupos religiosos regulamentados. O fato de estarem organizados em uma associação garantia aos congadeiros, além de legitimidade, o direito de praticarem seus rituais no espaço público.

A Associação Nossa Senhora do Rosário foi criada em 1935, após o momento em que o pároco acatou as ordens episcopais e decretou a supressão do Reinado na Paróquia de Santana. Como vimos no capítulo anterior, no intervalo entre a data de fundação da associação e o ano de 1944, os rituais congadeiros foram realizados em Itaúna sem o aval da hierarquia católica.<sup>255</sup> O espaço ritual - além das ruas da cidade e dos quartéis congadeiros - no alto do Rosário estava circunscrito à sede da associação e seu entorno. 1944 foi o ano em que o pároco de Santana propôs aos congadeiros que os festejos a Nossa Senhora do Rosário fossem transformados, mantendo as tradições congadeiras, “mas ligando a Associação a Igreja Católica pela ordem eclesiástica.”<sup>256</sup> Eis a proposta de uma reaproximação entre congadeiros e hierarquia católica no âmbito paroquial.

A proposta do pároco José Neto foi discutida em reunião em setembro de 1944. A ata da reunião demonstra o impasse e a falta de consenso entre os membros da associação. Tornar a usufruir do antigo templo ou manter a autonomia? Na ata da associação consta que “depois de discutido, deliberou-se para ser confirmada a proposta na segunda discussão.”<sup>257</sup> Porém, a segunda discussão não aconteceu ou pelo menos não aparece no livro de atas. A próxima reunião registrada em ata foi realizada somente em 17 de agosto de 1948, quatro anos depois, cuja pauta foi proceder à eleição da nova diretoria. Os sócios fundadores que não eram participantes das guardas de congado tais como os Srs. Izaurino do Vale e Antônio Lopes Cançado permaneceram como vice-presidente e tesoureiro e os congadeiros continuaram a ocupar os cargos estratégicos para a execução dos festejos. Nessa reunião não se tratou da proposta de reaproximação efetuada pelo pároco em 1944. Aliás, nos anos subsequentes esse assunto não aparece mais nas atas da associação.

<sup>255</sup> Cabe ressaltar que 1944 refere-se à data em que a proposta de reaproximação foi efetuada, mas não necessariamente corresponde à aceitação da proposta pelos congadeiros. Todavia, é certo que os congadeiros realizaram seus rituais de forma autônoma pelo menos entre o período da fundação da associação e o ano de 1944.

<sup>256</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 20ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 10 de setembro de 1944. p. 47

<sup>257</sup> *Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*. “Ata da 20ª Reunião extraordinária da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 10 de setembro de 1944. p. 47



*Reinado de Itaúna – década de 1950  
Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.*

Também não há no Livro de Tombo nenhuma referência ao Reinado, nem mesmo a algum festejo em honra à Virgem do Rosário. Somente em 1951, Pe. José Neto irá registrar a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário na mesma data em que os congadeiros tradicionalmente a celebram, porém sem fazer nenhuma alusão à participação das guardas de congado.

Festa de N. S. do Rosário: como nos anos anteriores realizou-se a Festa do Rosário com maior brilhantismo possível. Durante o tríduo houve procissão de velas e terço cantado, sermão e benção. Dia 15 de agosto, dia da festa, houve procissão do santíssimo para os doentes. Um doente que sofria paralisia sentiu-se bem melhor. À tarde, procissão de Nossa Senhora do Rosário. Todos estes atos foram feitos na igreja do Rosário.<sup>258</sup>

Além de indicar que a festa foi realizada nos anos anteriores, apesar de não terem sido registradas, a simples alusão ao dia 15 de agosto já é significativa. Desde que foi instituída a festa litúrgica em honra ao Rosário como recordação da vitória na Batalha de Lepanto por meio da encíclica *Salvatoris Domini* (1572) e sua inserção no calendário litúrgico pelo Papa Gregório XIII por meio da Bula *Monet Apostolus* (1573), a orientação é que se faça a solene Festa do Rosário no primeiro domingo do mês de outubro. O papa Leão XIII, por exemplo, foi um dos grandes incentivadores da devoção do Rosário. Vários documentos pontifícios, de sua autoria, exortavam o clero ao incentivo à prática do Rosário e incentivavam a prática de consagrar o mês de outubro a essa oração. Suas prescrições para a realização do Mês do Rosário eram as seguintes:

Ordenamos que, do dia primeiro de Outubro ao dia dois do seguinte mês de Novembro, em todas as igrejas paroquiais, e, se os Ordinários o julgarem vantajoso

<sup>258</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1951. p. 15

e conveniente, também nas outras igrejas e nas capelas dedicadas à Mãe de Deus, se recitem devotamente ao menos cinco dezenas do Rosário, com o acréscimo das Ladainhas Lauretanas. Depois, desejamos que, quando o povo se reunir para tais orações, ou se ofereça o santo Sacrifício da Missa, ou se exponha solenemente o SS. Sacramento, e no fim se dê aos presentes a Bênção com a Hóstia sacrossanta.<sup>259</sup>

Desse modo, a mudança da data dos festejos do Rosário para o mês de agosto significava um desvio das orientações papais, ato que denotava certa aproximação do pároco com a tradição congadeira. Pensemos, pois: quais modificações vieram a ocorrer no cenário paroquial nesse período que pôde suscitar uma mudança de postura do pároco de Santana em relação ao Reinado de Nossa Senhora do Rosário? Temos notícias nesse período de um processo de pluralização do campo religioso em Itaúna e alguns indícios de que esse fato provocava temores. O clero local deu mostras de sua preocupação em relação à perda da hegemonia católica que até então vigorava no município.

Como apontamos, a presença protestante em Itaúna iniciou-se com a chegada de pessoas da confissão Batista no município na primeira década do século XX. Os batistas tiveram seu primeiro templo erguido em 1915. Outra Igreja evangélica que se fixou em Itaúna foi a Assembleia de Deus. Os documentos pesquisados atestam a chegada da Igreja Assembleia de Deus à cidade de Itaúna na década de 1940, ou seja, na mesma época em que Pe. José Neto fez a proposta de reaproximação com os grupos de Congado. Encontramos duas referências ao protestantismo no livro de tombo da paróquia de Santana, que expressam a preocupação do pároco com a presença de novos núcleos protestantes no município.

1944 - Protestantismo fracassado em Itaúna. Depois de muito trabalharem para angariar adeptos e como nada conseguiram, resolvera fechar a sua igreja e vendê-la. Eu tive então a felicidade de benzê-la, depois de remodelada para moradia de uma família.<sup>260</sup>

1946 - Desde o ano passado, procuraram os protestantes a induzir os incautos para sua doutrina errônea, no entanto, graças ao Coração de Jesus em vão têm trabalhado. Para fazerem algum movimento procuram trazer adeptos de Belo Horizonte e de Divinópolis, mesmo assim o povo vai afastando mais deles.<sup>261</sup>

Apesar de narrar o fracasso do empreendimento protestante em Itaúna, Pe. José Neto ao registrar sua presença no livro de tombo da paróquia expressa certa preocupação com o assunto. Notem que 1944, data do primeiro registro, trata-se do mesmo ano em que a proposta de reaproximação com os grupos de Congado fora feita. O segundo registro, produzido em

<sup>259</sup> Papa LEÃO XIII. Carta Encíclica *Supremi Apostolatus Officio*, de 01 de setembro de 1883.

<sup>260</sup> *Livro de Tombo da Paróquia de Santana*. 1944. p. 79

<sup>261</sup> *Livro de Tombo da Paróquia de Santana*. 1946. P. 86-7

1946, demonstra que as investidas protestantes eram contínuas, pois se o primeiro registro relatou o fechamento de uma igreja, o segundo expõe outra situação. Além de ressaltar estratégias de aumentar a visibilidade de seus cultos com a presença de adeptos de outras cidades, Pe. José Neto refere-se também aos empreendimentos missionários dos protestantes que, segundo ele, vinham sendo realizados desde o ano anterior.

A Assembleia de Deus em 1949 já possuía um templo em Itaúna, dado que pôde ser verificado em uma coluna de reclamações publicada no *Jornal Folha do Oeste*, na qual constava que os moradores reclamavam “contra o fato de ter se deixado construir o templo ‘Assembléia de Deus’ em meio da rua. Acham que o mesmo devia ser construído, ou numa praça ou obedecendo ao alinhamento das demais casas”.<sup>262</sup> Essa reclamação é bastante significativa, pois o fato das autoridades terem permitido que o templo fosse construído fora do alinhamento das casas corrobora com o fato de que esse grupo religioso estava angariando um grau expressivo de legitimidade no município. O Código de Postura do município de Itaúna de 1902 instituía em seu artigo 36, que era “proibido edificar na sede do município e nas dos distritos, casas fora do alinhamento, exceto: 1) as casas ajardinadas, que terão gradil no alinhamento; 2) os quiosques e edifícios congêneres; 3) as igrejas e edifícios congêneres.”<sup>263</sup> A permissão para a construção do templo da Assembleia de Deus em desalinho em relação às casas está provavelmente relacionada ao reconhecimento de seu estatuto religioso.

Tendo em vista que a Igreja Batista já estava presente em Itaúna desde as primeiras décadas do século XX, o que justificaria a atenção do Pe. José Neto e sua perturbação quanto à presença da Assembleia de Deus em Itaúna? Os batistas são protestantes com forte atividade missionária, ou seja, é bem provável que já efetuassem um trabalho de conquista de novos adeptos desde que chegaram ao município. Assim, a Assembleia de Deus, ao pisar em terras itaunenses, encontrara um terreno preparado pela atividade missionária do protestantismo. No entanto, o que diferia o desempenho dos pentecostais com relação aos batistas era o fato desses se dirigirem preferencialmente às camadas médias e de algum recurso, enquanto aqueles atuaram diretamente junto às camadas empobrecidas da sociedade. Como aponta Rolim, “é dessa camada social que ele [o pentecostalismo] vai retirar pessoas para os cargos de pastores e auxiliares. (...) Foi assim que o pentecostalismo abriu suas portas à gente simples e de muito reduzida instrução”.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> *Folha do Oeste*. “Reclamações”. Nº 29, ano 3. 12 de junho de 1949.

<sup>263</sup> *Código de Posturas do Município de Itaúna*. Lei nº 14, art. 36. 21 de maio de 1902.

<sup>264</sup> ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo?* São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 24-5

Diante dessas afirmações de Rolim, pensemos: a que camada social pertence os congadeiros? Qual era o grau de instrução da grande maioria dos membros da Sociedade Nossa Senhora do Rosário em 1944? E concluiremos que o público ao qual estava sendo dirigidos os esforços missionários da Assembleia de Deus era coincidente com o grupo social ao qual os congadeiros pertenciam.

A devoção a Maria e aos santos é um dos sinais diacríticos da identidade católica. Por algum tempo a hierarquia católica negou aos congadeiros o reconhecimento de seu pleno pertencimento a uma comunidade de fé, negou-lhes o reconhecimento de que eram detentores de um valor social e religioso. As evidências mostram que a ameaça protestante em Itaúna e a conseguinte possibilidade de diminuição da fileira católica, podem ter sido elementos que motivaram a proposta de reaproximação dos congadeiros efetuado pelo pároco em 1944. É sabido que, a despeito da proibição episcopal, os congadeiros permaneciam engrossando as fileiras do catolicismo, uma vez que se auto-reconheciam como católicos e eram reconhecidos como tal por uma parcela significativa da população itaunense que continuava frequentando os festejos do Rosário. Além do mais, a devoção a Nossa Senhora do Rosário, e dos santos em geral, é um elemento de referência que contrasta com a identidade protestante, o que reforça esta nossa hipótese.

No entanto, a presença de outras confissões cristãs em Itaúna não parece ter sido a única motivação que norteou a proposta de reaproximação do pároco com os congadeiros. Outro elemento a ser destacado, e que será explorado mais adiante, está relacionado à própria trajetória do padre José Netto, pois a sua vontade pessoal apresentou-se como um dos fatores decisivos para a proposição da retomada dos festejos do Reinado na igreja do Rosário. O fato de pertencer à hierarquia de uma instituição como a Igreja católica não elimina o nível de escolha dos párocos. A inserção do Pe. Netto como membro da hierarquia católica demandava um esforço desindividualizante, mas não restringia por completo seu campo de ação. “Lidando com um repertório finito, mas com extenso elenco de combinações”<sup>265</sup>, dentro de seu campo de possibilidades, Pe. José Netto optou pela reaproximação com os grupos de Reinado.

Quando cheguei aqui, o Reinado ainda estava suspenso. Havia a festa, mas eles a faziam naquela casa que foi construída acima da igreja do Rosário. Percebi que ela era realizada como em minha terra: não havia bagunça, era tudo muito organizado.

---

<sup>265</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das Sociedades Complexas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 28

Era coisa muito respeitosa, muito piedosa mesmo: aquelas pessoas fazendo promessas ao redor do local, muitas até de joelhos, etc.<sup>266</sup>

Notem que os códigos culturais do Reinado se apresentam, na fala do Pe. Netto, com expressivo poder socializador. A integração entre Reinado e Igreja já estava presente no espectro de experiências do Pe. José Netto e fazia parte de seu campo de possibilidades. A realização conjunta dos festejos do Rosário pela hierarquia católica e congadeiros era uma alternativa que havia sido construída ao longo da história da Igreja no Brasil e guardava o seu potencial interpretativo. A complementaridade entre Reinado e Igreja católica em seus atos de fé aparece na fala do Pe. Netto como uma possibilidade. Inclusive, ao que parece, essa complementariedade fazia parte do seu universo de experiências.

Pe. Netto nasceu em Vila do Coco, atual município de Moeda/MG, em 1910 e lá presenciou a realização dos festejos do Reinado. Essa experiência em sua terra natal parece ter funcionado como um código relevante para a efetuação, por parte do Pe. Netto, da proposta de reaproximação dos congadeiros com a hierarquia católica. Pe. Netto declara que a festa do Reinado em Itaúna “era realizada como em [sua] terra: não havia bagunça, era tudo organizado. Era coisa muito respeitosa, piedosa mesmo”. Assim, pode-se afirmar que certa gramaticalidade da inserção do Reinado na Igreja católica orientou a ação do Pe. José Netto no contexto de sua atuação na paróquia de Santana em Itaúna. O projeto do Pe. José Netto de retomar os festejos do Reinado na igreja do Rosário estava diretamente relacionado com suas opções, ancoradas a avaliações e definições de realidade empreendidas em sua vivência paroquial. As transformações na relação entre congadeiros e hierarquia católica em Itaúna foi fruto do relacionamento mais ou menos contraditório entre os diversos mundos e códigos associados a ambos os grupos em diferentes contextos e experiências. E a atuação do padre Netto em Itaúna mostrou-se relevante para o futuro dessa relação.

### **3.1.2. “Bem feito que o bispo tenha acabado com a brincadeira!”: palavras impressas**

A proposta de reaproximação do pároco não obteve uma resposta unânime. O tema foi motivo de algumas divergências entre os membros da Sociedade Nossa Senhora do Rosário em meados da década de 1940. O assunto não foi decidido em consenso pelos congadeiros. Na reunião em que a proposta foi apresentada, deliberou-se discutir novamente a questão numa outra ocasião. No entanto, como foi apontado acima, nos anos posteriores à proposta o

---

<sup>266</sup> Jornal *Folha da Diocese*. “há um homem enviado por Deus. Seu nome: José Ferreira Netto, há 50 anos entre nós.” Ano II. Edição Especial. Itaúna. 2ª quinzena de janeiro de 1993.

que encontramos sobre o assunto foi um grande silêncio no livro de Atas da Sociedade Nossa Senhora do Rosário. A reunião seguinte a da apresentação da proposta de reaproximação registrada em ata aconteceu somente em 1948, ou seja, quatro anos depois, e não tratou do assunto.



*Reinado em Itaúna – década de 1950  
Acervo Museu Municipal Francisco Manoel Franco, Itaúna/MG.*

Na ata de 1949 encontramos uma listagem das guardas que integravam a Sociedade Nossa Senhora do Rosário naquele ano e seus respectivos capitães. Eram quatro guardas, o mesmo número existente em 1935. Ao cruzar o nome dos capitães listados nessa ata de 1949 com a lista de integrantes dos congadeiros fundadores da Sociedade Nossa Senhora do Rosário, verificamos que aqueles que no momento da fundação eram dançadores/soldados haviam alcançado o posto de capitão regente. Fato esse que nos leva a concluir que as guardas listadas em 1949 eram as mesmas que integravam a associação em 1935. Vejamos a composição da Associação nesses dois momentos:

#### **1935**

1. Guarda do Congo – Capitão Antônio Marianno (Antônio Tomaz era um de seus integrantes)
2. Guarda dos Moçambiqueiros – Capitão João Marques (João Luiz Bento era um de seus integrantes)
3. Guarda dos Campos – Capitão Antônio Mariano (permanecerá capitão em 1949)
4. Guarda do Cambira – Capitão Arlindo Cruz

#### **1949**

1. Guarda de Congo – Capitão Antônio Tomaz do Nascimento (Setor da Ponte)
2. Guarda do Moçambique – Capitão João Luiz Bento
3. Guarda de Congo – Capitão Antônio Mariano (Serrado)
4. Guarda de Congo – Capitão José da Silva (Serrado)

Há alguns indícios que nos levam a pensar que até o ano de 1947 não haveria tido uma reaproximação efetiva entre pároco e congadeiros a ponto de realizarem a Festa de Nossa Senhora do Rosário conjuntamente. Uma crônica escrita em 1947 e publicada em jornal local

faz referência à realização do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em paralelo com a vigência da determinação episcopal. A crônica começa afirmando que “na semana que passou Itaúna comemorou mais um Reinado”<sup>267</sup>, o que confirma a realização dos festejos pelos congadeiros. Menciona ainda que “a muita gente esse bater de caixas surdas, essa azáfama louca, traz recordações maravilhosas da infância, de quando o Reinado era o acontecimento excepcional do ano, na vida de Itaúna. A mim traz recordações também, mas não maravilhosas. Lembrei-me do primeiro Reinado a que assisti.”<sup>268</sup> Nesse trecho, observem que o autor aponta que o Reinado em outros tempos já havia sido “o acontecimento excepcional do ano” em Itaúna e sugere, portanto, que os festejos já não tinham tal centralidade na vida da sociedade itaunense. No entanto, afirma que as pessoas da cidade continuavam tomando parte nos festejos nos finais da década de 1940, dos quais guardavam “recordações maravilhosa da infância”, o que não era o caso do autor, que passa então a relatar as suas memórias do primeiro Reinado que assistiu. Acompanhem, pois, o seu relato e atentemos para o papel que o Reinado possuía na vida social de Itaúna em período anterior à proibição episcopal. Observemos também como essa crônica deixa transparecer a mudança de valoração social do Reinado no decorrer da sucessão de gerações.

Meus irmãos, todos, aguardavam ansiosamente essa festa, porque todos eles ganhavam um terno novo para estrear lá em cima no Rosário. Naquele ano, eu também ia entrar no negócio, também ia ganhar terno novo. Por isto, eu, naquele tempo o caçula, era o mais ansioso, o mais entusiasmado de todos. De tanto ouvir falar na legendária festa, a minha expectativa era indescritível. Não me recordava de nenhum Reinado nos meus cinco anos de existência e, por isso a aproximação de um deles me emocionava ao extremo. Só pensava no aluá no terno novo e na barulhada rítmica das caixas agudas que eu sabia serem manejadas três dias a fio pelos pretos suarentos e lustrosos, fato que meu irmão descrevia como a oitava maravilha do mundo. Ele falava, falava, eu ficava embobado, de olhos arregalados, à escuta da descrição daqueles magníficos festejos. Três dias antes de começar a festa, a costureira entregou o meu terno lá em casa e mamãe o amoitou. Nesta mesma tarde, eu estava a brincar na porta lá de casa, quando os pretos surgiram, a paisana, lá em baixo na rua dando bordoadas nos seus tambores espalhafatosos. Corri esbaforido pela casa à dentro: - Mamãe, mamãe, berrava eu, me veste o terno novo porque o Reinado já começou! - Não meu filho, mamãe explicou. A festa só começa depois de amanhã, os pretos estão apenas treinando. - Eu também preciso ir treinando a andar de terno novo, arrisquei descuidado. Não ganhei terno novo. Ganhei foi um cascudo na cabeça. Enfim chegou o esperado dia. Levantei às 5 horas da manhã e corri a debruçar-me na janela. Primeira decepção. Um dia igualzinho aos outros. Não havia ninguém nas ruas. O dia já começava a dar o ar de sua graça. Despertei o meu irmão que estava tonto de sono. Sacudi-o. Cadê o Reinado? Perguntei. - Vá para o diabo que o carregue. Respondeu voltando-se para o canto. Voltei desiludido para a cama. Às nove horas mais ou menos estava eu na cozinha chateando a cozinheira, quando ouvi um barulho infernal na rua. O congado! Mesmo na porta da minha casa. Enfim! Sai voando, passei a frente de

<sup>267</sup> Jornal Folha do Oeste. “A crônica da semana: O Reinado”. nº 5. 7 de setembro, 1947.

<sup>268</sup> Jornal Folha do Oeste. “A crônica da semana: O Reinado”. nº 5. 7 de setembro, 1947.

todo povo que corria para fora, atropelou uma infinidade de móveis, mas fui o primeiro a chegar à porta da rua. Deus do céu! Dei de cara com uma porção de pretos de fantasias espalhafatosas, cheios de espelinhos na cabeça. Retrocedi na mesma velocidade, fui de encontro a todos que viam saindo, derrubei minha irmã e fui esconder lá traz da casa. E não houve diabo nenhum que me obrigasse a sair dali. Que fossem com o “Reinado” para o inferno. Depois do almoço, papai acompanhado de sua excelentíssima família, desceu para me convencer a acompanhá-los ao Rosário. Mamãe chamou-me “seu filhinho querido”, meu irmão mais velho prontificou a me levar às costas, outro me prometeu um barril de aluá. Debalde. – Dar-lhe-ei quatrocentos réis dos grandes para você ir, disse meu pai. – Eu devolvo quatro réis dos grandes para ficar – disse eu. Papai perdeu a paciência, a família investiu contra mim, vestiram-me o terno novo à força e, na subida do Rosário, papai me agarrado no braço, a mamãe dependurada na minha orelha, os meus berros de protestos se elevavam acima do ensurdecido tam-tam das caixas surdas lá em cima. Posso guardar recordações agradáveis do Reinado? Lógico que não! **Bem feito que o bispo tenha acabado com a brincadeira!** Sinto-me vingado.<sup>269</sup>

A crônica inicia-se com a afirmação de que “na semana que passou Itaúna comemorou mais um Reinado” e termina mencionando, em tom exclamativo, a proibição episcopal: “Bem feito que o bispo tenha acabado com a brincadeira!”. As duas menções ao Reinado, quando apreendidas em conjunto, parecem paradoxais: como o Reinado poderia ter sido “comemorado na semana passada”, sendo que o bispo teria “acabado com a brincadeira”? Parece-me uma alusão ao fato de que os festejos do Reinado em 1947 ainda foram realizados em Itaúna sem a participação do clero. Todavia, como o autor da crônica cruza o enunciado da realização da festa com lembranças da infância não fica claro se a exclamação “bem feito que o bispo tenha acabado com a brincadeira” refere-se aos antigos atos proibitivos ou à sua vigência em 1947. Pois, na verdade, o bispo nunca conseguiu acabar “com a brincadeira” em Itaúna. Por isso, ao que parece, quando o autor refere-se ao ato do bispo de “acabar com a brincadeira” estava aludindo à realização dos festejos do Reinado em Itaúna sem o aval da hierarquia católica.

As fontes escritas não nos dão maiores possibilidades de avançar na análise dos desdobramentos da proposta de reaproximação efetuado pelo pároco no que diz respeito à organização das guardas de Reinado e à realização das festividades em honra a Nossa Senhora do Rosário em Itaúna. Passaremos então, a partir desse momento, a ouvir as vozes dos congadeiros e de párocos, algumas de suas memórias sobre a história do Reinado em Itaúna e de sua relação com a Igreja.

<sup>269</sup> Jornal Folha do Oeste. “A crônica da semana: O Reinado”. nº 5. 7 de setembro, 1947.

### 3.2. Falas de Ingoma

É sabido que as fontes orais não fornecem informações claras e sem ambigüidades acerca dos acontecimentos, mas como foi apontado pelos historiadores Thornton e Miller, os elementos históricos que as perpassam não devem ser desconsiderados.<sup>270</sup> As fontes orais são ferramentas importantes e de muita valia para o estudo de nosso objeto. Todavia, algumas precauções devem ser tomadas na sua utilização. Na análise que se segue procuramos apreender as performances orais como uma forma peculiar de pensamento, uma vez que o sentido da história para os narradores distingue-se do apregoado pelos historiadores, além de possuir a função de ordenamento da comunidade.

As tradições orais não devem ser interpretadas através de padrões da história escrita, como por exemplo, os relacionados à cronologia. Esse é um dos motivos pelos quais esse tipo de fonte não nos permitirá precisar a data em que a festa de Nossa Senhora do Rosário em Itaúna voltou a ser realizada de forma conjunta por congadeiros e clero. No entanto, a memória dos congadeiros nos ajudará a elucidar como foi realizada a reaproximação entre o pároco e os congadeiros e como a memória da proibição sustenta-se, por vezes, como elemento fundante da identidade do grupo.

Os episódios narrativos são resultantes do entrelaçamento entre os repertórios de informações recebidas e as práticas criativas dos performers. Todavia, essa qualidade criativa não anula os elementos históricos que persistem e são rememorados nessas performances orais e que muitas vezes constituem as bases para o pensamento mnemônico, os chamados clichês mnemônicos.<sup>271</sup>

Quando indagamos aos congadeiros sobre o porquê de algumas guardas dançarem na “igreja de baixo” e outras na “igreja de cima” – como é chamada a sede da antiga Sociedade Nossa Senhora do Rosário – percebemos que apesar de existir alguns pontos variantes em suas narrativas, há marcos relativamente imutáveis e recorrentes no que tange à constituição desses grupos. Esses marcos são parte constitutiva da memória coletiva dos congadeiros de Itaúna. Esse processo de rememoração está diretamente ligado tanto à evocação de uma experiência anterior vivenciada pelo sujeito, quanto à evocação de testemunhos dos outrem próximos que compõem essa comunidade afetiva. Como veremos, a memória dos congadeiros

---

<sup>270</sup> THORNTON, John. Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910. & MILLER, Joseph. A tradição Oral e História: uma agenda para Angola. In: *Actas do II Seminário Internacional Sobre a História de Angola. Construindo o passado Angolano: as fontes e a sua interpretação*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

<sup>271</sup> Idem, p. 391

de Itaúna está ancorada nessa interlocução de testemunhos<sup>272</sup>.

### 3.2.1. Memórias da proibição

Maria Conceição de Jesus, chamada carinhosamente pelos congadeiros como dona Sãozinha, ocupa o cargo de Rainha Maior, tem 85 anos, foi coroada aos 19 anos como rainha de São Benedito e desde então integra o trono coroado do Reinado de Itaúna. Há 66 anos no Reinado, dona Sãozinha vivenciou grande parte dos eventos arrolados nessa pesquisa. Suas lembranças portam o vivenciado, o já visto, mas também se remetem ao que ela “escutou muito falar”. É nesse entrecruzar entre o reconhecimento e a reconstrução que se situa a sua memória sobre a proibição do Reinado em Itaúna. Quando indagada sobre o que motivou algumas guardas a dançarem em volta da igreja de cima (sede da associação) e outras a dançarem em volta da igreja de baixo, dona Sãozinha responde-nos:

Isso é um caso, que eu vou te contar porque eu conheci. Quando a minha mãe era rainha, nos dois primeiros anos que ela fez a festa, um padre ou um bispo mandou fechar a igreja, porque não queria Congado. Foi assim que eu entendi, mas não sei se era assim não. Então, o bispo mandou fechar as igrejas do Rosário de todo lugar. Foi quando a minha mãe (eu era menina, mas escutava muito contar) foi fazer o Reinado, mesmo com a igreja fechada... Então, eu lembro que no primeiro ano que a minha mãe foi Rainha Conga, nós fizemos [o Reinado] na porta da igreja. Tinha um buraco assim [na porta] e ficava todos olhando a santa assim lá dentro. O povo dançando e a igreja fechada. Era um povo mais velho, antigamente o povo tinha amor e paixão. Aí no segundo ano, estava fazendo dois anos que a minha mãe era rainha, eles fizeram do lado de cima. Não tinha aquela Sede [da Sociedade Nossa Senhora do Rosário] que hoje tem, que nós fizemos na parte de cima, atrás da igreja.<sup>273</sup>



*Dona Sãozinha – Rainha-maior do Reinado de Itaúna*

*Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010*

<sup>272</sup> Sobre a noção de memória como interlocução de testemunhos, conferir: HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

<sup>273</sup> Maria Conceição de Jesus (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.

Essa interação entre o vivido e o transmitido também é ressaltada na narrativa de José Alberto Moura, 61 anos, capitão de uma guarda de Moçambique desde os 7 anos de idade, filho do Sr. Joaquim Procópio, o qual como veremos foi um dos protagonistas na reaproximação de um grupo de congadeiros com a hierarquia católica.

Segundo as informações que eu tenho e que eu me lembro também é assim: antigamente as guardas dançavam na igreja do Rosário, na igreja normal, aí teve uma época que o bispo proibiu, na época do padre João, há muitos anos atrás, lá pelos anos 1950, por aí, deve ter sido por aí. Ele proibiu de fazer a festa ali, do pessoal dançar. Então, fecharam a igreja. Aí eles criaram a sede, em cima, do lado da igreja, para não parar o Reinado, aí eles fizeram aquelas guardas lá de cima. Na época era só o João Tomaz, João Crioulinho e outros que eu não me lembro de nome. Eles formaram os ternos e dançavam lá.<sup>274</sup>

A fundação da Sociedade Nossa Senhora do Rosário aparece nas narrativas dos congadeiros como um fato diretamente relacionado à proibição do Reinado pela hierarquia católica. Quando perguntado sobre quando a associação foi fundada, Sr. Vandeir Camargos, capitão de uma guarda de Congo e atual presidente da Sociedade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário, responde:

Ele [Dom Cabral] chegou aqui em Minas Gerais como bispo e mandou fechar todos os Reinos Eclesiásticos. Então, o João Justino, um ferroviário que até hoje eu não sei o nome dele [aqui ele se refere ao Antônio Lopes Caçado], o Sr. Angêlo (esse eu sei que chegou a brincar nessa guarda aqui), dona Conceição Basílio, que hoje é a rainha central de Itaúna e daí por adiante. Eles esperaram 3 anos. Eles puseram Nossa Senhora do Rosário naquela janelinha que tem lá na igreja. Então, eles brincavam o Reinado com a igreja fechada. Aí o João Justino não aceitou e juntou com esse ferroviário e com o Sr. Angêlo, que era ferroviário também (um homem de muita estimação), o Sr. Zé Ferreira, o Tomaz, Belmirão, o Zé Preto, esse povo todo. A dona Conceição Basílio [dona Sãozinha] buscava água na carroça de cabrito para fazer a Sede [da Sociedade Nossa Senhora do Rosário], está entendendo?<sup>275</sup>

Alguns elementos recorrentes aparecem nessas três narrativas: a proibição do Reinado pela hierarquia católica, a reação dos congadeiros, que realizaram a Festa de Nossa Senhora do Rosário mesmo com a igreja fechada e que, posteriormente, levaram a cabo a construção da Sede da associação criada com o intuito de dar continuidade aos festejos. Esse tropo marca a reconstituição da memória da proibição. A fala do Sr. Vandeir remete-se ainda ao fato dos congadeiros terem angariado apoio para a fundação da associação entre outros membros da sociedade itaunense. O ato de dona Sãozinha de buscar “água na carroça de cabrito para fazer

<sup>274</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>275</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

a sede” apresenta-se na narrativa do Sr. Vandeir como uma metonímia dos esforços empreendidos pelos congadeiros para dar continuidade ao Reinado em Itaúna.

Dona Sãozinha conta-nos que a Sede da associação foi construída com grandes esforços dos congadeiros (ela mesma chegou a carregar água em carroça de cabrito). Na época, os congadeiros conseguiram auxílio junto a itaunenses de alto poder aquisitivo e também contaram com o apoio da prefeitura.

A prefeitura deu esse lote, que tem aquela sede. A prefeitura deu o lote e esse meu compadre, que eu falei com você que faleceu, o João Crioulinho (era apelido, o nome dele era José Luiz) pediu o povo de Machado, o Sr. Jubito, o Sr. Mozart Machado, Dr. Ovídio, Dr. Lincon para ajudar a fazer o salão. E tinha um Zé Maria que cortava madeira. E esse compadre João que eu falei com você que já morreu era ferrador de madeira. Ele pediu o Zé Maria a madeira para fazer aquela sede que hoje nós faz Reinado nela.<sup>276</sup>

Os diferentes posicionamentos dos congadeiros em relação à proposta de reaproximação efetuada em 1944 pelo padre José Neto provocaram novos rearranjos no Reinado de Itaúna. Como foi apontado, desde 1935 época da fundação da Sociedade Nossa Senhora do Rosário até a data da proposta de reaproximação existiam quatro guardas em Itaúna: dois congos e dois moçambiques. No entanto, após a proposta do pároco, novos grupos foram formados por dissidências internas.

### **3.2.2. As respostas dos congadeiros à proposta do vigário**

Após os capitães das guardas que integravam a associação negarem-se a aceitar a referida proposta, membros das antigas guardas se desligam da associação e criaram novas guardas unidas novamente à hierarquia católica, provocando uma nova conformação da festa, que passou a ser realizada, desde esse período até os dias atuais, na Sede-capela por alguns grupos, na igreja do Rosário, por outros.

---

<sup>276</sup> Maria Conceição de Jesus (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.



A sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário (à esquerda) e a igreja de Nossa Senhora do Rosário (à direita) em dias de Reinado. Fotografias: Sueli Oliveira – 2007

Esse episódio é recorrente nas narrativas dos congadeiros, mesmo daqueles que não o vivenciaram diretamente. São lembranças transmitidas de uma geração a outra oralmente que permanecem vivas entre os congadeiros, o que em parte justifica a persistência dos conflitos entre as hoje chamadas “guardas de baixo” e “guardas de cima. A experiência dos antigos congadeiros que vivenciaram a proibição e daqueles que participaram do estabelecimento dessa nova conformação do Reinado, bem como a nova postura do clero, parece fazer parte da própria experiência das novas gerações. As experiências dos antigos quando narradas são incorporadas na experiência do grupo como um todo. Como diz Benjamin, “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada por outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes”<sup>277</sup>.

Essa história o Sr. Joaquim me contava, o Zé Alberto sabe, eles que contaram para a gente... quando eles subiram, quando não aceitou fazer o Reinado na parte de baixo mais, uns comentam que o padre proibiu, outros comentam outras coisas. Eu acredito que seja o padre que fechou mesmo a igreja, mas a gente já ouviu falar que havia interesse de dinheiro também na época, entendeu? Aí quando eles subiram, no caso, o Sr. Joaquim dançava com o Antônio Tomaz... Aí quando eles resolveram abrir a igreja outra vez, o Sr. Joaquim veio, desceu com a guarda e já existia o Vicente Brandão, que dançava lá em cima também. Me parece que o Vicente Brandão dançava com o pai do Zé Luiz, o João Criolinho, dançava com ele. Ele [Vicente Brandão] formou um Moçambique e meu pai [Joaquim Procópio] formou o Congo, entendeu? O Congo trouxe gente que dançavam com o Sr. João Justino e com o Antônio Tomás para formar o Congo de baixo e o Vicente Brandão trouxe o pessoal que dançava no Moçambique de cima e formaram [as novas guardas] e começaram a dançar lá em baixo. [E explica], os que vieram cá para baixo, que eu sei, foi o Sr. Joaquim, que trouxe um bocado do pessoal que dançava com o Antônio Tomaz. E o Vicente Brandão que trouxe um bocado que dançava com o João Criolinho. Aí formaram o Moçambique e o Congo.<sup>278</sup>

<sup>277</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasileira, 1994. p. 201

<sup>278</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

A experiência do tempo nas narrativas congadeiras tem sido o de aprendizado da vida dos antigos, uma recordação de seus feitos, uma rememoração de suas existências. Por isso as tensões entre “igreja de baixo” e “igreja de cima” tem se mostrado em sua existência temporal dentro do princípio da persistência de uma história vivida pelos antigos congadeiros que se integra ao presente, à contemporaneidade. Dos atuais integrantes do Reinado de Itaúna, os mais antigos deles, os que tem uma vasta experiência congadeira, alguns deles chegaram a conviver com aqueles que vivenciaram todo o processo de proibição, construção da sede, reaproximação do clero e nova conformação do Reinado e outros congadeiros, ainda que na época muitos jovens, passaram por algumas destas etapas. Dona Sãozinha, como vimos, participou diretamente na construção da sede, sua mãe foi rainha durante o tempo em que os congadeiros realizaram a festa no lado externo da igreja nos primeiros anos após a proibição do Reinado, ela conviveu com todos os capitães que vivenciaram todas as etapas do processo e participou de grande parte delas. Ela nos conta o que gerou o desentendimento entre os membros da guarda de cima e a criação das novas guardas ligadas à hierarquia católica.

Nisso o padre José já era daqui. Você conheceu o padre José Neto? Você não lembra dele não? Ele tomava conta da matriz aqui. Então, padre José falou que ia fazer uma festa na igreja de baixo, um Jubileu, mas na época não foi Jubileu (...). E acabou fazendo Reinado. (...) Então, desentendeu o povo da igreja de baixo com o povo da igreja de cima.<sup>279</sup>

O Sr. Vandeir foi membro de uma das quatro guardas que compunham a Sociedade Nossa Senhora do Rosário, a guarda do Sr. Tomaz, por isso conviveu com os congadeiros que vivenciaram todas as tensões advindas do processo de proibição do Reinado em Itaúna. Ele participou, mesmo que “muito garoto” da fase de reaproximação de alguns congadeiros com o pároco e nos contou parte dessa experiência.

Foi quando o padre José entrou aqui, entrou em Itaúna, então ele resolveu... conversou com... se não me engane, era outro bispo, que eu não sei, ninguém me contou essa história, então eu não sei. Eu não sou de gravar nada, eu não sou de escrever nada. Então, ele [Pe. José Neto] conseguiu abrir a igreja e aí desceu uns para cá. Eu já estava lá, mas acontece que eu era muito garoto, era muito novo. Então, eles chamaram o Sr. Joaquim Procópio, o Vicente Brandão. Foi o Joaquim Procópio e o Vicente Brandão que desceu cá para baixo. Foi um Congo Ariá e um Moçambique Ariá, que desceu. Aí o Sr. Vicente montou o Moçambique e o Sr. Joaquim Procópio montou a guarda de congueiro. Então, o que aconteceu foi isso. Tinha o Zé Conquista, que era o zelador da igreja. O Zé Conquista também ajudou a descer essas guardas para baixo.<sup>280</sup>

<sup>279</sup> Sra. Maria Conceição de Jesus (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.

<sup>280</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

Zé Alberto, 61 anos, capitão de uma guarda de Moçambique desde os sete anos de idade, quando era “ainda menino” é filho do falecido Sr. Joaquim Procópio, ou seja, de um dos chefes de duas das novas guardas criadas na “igreja de baixo”, a partir da adesão à proposta do Pe. José Neto. Sr. Joaquim Procópio criou uma guarda de Congo com dissidentes da antiga guarda do capitão Tomaz e passou a realizar a festa de forma conjunta com a hierarquia católica. Essa vivência do pai é o ponto de partida da narrativa do capitão Zé Alberto, cujo desfecho é a tensão que se criou entre as guardas que “desceram” e as que “permaneceram na sede” e “nunca mais quiseram descer” e “não desce[m] mesmo”, do qual ele próprio é testemunha.

Depois de alguns anos, a igreja foi aberta novamente para as guardas dançar. Inclusive meu pai dançava lá em cima também, quando a igreja aqui em baixo estava fechada. O padre abriu a igreja novamente, por determinação do bispo naturalmente, para fazer o Reinado normalmente. Então, o que ocorreu? O padre chamou algumas guardas e eles não quiseram descer. Aí desceu na época, meu pai (deixa eu ver se eu me lembro...), o Vicente Brandão e tinha mais uma ou três guardas. Não tinha muita guarda em baixo. Vinha guarda de fora para ajudar a festa aqui. Mas, em baixo mesmo, só tinha a guarda do papai [Joaquim Procópio], do Vicente Brandão e tinha uma outra guarda aqui, que eu não me lembro o nome. Só essas guardas desceram, as outras permaneceram [na sede] e nunca mais eles quiseram descer mesmo, não desce mesmo.<sup>281</sup>

Essas narrativas elencadas acima exemplificam um fenômeno transgeracional da memória. Nelas podemos perceber uma memória compartilhada, em que a memória viva dos indivíduos se cruza, sem se confundir, com memória pública da sociedade congadeira e de sua relação com a hierarquia católica, e ainda mais, uma memória pessoal marcada por sua relação com os “próximos”, com os quais os congadeiros vieram a estar ou a sentir em relação de proximidade.<sup>282</sup> As narrativas que apresentamos são daqueles que viveram, dos que viveram com, dos que revivem no ato de narrar o que outrora os seus próximos viveram e narraram. É sobre esses pilares que se ergue a memória congadeira (e de congadeiros) da proibição do Reinado em Itaúna.

Desse modo, podemos afirmar, na esteira de Alfred Schutz, que há um encadeamento formado conjuntamente pelos “reinos dos contemporâneos, dos predecessores e dos sucessores”<sup>283</sup>. O reino dos contemporâneos como eixo desse encadeamento conjunto, “exprime a simultaneidade ou a quase simultaneidade da consciência de si do outro com a

<sup>281</sup> RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007. p. 140

<sup>282</sup> Aqui recorremos à obra de Paul Ricoeur, na qual ele desenvolve o postulado da “tríplice atribuição da memória, a si, aos próximos, aos outros”. RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007. p. 142

<sup>283</sup> SCHUTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Evanston: North Western University Press, 1967, *apud* RICOEUR, Paul. *Op cit.*, p. 140.

minha; em seu aspecto vivenciado, ele é marcado pelo fenômeno do ‘envelhecer junto’ que põe em sinergia duas durações em desdobramento. Um fluxo temporal acompanha outro, enquanto eles duram juntos.”<sup>284</sup>

Será no fenômeno da contemporaneidade que a memória e a expectativa poderão ser decifradas como traços do viver juntos. É o que podemos depreender da fala do Sr. Dilermando, coroado há 26 anos como Rei Congo, que narra os acontecimentos no Reinado de Itaúna no deslizar dos mundos dos predecessores e sucessores sob o signo do expectável.

Se nós formos analisar quantas guardas que tem hoje em Itaúna, cada um é dono de uma [guarda], mas todos comemoram [o Reinado] no mesmo dia. Então dá para a população perceber que não existe divisão, porque todos estão lutando por um só objetivo, que é louvar Nossa Senhora do Rosário. A partir do momento em que a gente comemora num dia só, presta homenagem num dia só, nós ainda queria manter a divisão? Não! É um objetivo só, uma só união, é o rosário de Maria. Um só objetivo: buscar oração. Porque senão cada uma guarda fazia Reinado num dia. Seria 15 Reinados, as 15 guardas não comemoraria só no dia 15. Seria uma no dia 1º, outra no dia 2, dia 3, dia 4, dia 5... mas, é o contrário, nós comemora em um dia só, num mesmo dia, então não há separação de comemoração, nem divisão de coração. Imagine se o rei congo fosse dividir o Reinado e o coração dele entre as entidades! Nossa Senhora não dividiu nada, dividiu o pão, mas não dividiu as pessoas, as entidades. (...) Nós, seres humanos, temos nossos erros e nossos acertos. Então, quando fala em separação, onde eu já falei que até a própria Igreja nossa, querendo ou não teve preconceito na época, porque como não deixavam os negros entrarem na igreja para fazer a comemoração do Reinado, os negros achou por bem construir uma sede. Essa é a história de Itaúna. Hoje nós podemos agradecer a Deus, porque não existe a divisão. Muitas das vezes a gente bate na mesma tecla, que nós seres humanos somos falhos, porque ainda quer persistir que ainda tenha divisão, separação, que as guardas da igreja de cima não vai na igreja de baixo e as da igreja de baixo não vai na igreja de cima. (...) Se teve a separação antigamente, nós não queremos a separação hoje. Porque, na verdade, nossos antepassados já passaram por isso e nós hoje não precisamos passar por essas divisões de igreja. Porque a partir do momento que nós congadeiros falar que tem divisão, nós estaremos caçando com a nossa própria mão a divisão.<sup>285</sup>

A narrativa de Dilermando não esconde as preocupações advindas do presente, da polarização dos grupos, estendendo-se ora na direção do passado, ora na direção do futuro, do expectável. Quando afirma “nossos antepassados já passaram por isso e nós hoje não precisamos passar por essas divisões de igreja”, ele expressa o desejo da união. Não obstante, o aspecto do viver junto não deixa que os fluxos temporais sejam cindidos na contemporaneidade – caracterizada pela sinergia entre as durações, pelo “envelhecer junto”. O narrado e o experienciado pelos próximos parecem ter sido assimilados à substância mais íntima dos congadeiros de Itaúna.

Na fala do Sr. Salomé, 83 anos, capitão-general de uma guarda de Congo, percebemos um

<sup>284</sup> Idem. p. 140

<sup>285</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

maior deslizamento na direção do passado. Mas, quando reconhece a existência de dois Reinados em Itaúna, logo ressalta a forma de atuação: “juntos” e aí surge o expectável.

Aqui atua dois Reinados juntos, um do lado de cima, outro do lado de baixo. O [Reinado] de cima funcionava tudo em um só, na igreja antiga da cidade. Mas, teve uma época que o padre não aceitava, não queria aceitar o Reinado e fechou a igreja. Aí eles fizeram uma outra sede ao lado da igreja, do lado de cima, que é onde funciona os dois Reinados aqui em Itaúna: funciona na sede de cima e na igreja legítima, que é a igreja do Rosário, de baixo.<sup>286</sup>

Se cruzarmos a fala do Sr. Salomé com a do Sr. Dilermando veremos que afirmações aparentemente opostas comportam os mesmos traços de uma experiência de mundo compartilhada por uma comunidade que se mantém no tempo e no espaço. Uma experiência compartilhada que tenta acomodar um “nós” ao “eles outros”.

A gente não tem essa separação de igreja de baixo e igreja de cima. O trono coroado não é dividido, não é uma coisa paralela. Como um todo, dentro da irmandade, não significa que tem a separação de igreja de baixo e igreja de cima. A igreja de baixo e a igreja de cima foi uma separação de burocracia dos políticos, na briga política dentro da própria Igreja. Antigamente a própria Igreja proibia os congadeiros de estar participando do Reinado como um todo na igreja. Depois veio a liberação. Liberação entre aspas, não é? Porque só tem a data de proibição, mas não tem a data de liberação para a realização do Reinado na própria Igreja Católica.<sup>287</sup>

O conteúdo expresso no desfecho da fala do Sr. Dilermando colocou-se como uma incógnita no decurso de nossa análise. Como foi apontado anteriormente, o único vestígio que temos da “liberação” do Reinado em Itaúna por parte do clero é um registro na ata da Sociedade Nossa Senhora do Rosário de uma proposta de reaproximação que teria sido efetuada pelo pároco José Neto em 1944. Todavia tal proposta não foi prontamente aceita pelos congadeiros, o que sugere que a realização conjunta dos festejos em honra a Senhora do Rosário teria se efetivado em data posterior. Não há nenhum registro que aluda a esse fato no livro de tombo da paróquia, nem mesmo ao ato propositivo do pároco. Não obstante, como expresso nas várias falas apresentadas acima, a reaproximação do pároco com uma parcela dos congadeiros de fato aconteceu. Dessas constatações irrompem alguns questionamentos: o que motivou a proposta de reaproximação do pároco? A reaproximação entre clero e congadeiros é um evento se deu somente no âmbito da paróquia ou de toda a diocese de Belo Horizonte? Por que essa retomada das relações do clero com os congadeiros não foi registrado no livro de tombo da paróquia?

<sup>286</sup> Sr. Vicente Salomé. Entrevista realizada em 12 de agosto de 2010.

<sup>287</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

### 3.3. “Liberação entre aspas, não é?”

Como vimos, a reaproximação entre pároco e alguns congadeiros é um elemento recorrente nas narrativas dos congadeiros. No entanto, como é próprio desse saber mnemônico, não obtivemos muitas explicações sobre os fatores que motivaram os sujeitos envolvidos nessa ação. Os congadeiros narraram a constatação de um acontecimento, que mesmo que não fosse diretamente controlável pela própria experiência, constituiu a memória da comunidade, um saber contido na tradição congadeira de Itaúna. Tivemos, nas falas dos congadeiros, apenas duas alusões ao modo pelo qual a proposta do padre José Neto teria sido feita.

Foi quando o padre José entrou aqui, entrou em Itaúna, então ele resolveu... conversou com... se não me engane, era outro bispo, que eu não sei, ninguém me contou essa história, então eu não sei. Eu não sou de gravar nada, eu não sou de escrever nada. Então, ele [Pe. José Neto] conseguiu abrir a igreja e aí desceu uns para cá.<sup>288</sup>

O padre abriu a igreja novamente, por determinação do bispo, naturalmente, para fazer o Reinado normalmente.<sup>289</sup>

Fica claro nas falas acima como o fato de memória, para os congadeiros, é mais importante que a explicação de suas causas, pois como postula Benjamin “metade da arte de narrar está em evitar explicações”<sup>290</sup>. Na primeira fala, Sr. Vandeir aventa como possibilidade que o padre José Neto tivesse conversado com o bispo, um “outro bispo”. Na segunda fala verificamos que o Sr. José Alberto afirma que, “naturalmente”, o padre José Neto teria aberto a “igreja novamente por determinação do bispo”. Ou seja, é a partir de um fato de memória importante para a comunidade congadeira que os narradores buscam derivar “naturalmente” suas possíveis explicações. Aí temos: se a proibição em âmbito paroquial foi uma consequência de uma ordem episcopal é “natural” que a hierarquia entre pároco e bispo fosse respeitada quando da efetivação da proposta de reaproximação. Todavia, se a ordem proibitiva partiu de Dom Cabral, era “natural” que a reaproximação tivesse sido autorizada por “outro bispo”. E se o pároco proibiu o Reinado em Itaúna por determinação do bispo, era “natural” que a autorização fosse também consequência de uma ordem episcopal.

Encontramos um relato do próprio padre José Netto sobre esse momento, em que ele esboça as razões que o teria levado a tentar se aproximar dos congadeiros e autorizá-los a

<sup>288</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

<sup>289</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>290</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasileira, 1994. p. 203

realizar os festejos novamente na igreja do Rosário. Esse relato é trecho de uma entrevista publicada em um jornal da diocese em 1993, numa edição comemorativa dos 50 anos de sacerdócio do padre José Netto. Antes de falar sobre a sua proposta de reaproximação, Pe. Netto narra as motivações que, segundo ele, teria levado Dom Cabral a proibir o Reinado na diocese de Belo Horizonte.

Quando Dom Cabral veio para Belo Horizonte, proibiu a festa do Reinado em todas as paróquias. Isso porque ele era sergipano e em sua terra toda vez que acontecia essa festa, havia morte. Era uma bagunça danada, uma coisa horrorosa! Quando ele assumiu essa diocese grande e viu que em todas as paróquias havia a festa do Reinado, ficou assustado e mandou que todos suspendessem a festa.<sup>291</sup>

Pe. José Netto afirma, então, que as motivações de Dom Cabral para a proibição do Reinado estavam relacionadas às experiências pregressas do bispo em sua terra natal. Essa narrativa apareceu-nos algumas vezes durante a nossa pesquisa. Quando encontramos esse relato do Pe. José Netto conseguimos identificar a fonte desse evento narrativo. Pe. José Netto passou toda a sua vida sacerdotal em Itaúna, viveu na paróquia por mais de 50 anos. Suas narrativas fixaram-se no plano intermediário entre as referências que se operavam no plano local (pároco e congadeiros) e aquelas que se operavam no plano da memória da autoridade episcopal. Suas narrativas foi o entreposto, colocaram-se a meio caminho entre a vida paroquial e a vida diocesana.

Quando perguntado sobre o porquê da existência das chamadas “guardas da igreja de baixo” e “guardas da igreja de cima”, o Sr. Vandeir retoma em sua fala o tropos da narrativa do Pe. José Netto:

Ela [a Sociedade Nossa Senhora do Rosário] foi fundada... vou explicar para você. Veio um bispo, chamava Dom Cabral. Esse Dom Cabral, lá no Norte, na época do Reinado, disse que tinha muita morte lá. Os fazendeiros, os homens fortes, deixava para mandar matar, fazer covardia no dia da Festa do Reinado da Santa Virgem do Rosário. Aí, minha filha, ele [Dom Cabral] chegou aqui em Minas Gerais como bispo e mandou fechar todos os Reinos Eclesiásticos.<sup>292</sup>

Esse fato de memória pode ser também evidenciado na fala do Pe. Amarildo, que assumiu a paróquia de Santana em Itaúna no início da década de 1990. Ele disse-nos que quando chegou à cidade e presenciou a divisão entre as guardas, “foi pesquisar a origem da divisão”. Pe. Amarildo conviveu por vários anos com o Pe. José Netto, o que em certa medida explica a confluência de elementos em suas respectivas narrativas.

<sup>291</sup> Jornal *Folha da Diocese*. “há um homem enviado por Deus. Seu nome: José Ferreira Netto, há 50 anos entre nós.” Ano II. Edição Especial. Itaúna. 2ª quinzena de janeiro de 1993.

<sup>292</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

Chegando em Itaúna, quando fui celebrar na comunidade do Rosário, que fazia parte da nossa paróquia, me deparei com a mesma situação: duas irmandades, uma convivendo ao lado da outra, construíram duas capelas. Aí fui pesquisar a origem da divisão. No passado, antes de 1930, era uma irmandade só. Mas, quando Dom Cabral, arcebispo de Belo Horizonte, assumiu a arquidiocese, quando viu a grande expressão popular da festa do Reinado, ele ficou um pouco assustado, porque no estado onde ele nasceu, no Ceará<sup>293</sup> [sic], existia também festa semelhante, só que era ocasião de muita violência, de muitas mortes. Me parece, que logo que ele chegou, uma das primeiras notícias que ele teve foi essa, que a festa do Reinado era também uma festa marcada pela violência, por brigas. Ele proibiu por decreto a festa do Reinado na arquidiocese. Foi terrível! Muitas cidades como Pará de Minas, como Pitangui, essa religiosidade quase que acabou.<sup>294</sup>

Pensemos, pois: se o que motivou Dom Cabral a decretar a proibição do Reinado na diocese de Belo Horizonte teria sido uma falsa impressão dessas festividades, um preconceito gerado pelas suas experiências pregressas em sua terra natal, essa decisão poderia ser revertida caso algum pároco lhe mostrasse que a realidade dos festejos do Reinado em sua paróquia possuía outro caráter. Esse é o desdobramento da narrativa do Pe. José Netto, na qual ele conta como foi efetuada a sua reaproximação com os congadeiros, quais as motivações que o moveram, a forma com que o bispo recebeu sua proposta e qual o tipo de adesão dos congadeiros a tal proposta.

Quando cheguei aqui, o Reinado ainda estava suspenso. Havia a festa, mas eles a faziam naquela casa que foi construída acima da igreja do Rosário. Percebi que ela era realizada como em minha terra: não havia bagunça, era tudo muito organizado. Era coisa muito respeitosa, muito piedosa mesmo: aquelas pessoas fazendo promessas ao redor do local, muitas até de joelhos, etc. Foi aí que solicitei ao Bispo para que essa festa voltasse a ser realizada na igreja do Rosário. Ele consentiu, deixando tudo sob minha responsabilidade. Fiz uma reunião com os organizadores da festa, transmitindo-lhes o que o bispo havia dito e quase todos concordaram. Somente os mais velhos não aceitaram e continuaram a fazer a festa em separado, na parte de cima. Com o tempo eu fui tentando uni-los, cheguei até a celebrar missa naquele local e criei uma missa só para eles: a missa das 10 horas do dia 15 de agosto, que eles assistiam com muito respeito!<sup>295</sup>

Ao que tudo indica, a inspiração para o ato do Pe. José Netto partiu da própria realidade paroquial, confrontada com a sua experiência pregressa das festividades do Reinado realizadas em sua cidade natal, município de Moeda/MG. Apesar da iniciativa de aproximação com os congadeiros circunscrever à Itaúna, pe. Netto narra o episódio de forma a acomodar sua ação ao consentimento do bispo: “ele [Dom Cabral] consentiu, deixando tudo sob minha responsabilidade”. Foi, então, que o Pe. Netto teria assumido as consequências

<sup>293</sup> Dom Cabral nasceu no estado do Sergipe e não no Ceará como aparece na fala do Pe. Amarildo.

<sup>294</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>295</sup> *Jornal Folha da Diocese*. “há um homem enviado por Deus. Seu nome: José Ferreira Netto, há 50 anos entre nós.” Ano II. Edição Especial. Itaúna. 2ª quinzena de janeiro de 1993.

pela reaproximação e propusera aos congadeiros que voltassem a realizar o Reinado na igreja do Rosário. O que teria levado Dom Cabral a licenciar a realização de tais festejos em Itaúna?

Pe. Amarildo apresentou-nos uma possível explicação.

Em Itaúna, o padre José Ferreira Netto era um homem de confiança do Dom Cabral, porque inclusive ele foi testemunha de uma tentativa de assassinato do arcebispo. O padre José Netto salvou a vida de Dom Cabral, podemos assim dizer, num atentado contra ele. Envenenaram a manteiga, ele comeu e, foi o padre José Netto, ainda seminarista, quem ajudou Dom Cabral naquele momento difícil. Então, o padre José Netto quando viu a força do Reinado em Itaúna e o quanto estavam sofrendo com aquilo, foi a Dom Cabral e pediu que permitisse que a festa recomeçasse. Dom Cabral hesitou um pouco, mas logo depois disse: “se você assumir a responsabilidade está liberado”. E foi o que o Padre José Neto fez. Ele liberou a festa. Porque ela não parou com a proibição. Não podendo celebrar na igreja do Rosário, eles fincaram um cruzeiro ao lado da igreja e continuaram a celebrar ali. Mas, não pararam a festa. Só que, com essa liberação que padre José Neto conseguiu, algumas guardas não quiseram retornar a festa na igreja de Nossa Senhora do Rosário. E continuaram se reunindo ao redor do cruzeiro, depois construíram uma pequena sede, uma pequena capela. E essa divisão, ela permanece até hoje.<sup>296</sup>

Assim, a autorização de Dom Cabral dada ao Pe. Netto aparece aqui relacionada à confiança que o bispo nutria pelo pároco de Itaúna.

O padre José Ferreira Neto trazia isso muito claramente porque ele era da extrema confiança de Dom Cabral. Tanto que pôde permanecer em Itaúna por quarenta e tantos anos como pároco. O Dom Cabral realmente assinava tudo que o padre José Netto falava por ser de sua confiança. E era realmente uma pessoa fabulosa, uma pessoa... Eu gosto demais dele. Ele foi uma pessoa que marcou muito positivamente a minha vida. Mas, ele contava toda essa história, o porquê, a motivação da proibição, depois a autorização como foi difícil, foi diretamente contado pelo padre José Netto contando sobre a primeira festa do Congado depois da proibição, que foi feita a procissão saindo lá da matriz de Santana, com o santíssimo, com toda a pompa e as guardas cantando e tocando. Essa tradição continua ainda hoje no dia 1º de agosto. Começou com o padre José Netto, me parece que em 1943 ou 1945 e continua até hoje. É o dia de abertura da festa do congado.<sup>297</sup>

Mas, ainda restam algumas indagações: se o bispo autorizou o retorno da realização do Reinado na igreja do Rosário, porque tal evento e seus desdobramentos não foram registrados no livro de tombo da paróquia? Desde que Pe. Netto assumiu a paróquia em 1943 até 1962, como podemos perceber nos registros abaixo, não há nenhuma alusão explícita à presença do Reinado na festa de Nossa Senhora do Rosário.

**1951** – Festa de N. S. do Rosário: como nos anos anteriores realizou-se a festa do Rosário com maior brilhantismo possível. Durante o tríduo houve a procissão de velas e o terço cantado, sermão e benção. Dia 15 de agosto, dia da festa, houve

<sup>296</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>297</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

procissão do santíssimo para os doentes. Um doente que sofria paralisia sentiu-se bem melhor. À tarde procissão de Nossa Senhora do Rosário. Todos estes atos foram feitos na igreja do Rosário.

**1952** – Festa de Nossa Senhora do Rosário. Procurando dar um sentido mais religioso e cristão àquelas festas, procuro todos os anos, no domingo que antecede a festa (antes do dia 15 de agosto) fazer a procissão da penitência com o senhor crucificado da matriz para a igreja do Rosário. Nos dias 12, 13 e 14, terço cantado em derredor da igreja, sermão, benção do santíssimo. Dia 15, missa solene, benção para os doentes e procissão.

**1959** – Festa do Rosário: com muito respeito e piedade realizou-se a tradicional festa do Rosário, com tríduo solene, terço cantado e cumprimento de promessas, missa solene e comunhão.

**1962** – Festa do Rosário: com tríduo, terço cantado, cumprimento de promessas, homenageamos todos os anos, na igreja do Alto do Rosário, a Virgem do Rosário.

Em 1951, Pe. Netto registra que a festa do Rosário foi realizada na igreja do Rosário na data em que tradicionalmente os congadeiros a celebram. Em 1952, afirma estar “procurando dar um sentido mais religioso e cristão àquelas festas”, que serão designadas por ele em 1959 como “tradicional festa do Rosário”. Em 1959 e 1962, ele registra o cumprimento de promessas, um dos principais componentes do Reinado, como elemento integrante da festa. Eis alguns rastros da presença congadeira nos festejos. Entretanto, o registro explícito da existência do Reinado será realizado somente em 1964, período que marca o início de outro momento da história da Igreja. Em 1964, o registro da festa do Rosário já aparece com o título “Festa do Reinado”, com os seguintes dizeres: “obedecendo à tradição, procuramos fazer a festa do melhor modo possível”. A partir dessa inscrição de 1964, todas as vezes que a Festa do Rosário é mencionada no livro de tomo da paróquia, a presença do Reinado é sempre explicitada.

Esse silêncio do pároco em relação ao Reinado no livro de tomo da paróquia desde meados da década de 1940 até o início dos anos 1960 (período de reaproximação entre pároco e congadeiros em Itaúna) pode ser melhor compreendido se alargarmos a nossa perspectiva de análise. Qual a posição do arcebispo de Belo Horizonte em relação ao Reinado nesse período? Se de fato Dom Cabral havia consentido a retomada de tais festejos na igreja do Rosário em Itaúna, teria mudado seu posicionamento esboçado nas décadas de 1920-1940?

### 3.4. De volta a Dom Cabral: quando “o culto de Nossa Senhora do Rosário, tão incentivado e louvado pela Igreja, já se acha devidamente organizado”

Quando nos deparamos com documentos expedidos pela arquidiocese publicados entre os últimos anos da década de 1940 e início de 1950, vimos confirmar que a reaproximação entre clero e congadeiros, tal como acontecera em Itaúna, foi um fenômeno local, restrito à paróquia de Santana. O arcebispo continuava guerreando contra os congadeiros e sua batalha mostrava-se cada vez mais incisiva. Mas, se nos primeiros documentos proibitivos, o Reinado se apresentava como uma prática que poderia ser suplantada por um simples ato desautorizador dos párocos, esses últimos documentos deixam entrever a reação dos congadeiros.

Observem abaixo que o aviso de nº 452, expedido pela Arquidiocese de Belo Horizonte em 1948, reafirma as posições proibitivas do bispado de forma enfática, mas descortina as ações que os congadeiros continuaram a empreender no sentido de resguardar suas práticas rituais. Deixa entrever ainda que com o tempo os congadeiros organizaram-se e adquiririam maior legitimidade social para dar continuidade ao cumprimento de suas obrigações rituais no espaço público.

Chegando ao conhecimento da cúria, através do noticiário da Imprensa que, por iniciativa da “Associação dos Marujos de Nossa Senhora do Rosário” prepara-se uma geral concentração de “Congados”, nesta capital, da qual participarão “elementos de ambos os sexos, caracteristicamente trajados e que desfilarão cantando e dançando pelas ruas da cidade, homenageando a santa da devoção”, vimos declarar, para conhecimento dos católicos o desagravo da culta população católica de Belo Horizonte: 1º - Não consta haver nenhuma associação religiosa com estatutos aprovados pela autoridade eclesiástica com a denominação de “Marujos de Nossa Senhora do Rosário”; 2º - Que o culto de Nossa Senhora do Rosário, tão incentivado e louvado pela Igreja, já se acha devidamente organizado, não constando, de modo algum, de danças, nem festas de fantasias, comenzarias e outras extra-vagâncias deste gênero; 3º - Que de longa data, pelo Episcopado Nacional, pelos decretos 27 e 357 do Concílio Plenário Brasileiro e particularmente nesta Arquidiocese pela circular reservada, de 25-12-1941 e pelo decreto 349, do Sínodo Arquidiocesano, estão expressamente proibidos os chamados “Congados”, nada justificando o reaparecimento de tais costumes que aberram acintosamente das normas cristãs e são *reminiscências de fetichismo africano, com reprovável mistura de práticas do culto católico*; 4º - Nenhuma associação pseudo-religiosa poderá exhibir estandartes, imagens ou outros símbolos do culto católico, sem grave desacato à nossa Religião e sem ofensa manifesta à própria Igreja assim menosprezando em seu culto e liberdade assegurados pela própria constituição; 5º - **Que nenhum sacerdote desta Arquidiocese poderá autorizar, sem incorrer em penas canônicas, tais manifestações de falsa religiosidade, bem como o recolhimento de esmolas e donativos para festividades.**<sup>298</sup>

<sup>298</sup> Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso nº 452. 11 de junho de 1948.

Esse aviso reafirma a vontade episcopal – expressa, vale lembrar, desde a instalação da diocese de Belo Horizonte na década de 1920 – de que os Reinados desaparecessem e que o culto de Nossa Senhora do Rosário, historicamente estruturado em torno de seus batuques e coroações de reis negros, cedesse lugar a outra forma de devoção. Notem no item 2 da argumentação, que a diocese afirma que o culto a Nossa Senhora do Rosário “já se acha devidamente organizado” e não inclui as práticas rituais congadeiras, que passam a ser vistas como uma “ofensa manifesta à própria Igreja”, um “desacato” à religião católica. Desse modo, tal documento procura negar o próprio estatuto religioso do Reinado, tratando-o como “uma reminiscência de fetichismo africano”, como “manifestações de falsa religiosidade”. Refere-se ainda à associação de Marujos como uma “associação pseudo-religiosa”.

O conteúdo desse aviso faz parte de um projeto da hierarquia católica, no qual se buscou exercer um maior controle sobre os conteúdos da fé e sobre os modos de sua vivência pela população, o que invariavelmente desembocou em ações como essas, de negação de práticas que se constituíram, em solos brasileiros, historicamente, como parte integrante do catolicismo. Formou-se um corpo de especialistas que passou a deter (ou desejou deter) o monopólio do sagrado e a empreender uma maior sistematização das práticas religiosas em consonância com a doutrina, o que favoreceu a criação de clivagens entre modos de manipulação legítimos e ilegítimos do sagrado. Como afirma Bourdieu, “um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de uma religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada nas estruturas das relações de força simbólica, ou seja, no sistema de relações entre os sistemas de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada.”<sup>299</sup>

Esse aviso reflete as tensões e ambiguidades de uma prática pastoral que ao mesmo tempo em que buscava incentivar a devoção ao Rosário, esforçava-se para suplantiar práticas devocionais que historicamente estão ligadas a ela. O rosário como elemento de contemplação interior nas orações tal qual pregado pelos papas e incentivado pelo episcopado brasileiro na primeira metade do século XX parecia não coadunar-se com a corporeidade das preces efetuadas pela guardas de congado.

Prestemos atenção no item 5º desse aviso e veremos que suas determinações contrariam totalmente a narrativa do Pe. José Netto, na qual afirma ter obtido de Dom Cabral a autorização para que os festejos do Reinado em Itaúna voltassem a ser realizados no interior da igreja do Rosário. O aviso termina com uma afirmação categórica: “Que nenhum sacerdote

---

<sup>299</sup> BOURDIEU, Pierre. Op cit., 1978. p. 43

desta Arquidiocese poderá autorizar, sem incorrer em penas canônicas, tais manifestações de falsa religiosidade.” Essa posição do bispado confirma nossa hipótese de que a reaproximação entre clero e congadeiros nos finais da década de 1940 em Itaúna foi um acontecimento que se deu localmente, em âmbito paroquial. Constatação que reforça, por conseguinte, a proposição de que a alteração da dinâmica do campo religioso local, com a chegada dos pentecostais em Itaúna na década de 1940, pudesse ter motivado o pároco a propor uma reaproximação com as guardas de congado, que desde a proibição até aquele momento encontravam-se organizadas de forma autônoma, independentes da hierarquia católica.

Interessante notar que nesse aviso expedido em 1948, o evento preparado pela Associação dos Marujos de Nossa Senhora do Rosário é tomado como um reaparecimento do Reinado, pois, partia-se do pressuposto que a proibição expressa do Reinado pelo episcopado teria se efetivado, teria logrado êxito. Entretanto, como vimos, se a medida se cumpriu em algumas paróquias, em outras os congadeiros continuaram a realizar os festejos do Rosário a despeito das proibições, como foi o caso de Itaúna. Esse suposto reaparecimento é a constatação de que o Reinado estava ganhando maior visibilidade. Os grupos começavam a se organizar de forma mais sistemática e, desse modo, angariavam maior legitimidade no espaço público. É o que demonstra outro aviso expedido pela arquidiocese em 1949.

De ordem de sua Excia Revma. o Sr. Arcebispo metropolitano cumpre-me tornar público que sua Excia. não acedeu ao pedido para celebrar missa campal, não autorizou nenhum sacerdote a celebrá-la, bem como não autorizou a inclusão de seu nome no programa, como oficiante da Santa Missa para o início do anunciado Congresso da “União Brasileira de Congados do Reino de Nossa Senhora do Rosário”. Também não deu nenhuma aprovação às ditas realizações, por se tratar de uma entidade associativa de caráter puramente civil. Além do mais, todas as organizações de congados sob o aspecto religioso, estão eivadas de superstições e por isso condenadas pelo Concílio Brasileiro e Sínodo Arquidiocesano.<sup>300</sup>

Além da reafirmação categórica da proibição episcopal, outro ponto é importante para a nossa análise. Observem que se aquele aviso de 1948 registrava uma “concentração de congados” que seria organizada pela “Associação dos Marujos de Nossa Senhora do Rosário” em Belo Horizonte, este aviso expedido em 1949 já mostra um maior grau de organização da estrutura associativa dos grupos de Congado. Note que este último aviso se remete à realização de um “Congresso da União Brasileira de Congados do Reino de Nossa Senhora do Rosário”, um claro indício de que a estrutura organizacional associativa das guardas de congado estava em franca expansão nesse período. Esse fenômeno associativo está

<sup>300</sup> *Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte*. Aviso nº 485. 08 de junho de 1949.

diretamente relacionado com outras transformações históricas ocorridas nesse contexto.

O congresso de 1949 foi promovido, em Belo Horizonte, pela União Brasileira de Congados em parceria com a Comissão Nacional de Folclore.<sup>301</sup> Como foi discutido no primeiro capítulo, entre as décadas de 1940-60 houve intensa mobilização de intelectuais brasileiros em prol do desenvolvimento dos estudos folclóricos.<sup>302</sup> Nesse período, a geração de folcloristas brasileiros da Comissão de Folclore elegeu os folguedos como observatório privilegiado para o acompanhamento do processo de formação da “cultura brasileira”, uma vez que esses seriam a dimensão mais dinâmica do folclore brasileiro.

Em consonância com esse movimento, em um contexto em que o estabelecimento de comissões estaduais de folclore foi fortemente incentivado, foi criada em 1948, a Comissão Mineira de Folclore e, alguns anos depois, em 1954, foi instituída a Associação dos Congados de Nossa Senhora do Rosário de Minas Gerais, que posteriormente alçou o estatuto de federação.<sup>303</sup>

E qual a relação que podemos estabelecer entre o desenvolvimento do movimento folclórico e as experiências associativas dos Congados? Num momento em que a hierarquia católica negava-se a reconhecer o Reinado como uma prática religiosa legítima e constitutiva do catolicismo, os congadeiros tiveram suas práticas positivadas enquanto elemento constitutivo do folclore e da cultura brasileira e usufruíram da legitimidade de publicização conferida por esse estatuto cultural. Os congadeiros ampliaram assim a sua rede de sociabilidade alcançando um maior grau de organização institucional.

Os congadeiros tiveram suas práticas condenadas pela autoridade diocesana, que as consideravam “supersticiosas”, “manifestação de falsa religiosidade”. Mas, por outro lado, o congado foi incluído e positivado como folclore, que abafava muitas vezes o significado mais profundo que esse ritual tem para aqueles que dele participam: o significado devocional. Eis o Reinado na encruzilhada da folclorização!

Mais uma vez os congadeiros tiveram que passar por uma encruzilhada e, nesse percurso, agiram no sentido de garantir a visibilidade, a legitimidade social de suas práticas rituais. Os congadeiros passaram a ocupar espaços dos quais até então estavam excluídos<sup>304</sup>,

<sup>301</sup> MENCARELLI, Fernando. “Coroas negras na República: rito, teatro e folclore”. In: BIÃO, Armindo, et al (org.). *Temas em contemporaneidade, imaginário e teatralidade*. São Paulo: Anablume, 2000. p. 70

<sup>302</sup> Cf. VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

<sup>303</sup> MENCARELLI. *Op cit.*, 2000. p. 70

<sup>304</sup> Em Itaúna, as guardas de Congado passaram a participar da programação dos seminários de folclore organizados pela Universidade de Itaúna. Há registro de que os congadeiros participaram do encerramento do seminário de folclore realizado em 1979. *Jornal Folha do Oeste*. “Seminário do Folclore”. Itaúna, 18 de agosto de 1979.

mas continuaram esforçando-se para manter a sacralidade de suas práticas. Ainda hoje os congadeiros são contundentes em afirmar o caráter devocional da celebração do Rosário. O Sr. Vandeir, presidente da Sociedade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário em Itaúna, em sua entrevista preocupou-se em advertir-nos: “Não existe folclore. Reinado é completamente diferente de folclore. Isso é pelos pesquisadores, essas autoridades é que botou o nome de folclore, não existe isso não. Entendeu?”<sup>305</sup> Como salienta Kiddy, “os próprios congadeiros desenvolveram seu entendimento das correntes intelectuais na história do folclore afro-brasileiro, que continuava, como faziam proeminentes antropólogos e folcloristas de todo o século XX, a definir folclore em oposição a religião.”<sup>306</sup>

### 3.5. Reinado e hierarquia católica: da perseguição à aceitação seletiva

A culturalização do Reinado garantiu-lhe a sua continuidade e contribuiu para que alcançasse maior legitimidade no espaço público. Não obstante, os congadeiros continuaram granjeando respeito e reconhecimento por parte da hierarquia católica. A partir da década de 1960, a cultura também ganhou centralidade nas reflexões da Igreja, e passamos a assistir ao surgimento um novo modelo eclesial, no qual novos padrões de relacionamento foram estabelecidos entre párocos e congadeiros. O Reinado passa a ser reconhecido pelo clero como uma manifestação que guarda “a secreta presença de Deus”, a “semente oculta do verbo”, que está penetrada de senso de transcendência, sendo uma forma ativa com a qual o povo se evangeliza.<sup>307</sup>

Párocos e congadeiros voltam a conviver como membros da Igreja. Apesar de uma convivência, por vezes, eivada de tensões, a geração de clérigos pós-concílio Vaticano II foi capaz de reconhecer o Reinado como uma prática detentora de um valor social e religioso. O Reinado passou a ser apreendido pelos clérigos como um fenômeno a ser evangelizado, mas, criou-se nessa relação entre párocos e congadeiros um maior espaço para a negociação entre as partes. O registro que Pe. José Neto fez em 1972 exemplifica bem essa nova postura: “Reinado, festa popular, ainda existe muita superstição, procuramos dissolvê-la com a palavra amiga e prudente”.<sup>308</sup>

É o que podemos depreender ainda da fala do padre Francisco, atual pároco de Itaúna,

<sup>305</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

<sup>306</sup> KIDDY, Elizabeth W. “Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960”. *Revista Tempo*. Nº 12. Rio de Janeiro. p. 110

<sup>307</sup> Cf. SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

<sup>308</sup> *Livro de Tombo da Paróquia de Santana*. 1972. p. 93

que possui uma relação de maior integração com as guardas de Congado.

Desde que eu passei pelos estudos essa questão [das religiosidades tradicionais] se coloca. Desde o [Concílio] Vaticano II, desde 1965, que a Igreja é muito mais receptiva à diversidade cultural, ao respeito das identidades, da integração das tradições religiosas. Nosso tempo de formação, se não houve maiores incentivos, não houve nenhuma situação em que mencionasse que essas práticas não seriam queridas na vida da Igreja.<sup>309</sup>

No Concílio Vaticano II (1960-1965) a Igreja buscou reconciliar-se com o mundo moderno, revendo suas posições doutrinárias sobre o seu lugar nesse mundo. A Igreja incorporou para si grandes promessas da modernidade e promoveu um deslocamento do eixo de sua atuação, colocando o homem concreto, histórico, no centro de sua reflexão. Essa volta da Igreja para o homem e seus problemas coadunou-se com um contexto de esperança do revigoramento do humanismo no pós Segunda Guerra, no qual o problema da cultura ganhou centralidade.<sup>310</sup> Os alicerces da transcendência foram, pois, abalados pela modernidade filosófica. E a função social da Igreja passou a compor as pautas das discussões na América Latina – Medellín e Puebla, eventos que marcaram esse período. “Como pensar e agir cristãmente num continente de tanta miséria e injustiça?”<sup>311</sup>, era a questão que se colocava. Padre Amarildo que foi pároco de Itaúna durante toda a década de 1990, falou-nos sobre a influência desse período na sua prática pastoral.

A minha geração foi privilegiada, porque a Igreja, na época, eu estudei na década de 1980, depois da Conferência dos bispos de Puebla, no México, e um dos elementos centrais era a valorização da religiosidade popular. Evangelizar, mas num processo de inculturação, levando a sério a religiosidade popular. Nessa perspectiva de, a partir da religiosidade popular, evangelizar.<sup>312</sup>

O problema da cultura constituiu-se como pauta dos vários fóruns de decisões mundiais durante o pós-guerra. A ONU foi fundada em 1945 com objetivos explícitos de cooperação econômica e cultural entre as nações. No ano seguinte, a UNESCO foi criada visando proteger a liberdade humana e desenvolver a cultura. O processo de descolonização da África foi deflagrado na década de 1950, o que fez emergir novas nações com culturas não-ocidentais no cenário mundial. É nesse panorama que “a Igreja toma a consciência da necessidade de reinventar uma cultura cristã que não seja mais percebida como simples

<sup>309</sup> Padre Francisco Cota de Oliveira. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

<sup>310</sup> MONTERO, Paula. “O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea”. *Estudos Avançados*. 9 (25), 1995. p. 230-1

<sup>311</sup> LIBANIO, João Batista. “O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio”. *Perspectiva Teológica*. 34, 2002. p. 74

<sup>312</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

reprodução impositiva de uma matriz cultural de origem européia”.<sup>313</sup>

Assim, a Igreja passou a incorporar não só a cultura, mas também a questão da diversidade cultural como reflexão, repensando o conceito de missão, de modo a redefinir “as relações entre o centro romano e as igrejas locais”<sup>314</sup>. Será esse novo posicionamento da Igreja que irá redimensionar as relações entre congadeiros e clero.

### 3.5.1. “Já há muitos anos aconteceu uma divisão e esta permanece até hoje”

Em Itaúna, essa nova geração de párocos deparou-se com as marcas do período proibitivo. Apesar das guardas celebrarem o Reinado no mesmo dia, celebravam em locais rituais diferentes e não interagiam na festa. Todas as guardas encontram-se no Alto do Rosário, mas logo se desencontram: algumas guardas vão cumprir suas funções rituais na Sede-capela da antiga Sociedade Nossa Senhora do Rosário (hoje denominada Irmandade das Sete Guardas) e outras vão cumpri-las na igreja do Rosário. Tão próximas, porém separadas. Em 1968, Pe. José Neto que se encontrava na paróquia desde 1943, já começara a expressar a preocupação com a falta de união entre as guardas. Encontramos a seguinte inscrição no livro de tomo da paróquia: “Rosário: 15 de agosto, conserva-se o feriado por causa da festa tradicional de Itaúna, o Reinado. Procuramos aproveitar as festividades do Reinado para entrelaçar os diversos ternos dos dançarinos. Tudo correu bem com a esperança de melhorar sempre.”<sup>315</sup>

No entanto, essa divisão teria sido consequência de eventos que, como vimos, marcaram profundamente a vida daqueles que guardam as marcas da proibição episcopal. A nova postura do clero levantava suspeitas e as divisões entre as guardas que aceitaram a proposta de reaproximação do pároco na década de 1940 e as que decidiram por continuar celebrando o Reinado na Sede-capela eram sedimentadas e alimentadas pela memória da proibição. A nova geração de clérigos encontrou a resistência dos congadeiros. Vejamos o que o Pe. Luiz Carlos, sucedâneo de Pe. José Neto, registrou em 1987.

Em Itaúna é tradicional a Festa do Rosário que é celebrada todo 15 de agosto, sendo feriado municipal. Já há muitos anos aconteceu uma divisão e esta permanece até hoje. Tenho tentado a reconciliação, mas não consigo, por enquanto, ver isso acontecer. Neste ano tivemos reuniões com as guardas para uma possível celebração em comum, mas foi em vão. A festa do Rosário foi celebrada com as guardas divididas, o que também não importa muito, pois tenho insistido com as mesmas na participação das celebrações com cantos próprios. Já foram inclusive

<sup>313</sup> MONTERO, Paula. Op cit., 1995. p. 232-3

<sup>314</sup> Idem. p. 233

<sup>315</sup> *Livro de Tombo da Paróquia de Santana*. 1968. p. 86

preparadas fitas cassetes dos cantos. Não se interessaram e nem participaram das celebrações.<sup>316</sup>

Logo após assumir a paróquia de Santana em 1991, Pe. Amarildo também constata que “um dos problemas que vive a comunidade [do Rosário] é a divisão entre as Irmandades do Rosário, que celebram a 15 de agosto a festa de Nossa Senhora do Rosário. É uma comunidade que vai exigir um carinho especial de nossa parte, exigindo empenho no sentido de unir as Irmandades do Rosário, restaurando os altares da igreja, dinamizando a pastoral e dando maior presença”.<sup>317</sup>

“Dinamizar a pastoral” era sinônimo de empreender um “trabalho de inculturação da fé, sobretudo no campo litúrgico”.<sup>318</sup> Um dos caminhos encontrados por Pe. Amarildo foi a realização da Missa Conga, assim os congadeiros passaram a ter espaço para entoar seus cânticos durante a celebração.

O padre José Neto fazia, celebrava, mas a missa era normal. As guardas participavam, mas poucas músicas eles cantavam. Geralmente o coral que cantava. A missa era encaixada na festa do Congado. Agora, a missa conga, acho que a primeira experiência aqui na nossa região foi com o Frei Leonardo. Ele é que teve realmente esse esforço de mesclar a liturgia católica com os hinos, com os cânticos que os congadeiros cantam. Ele gosta. Ele chama os capitães todos, cada um tem que cantar uma música. Agora, algumas letras, eu tenho facilidade para compor, então, compus também: “Oh senhor, tem piedade de nós”, “Glória”, “Cordeiro de Deus” na melodia do Congado para facilitar a participação dos fiéis. Mas, muitas são músicas tradicionais deles.<sup>319</sup>

A missa conga seria uma tentativa de fazer com que a missa deixasse de ser um apêndice da festa, deixasse de ser apenas “encaixada na festa do Congado”. A missa, mesmo preservando seu núcleo, passou a englobar elementos da cultura tradicional do congado.

A Igreja procurou, então, definir em outros termos a sua relação com a diversidade cultural, forjando novas relações entre a doutrina oficial e as crenças locais. Como aponta Montero, a partir dos anos 1950 a Igreja experimentou várias formas, cada qual com a sua consequência para a prática missionária: a *adaptação* da Igreja romana aos países não-europeus (visão ainda muito eurocêntrica), a *aculturação* (que mantém como critério de medida os valores ocidentais) e a *inculturação* (que procura levar o missionário em direção à lógica da cultura tradicional).<sup>320</sup> E será última noção que ganhará relevo nas práticas pastorais que se seguiram ao Concílio.

<sup>316</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1987. p. 141

<sup>317</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1991. p. 158-9

<sup>318</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1992. p. 185-6

<sup>319</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>320</sup> MONTERO, Paula. *Op cit.*, 1995. p. 234-235

### 3.5.2. “Precisei misturar-me com eles (os negros) para ser acolhido, para ganhar deles a confiança. O caminho está aberto...”

Mas, em Itaúna a prática pastoral para ser construída tinha que antes buscar refazer as bases organizacionais das guardas de congado. A primeira ação do padre Amarildo quando assume a paróquia em 1991 foi convocar uma reunião com os membros das duas irmandades, objetivando construir uma festa unificada. Nessa reunião, questões de distribuição da renda da festa e da força simbólica dos respectivos espaços rituais a que ambas as irmandades estão situadas se impõe como barreiras para a efetivação da união entre elas.

Às 14:30 horas, do dia 07/07/91, na capela de N. Sra. do Rosário, fizemos acontecer uma reunião com as irmandades de N. Sra. do Rosário e o fato foi inédito, porque: a) eram consideradas rivais, nunca tendo se unido para celebrar juntas a festa de N. Sra. do Rosário; b) a festa era sempre organizada pela irmandade N. Sra. do Rosário (mais ligada à Igreja) sem nunca ouvir à Irmandade das Sete Guardas de N.Sra. do Rosário. Iniciou nesta reunião a disposição de fazermos uma festa unificada quebrando uma divisão de mais de 50 anos. Combinamos o seguinte: a) realização de um tríduo preparatório com a participação das guardas; b) durante o tríduo celebrar na capela N. Sra. do Rosário e na Sede; c) a missa do dia 14/08 será missa conga, fora da igreja, cantada pelo conjunto de todas as guardas; d) a renda das barraquinhas será partida em 4 partes – 10% para a mitra diocesana; 30% para cada irmandade; 30% para manutenção da capela do Rosário.<sup>321</sup>

Note que a questão da distribuição da renda é resolvida com a divisão equânime entre as irmandades, que diante da resistência de se romper a configuração dos espaços rituais, o tríduo passa a ser celebrado na “capela N.Sra. do Rosário e na Sede” e com a missa conga buscará romper com essa a divisão espacial vigente.



*Sede-capela da Irmandade Sete Guardas Nossa Senhora do Rosário. Notem à direita e ao fundo construção que é utilizada para realização da missa conga entre a “igreja de cima” e a “igreja de baixo”. Fotografia: Sueli Oliveira - 2010*

<sup>321</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1991. p. 168-9

A missa conga passa a ser “celebrada fora da igreja”, na interseção dos espaços rituais, com o objetivo de se tornar um meio para se alcançar a união. E, ao que parece essa estratégia alcançou parte de seus objetivos, é o que nos conta Dona Sãozinha:

[A missa conga] existe desde que o padre Amarildo entrou, ele faz a missa conga. O padre José não gostava de fazer, mas o padre Amarildo fazia e faz até hoje com muito amor e muito carinho. No dia 15 quando não é o frei de Divinópolis Leonardo... no dia 17 é o padre Amarildo. Mas, é no mesmo lugar que celebra a nossa [da “igreja de cima”], celebra a deles [da “igreja de baixo”]. A gente assiste junto a mesma missa. As missas é junta, não tem como o povo da igreja de baixo querer separar não, é junto. É muito bonito o padre Amarildo celebrando uma missa conga!<sup>322</sup>

Dona Sãozinha faz um contraponto entre a prática pastoral do Pe. José Neto e a do Pe. Amarildo: de um lado um “que não gostava de fazer” a missa conga e, de outro, um que “fazia e faz até hoje com muito amor e muito carinho”. Essa polarização parece ter se tornado relevante para a vivência congadeira em Itaúna. É recorrente entre os congadeiros o reconhecimento desse diferencial uma dada prática pastoral em anteposição a outra, que é percebido na própria vivência ritual.

Nós, aqui de casa, como falei com você, no dia 15 ele [Pe. José Netto] almoçava aqui, com nós aqui, tinha aquela relação, conversava, às vezes, o Sr. Joaquim estava lá no quarto, chegava lá, conversava com ele, mas em questão de Reinado, ele também não era... ele só ia lá em cima, celebrava uma missa e ia embora. Era igual os outros aí. Ele não tinha aquela relação de estar lá, tipo o padre Amarildo. Isso ele não tinha. O padre Amarildo, vou falar com você, até a questão de unir as duas igrejas, ele tentou e tem coisas que melhoraram. Nós fazíamos reuniões lá na sede lá em cima, o pessoal da igreja de baixo não queria ir lá não. As guardas visitar a sede, quase ninguém queria ir lá não. As reuniões na igreja de baixo também, muitos não gostava de vir, não gostava de visitar. Até isso, ele encaminhou. Hoje, o pessoal vai lá para cima, o pessoal desceu para a reunião na igreja de baixo. Acabou um bocado disso aí, essa união tudo assim é graças ao padre Amarildo. Para o Reinado foi muito bom.<sup>323</sup>

Nesse novo modelo eclesial a noção de paganismo tornou-se inoperante e a divisão entre cristãos e pagãos inaceitável. A antiga idéia de conversão foi paulatinamente cedendo espaço para a noção de diálogo, que se tornou uma das finalidades mais fundamentais da missão. Todavia, não se rompe com a noção de evangelização. Na prática pastoral, parte-se do reconhecimento “de uma presença do cristianismo em princípio”, “da presença secreta de Deus” que segundo Medellín já representa uma “preparação evangélica”, para seguir uma “reevangelização”, uma “reconversão”.<sup>324</sup> Observem no registro abaixo, como podemos

<sup>322</sup> Sra. Maria Conceição de Jesus. (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.

<sup>323</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>324</sup> SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Ed. Loyola, 1979. p. 171-2

identificar alguns desses princípios no modelo de prática pastoral empreendido pelo padre Amarildo.

Festa de Nossa Senhora do Rosário. Com muito entusiasmo e muita vida celebramos em comunidade o Reinado de Nossa Senhora do Rosário. Tivemos um tríduo preparatório, com participação maciça do povo e das guardas todos os dias. Dia 11/08 – Demos início às festividades com missa na matriz às 19:30 horas e em seguida procissão com a imagem de Nossa Senhora do Rosário até a igreja a ela dedicada. As guardas das duas irmandades participaram. **De minha parte, fiz questão de subir dançando e cantando junto às guardas. O povo se assustou, mas gostou.** Dia 12/08: missa na igreja Nossa Senhora do Rosário; dia 13/08: missa na sede da Irmandade das Sete Guardas; dia 14/08, novamente, missa na igreja Nossa Senhora do Rosário. Em todos os dias do tríduo, grande número de pessoas participou juntamente com algumas guardas. Agora, a festa ganhou corpo, sobretudo, dia 15/08, Festa da Assunção de Nossa Senhora. Uma multidão de pessoas subiu para o Alto do Rosário. Tivemos missa às 10 horas e às 19 horas. Às 15 horas tivemos a Bênção dos doentes. Muito impressionante ver a forma como a devoção mariana está na alma do nosso povo. A última missa foi missa Conga. Nunca presenciei beleza igual. Depois de mais de 50 anos, as duas irmandades se uniram e celebraram juntas a memória do Senhor e de Nossa Senhora. A salvação e a alegria foram impressionantes. **Um grande passo para um trabalho de evangelização das guardas e da própria festa foi dado. Precisei misturar-me com eles (os negros) para ser acolhido, para ganhar deles a confiança. O caminho está aberto...**<sup>325</sup>

Mas, os congadeiros não estão totalmente alheios a esses objetivos pastorais. Na fala do rei congo Dilermando fica explícito que os congadeiros possuem consciência dos propósitos de evangelização dos párocos. E novamente a polaridade entre as práticas do Pe. José Neto e do Pe. Amarildo reaparece em sua narrativa.

Eu lembro que muitas das vezes quando eu era criança que o Pe. José não gostava de Reinado, mas, onde eu falo, a própria igreja nos fez com que tivéssemos a coragem de construir aquela sede, por quê? Eles não gostavam. É um direito. Imagina se eu fosse obrigar cada sacerdote a querer fazer o Reinado. A vinda de muitos párocos para a cidade nos fez com que fortalecesse a parte religiosa do Reinado. Por quê? Vou dar um exemplo. Pe. Amarildo. Quando a comunidade estava em crise, quando eu falo comunidade é os chefes de guarda, os congadeiros, a Igreja, os fiéis do Alto do Rosário. O padre Amarildo foi feliz, porque trouxe a união na parte de diálogo da Igreja e com os congadeiros. Muitos congadeiros falam que não gostam de padre, mas muitos padres também falavam que não gostam de congadeiro – mas, isso é passado. Hoje, por mais que o pároco não goste da Festa do Reinado, ele tem que estar dentro do Reinado, porque é um só objetivo: é oração. É resgatar, rebanhar, buscar fiéis e nisso, o Pe. Amarildo foi muito feliz de ter essa união e rebanhar as nossas ovelhas.<sup>326</sup>

Dilermando aponta o “diálogo da Igreja com os congadeiros” como algo positivo para a hierarquia católica e para os congadeiros. Ele demonstra saber que ainda há uma pluralidade de posturas dos párocos em relação ao Reinado, mas “por mais que o pároco não goste da

<sup>325</sup> Livro de Tombo da Paróquia de Santana. 1992. p. 169-170

<sup>326</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

Festa do Reinado, ele tem que estar dentro do Reinado” para preservar o objetivo de evangelização. Porque o Congado passa a ser um espaço para “resgatar, rebanhar, buscar fiéis”. Desse modo, o objetivo de evangelizar é recepcionado pelos congadeiros como condicionante de relações mais harmoniosas com o clero. Não ter sua alteridade anulada é a possibilidade de abertura de um caminho de constante negociação entre as partes.

Sr. Dilermando, ao dar prosseguimento à sua narrativa, aponta a importância do papel que os congadeiros assumiram na Igreja. Não há missa conga sem a participação dos congadeiros.

Qualquer padre pode celebrar a missa conga, desde que os congadeiros ajudem a celebrar. Não é todos párocos que conhece a missa conga, mas os congadeiros tem o dever e a obrigação de estar apoiando e ajudando nessa celebração. (...) O rei e a rainha tem o direito de intervir no dia da missa conga com um convidado para ajudar o pároco que não tenha o seguimento religioso do Reinado.<sup>327</sup>

“Qualquer padre pode celebrar”, mas “não é todo padre que conhece a missa conga” – é no entrecruzar dessas duas afirmações que vimos surgir uma das problemáticas atual da inserção no Congado na Igreja. A sucessão de párocos nem sempre é vivida de forma tranquila pelos congadeiros. Pois, é sempre necessário iniciar uma nova forma de negociação. É preciso desenvolver outras estratégias, pois a mudança de uma peça no tabuleiro pode vir a pôr a perder todo o jogo.

A fala de um dos párocos que sucedeu o padre Amarildo em Itaúna é bastante elucidativa dessa instabilidade criada no período de sucessão: “Eu tenho o meu lema, eu prefiro errar com o papa, a acertar sozinho, em Itaúna houve uma resistência natural a princípio, acolhida não da minha pessoa, mas do novo pastor que chegava. Isso é um processo natural de toda troca de padre.”<sup>328</sup>

Assim, quando um pároco não tem o “seguimento religioso do Reinado”, uma das estratégias dos congadeiros é convidar um “padre de fora” para celebrar a missa conga. Ação que, como disse o rei Dilermando, tornou-se um direito dos congadeiros, em contrapartida, eles devem zelar para cumprir a obrigação de “apoiar e ajudar na celebração”.

Mas, o que gera os desencontros de párocos e congadeiros em Itaúna? Negociação para os congadeiros pressupõe a busca pelo entendimento que possibilite a convivência. Há uma “zona de espaço de negociação”<sup>329</sup> na qual os congadeiros agem para garantirem a

<sup>327</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

<sup>328</sup> Entrevista concedida pelo padre Edilson Antônio Manoel à rádio Santana FM. Disponível em: [http://www.santanafm.com.br/antigo/diario/noticias/historia\\_de\\_vida/entrevista\\_padre\\_edilson.shtml](http://www.santanafm.com.br/antigo/diario/noticias/historia_de_vida/entrevista_padre_edilson.shtml). Acesso em 18 de abril de 2010.

<sup>329</sup> REIS, João José. *Op cit.*, 1996. p. 3-4

realização de seus rituais. Dessa forma, a participação no ritual do Congado se mostra como elemento determinante na hierarquização dos párocos.

O padre Amarildo é o preferido. Ele é muito bagunceiro, trata a gente muito bem, dança com a gente, canta. Ele é o querido da festa do Rosário. Já o padre Edilson, ah! Vai lá, mas... não é como o padre Amarildo não. (...) Às vezes, é porque esse não tem prática, não é?<sup>330</sup>

Há entre os congadeiros certa tendência a rejeitar propostas pastorais que visem simplesmente “encaixá-los” na missa. Se não houver troca, dificultam-se ou encerram-se as possibilidades de negociação.

Teve um padre aqui, o padre Luiz Carlos, não sei se você ouviu falar ou conheceu ele. Esse padre Luiz Carlos, ele queria fazer umas missas lá em cima, mas queria que as guardas tocassem e cantassem as músicas da igreja! Como é que faz, o ritmo daqui, os instrumentos, não dá. Nós fomos lá, umas três vezes, foi uma turma [de congadeiros] lá em cima para treinar, sabe? Cada um levava um instrumento, mas não conseguia não. Ele [Pe. Luiz Carlos] queria! Mas, eu sei cantar, chegar lá e cantar as cantigas do Reinado, mas ele queria que o Reinado é que cantasse as cantigas da Igreja. Infelizmente, são muito pouco os padre que dá valor mesmo. Que eu posso falar são poucos, o padre Amarildo é que deu valor.<sup>331</sup>

Dar valor é se integrar, reconhecer a legitimidade da vivência religiosa dos congadeiros. Mas, é ainda reconhecer a parceria, é distinguir o Reinado como elemento nesse somatório de forças e, por conseguinte, discernir o que os congadeiros acreditam que lhe são de direito. A partilha das rendas da festa é um dos pontos que apareceu nas narrativas como geradores de tensão entre párocos e congadeiros. Na fala do Sr. Luiz Antônio, podemos perceber como essa questão da partilha da renda aparece associada à presença do pároco na vivência congadeira.

Vou comentar com você assim. O único padre que deu muito valor ao Reinado aqui de Itaúna foi o padre Amarildo. Eu não sou muito de padre não! Até, teve um ano aí, acho que foi o primeiro ano do prefeito de Itaúna, eu e o Juvenil reunimos, junto com o Murilo, acho que foi o segundo ou terceiro ano da associação e falamos: - vamos pedir ao padre pelo menos 10% da renda que a igreja ganha para repartir entre as guardas de baixo. Nós fizemos uma reunião com o padre e o padre virou para mim e falou comigo, esse padre Edilson... Ele virou para mim e falou comigo de cara: - “Se quiser tomar conta da igreja, eu repasso esse dinheiro para você, porque eu não gosto de dar dinheiro, não tenho... se você quiser tomar conta da igreja, eu passo o dinheiro para você”. Essa relação, principalmente com esse aí, é muito pouca. O padre José, ele almoçava no dia 15 de agosto aqui. Ele deve ter almoçado aqui, que eu me lembro, mais de uns 30 anos. Todo dia 15 de agosto ele almoçava aqui. Ele também era assim, chegava lá celebrava a missa e vinha embora, esse padre Edilson é a mesma coisa. Agora, o padre Amarildo não. O padre Amarildo, por exemplo, procurava, chegava dentro das guardas e tirava umas voltas, não sei se você já viu falar isso. Ele tirava volta, conversava com um,

<sup>330</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>331</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

conversava com o outro. O único que deu muito valor... Essa renda das barracas foi ele que repartiu entre as guardas. Não tinha isso também não. A igreja não ajudava com nada, ficava com todo o dinheiro. Então, foi o padre Amarildo que deu essa força para as guardas. Nada, nada hoje, dá 300, 400 reais para cada guarda, já é uma ajuda, não é? Foi ele que fez isso. O melhor padre que nós teve aqui foi o padre Amarildo.<sup>332</sup>

Assim, a eleição do “melhor padre” está ancorada em critérios que associam o grau de presença e participação do pároco nas festividades do Reinado e no reconhecimento de direitos que os congadeiros angariaram ao longo do tempo, ou pelo menos adquiriram com a autonomia frente à hierarquia católica. Esse é o caso da “renda das coroas”, do dinheiro coletados com o pagamento de promessas, que é empregado no custeio de parte dos gastos da festa. No período em que a proibição episcopal estava em vigor, o Reinado era realizado de forma autônoma pelos congadeiros, dissociado do clero. Nesse período, os congadeiros passaram a administrar a “renda das coroas” e utilizá-la da forma como achavam conveniente para o bom andamento dos festejos. No entanto, quando a proposta de reaproximação foi efetuada e parte dos congadeiros aderiu e voltou a realizar seus festejos na igreja do Rosário, esse direito sobre a “renda das coroas” foi suprimido entre esse grupo. É o que nos relata o Sr. Luiz Antônio.

A nossa é Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, lá [na “igreja de cima”] são as Sete Guardas de Nossa Senhora do Rosário. Chama Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, a nossa associação e o Efraim é o presidente. Então, você tem o dinheiro da subvenção da prefeitura e tem o dinheiro das barracas que é dividido entre todas as guardas, de baixo e de cima. E o dinheiro de arrecadação das coroas, das missas que celebram, isso aí é da igreja, entendeu? Essa diferença existe. Nós não participa dessa arrecadação.<sup>333</sup>

Desse modo, há três fontes de renda no Reinado: “o dinheiro da subvenção da prefeitura”, “o dinheiro das barracas” e “o dinheiro de arrecadação das coroas e das missas”. Segundo o Sr. Luiz, atualmente as guardas da igreja de Nossa Senhora do Rosário usufruem das duas primeiras, enquanto as guardas da Sede-capela usufruem de todas as três rendas. Esse fato é que motivou os congadeiros da igreja do Rosário a reivindicar junto ao pároco uma parcela da arrecadação das coroas para custeio das despesas das guardas. E mais, como nos contou o Sr. Vandeir, o direito de usufruírem da renda das barracas também foi fruto de uma negociação.

Teve uma vez que o padre, esse padre José... que Deus o tenha no céu, eu não tinha nada contra ele. Teve uma vez que esse padre José... eu gostava muito dele... a pessoa que fala de mim, para mim é bom que eu continuo vivendo [risos]. Não

<sup>332</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>333</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

tenho nada contra ele, mas ele pediu as verbas da barraca. Antigamente era dividido com as guardas. Então, ele pediu a verba toda. Minha filha, mas que problema que foi! Nós temos que agradecer primeiro a Deus e depois ao padre Amarildo. O padre Amarildo chegou e falou: - vocês tem razão, o direito é de vocês, a igreja não tem nada a ver com barraca.<sup>334</sup>

Como foi possível perceber nas falas do congadeiros elencadas acima, a ausência de um espaço de negociação é quase sempre associada à postura de distanciamento do pároco em relação à vivência congadeira. O que faz com que padres que mesmo quando possui uma mesma formação teológica empreendam ações pastorais tão díspares? Quais elementos influenciam tais posturas?

Pe. Francisco quando perguntado sobre a influência da sua formação teológica para a compreensão do congado como manifestação religiosa e sobre quais as implicações dessa formação para a sua vida pastoral, respondeu-nos: ausência do Reinado na formação eclesial e presença do Reinado na prática pastoral.

A nossa formação acadêmica em filosofia e teologia não contempla muito esse cuidado com as tradições, sobretudo, com a Congada, com o Reinado. Nós não temos um enfoque que pudesse dizer, assim, mais amplo. São coisas muito superficiais na ciência da religião ou na filosofia da religião ou antropologia. Mas, são tratados de maneira bem abreviada, bastante superficial. Então, na verdade, [minha relação com o Reinado] foi pela prática mesmo. Gosto do ritmo festivo da Congada, contagiante. Vejo assim, a dimensão da fé, a importância do envolvimento, a gente fala assim, da disposição interior. Isso eu vejo na Congada, os congadeiros ali com suas guardas, com o capitão, com os seus soldados. As pessoas tem um envolvimento muito pleno na festividade. Eles estão ali na guarda com muito envolvimento mesmo, de corpo e alma, como se diz. É uma coisa muito autêntica, eu considero. Não há ali uma encenação.<sup>335</sup>

Como conciliar a universalidade da fé e a particularidade das culturas? Como pode a Igreja ser ao mesmo tempo universal e nativa? Como constata Montero, a natureza dessas relações se mostra na prática missionária e pastoral de maneira bastante controversa: como “tornar-se outro (indianizar-se, africanizar-se) e manter a universalidade do catolicismo”?

[A Igreja] abandona a vontade de conversão do outro e assume a posição antropológica clássica na qual o eixo da relação entre duas culturas diversas é a compreensão e o conhecimento. As consequências dessa nova postura diante do outro já começam a se tornar visíveis. Em particular, torna cristalino e crítico um dos principais dilemas do trabalho missionário que antes se resolvia pela anulação da alteridade pelo conceito de paganismo: a contradição entre tornar-se outro (indianizar-se, africanizar-se) e manter a universalidade do catolicismo. Essa contradição que, evidentemente, não pode ser resolvida com simplicidade, está posta hoje, na atuação pastoral e missionária da Igreja.<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

<sup>335</sup> Padre Francisco Cota de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

<sup>336</sup> MONTERO, Paula. *Op cit.*, 1995. P. 232-3

Como costurar o mundo cristão? O caminho que vem sendo trilhado ultimamente é o do reforço da identidade cristã. Nos dizeres do Pe. Amarildo, “o momento da igreja mudou”, “existem outras prioridades”. Resumindo: a nova geração de párocos não é mais a das missas congas...

Nesse sentido a minha formação teológica, ela toda envolveu profundamente o trabalho junto à religiosidade popular. Não sei hoje. Hoje eu acho que está devendo. Houve um retrocesso nesse sentido. A formação está sendo mais eclesial mesmo e menos pastoral. O momento da Igreja mudou. A sociedade mudou e dentro da Igreja também. Hoje estamos vivendo um momento de uma preocupação muito grande de reconstrução da identidade católica diante da crise que surgiu, com o surgimento de tantas outras Igrejas cristãs. Existem outras prioridades. Mas, onde acontece a festa do Congado, geralmente é acompanhada pela Igreja, se o padre não dá conta, geralmente, nos convida. Convidam a mim, ao Frei Leonardo e outros padres da Diocese que também conhecem, que gostam. Eu particularmente amo. Conheço bem a tradição, sei de cor todas as músicas. Quando vou celebrar a missa, para mim é muito fácil de acompanhar. Então, eu procuro fazer, celebrar sintonizando e trazendo à tona também os hinos que os congadeiros cantam. São pequenos hinos, mas com uma profundidade muito grande. São músicas que brotaram do coração de gente sofrida, de gente excluída e que se tornou com certeza em oportunidade de erguer a cabeça e mostrar seu valor, sua força.<sup>337</sup>

Diante do “paradoxo religioso do início do século”, no qual crescem as “ortodoxias”, Libanio aponta para a necessidade de “novo tipo de evangelização”, do qual dependerá “o futuro da fé cristã, enquanto expressão explícita dos seus mistérios fundamentais e da sua institucionalização em Igreja”.<sup>338</sup> Essa afirmação de Libanio exemplifica esse momento em que a preocupação da hierarquia católica em reafirmar a universalidade da Igreja e da identidade cristã ganha relevo. A perspectiva pastoral parece ser a mesma, “reconhecer [no fenômeno religioso] as ‘sementes do Verbo’, oferecendo-lhes campo de fertilização e arrancando o joio que as sufoca”.<sup>339</sup> No entanto, uma simples mudança de ênfase nesse processo de evangelização pode transformar completamente a relação entre pároco e congadeiros que veio sendo construída nas últimas décadas.

Uma prática pastoral que concentra seus esforços no arrancar daquilo que o clero considera como “joio”, não é a mesma que aquela que se concentra no reconhecimento das “sementes do Verbo”. Mesmo que, numa perspectiva de inculturação, essas tarefas pastorais sempre estiveram imbricadas, as ênfases são importantes. São importantes para a vida dos

<sup>337</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>338</sup> LIBANIO. João Batista. Op cit., 2002. p. 88

<sup>339</sup> Idem

congadeiros que aprenderam a lidar com as regras do jogo “permitir” e “reprimir” a que foram submetidas suas práticas rituais ao longo de sua história.

Há uma visão chamada mais ortodoxa, que começar a ver [o Congado] como se fosse bobagem e que quer centralizar a espiritualidade católica só na liturgia e mais nada, só naquilo que é essencial. Não vão conseguir nunca isso! Faz parte da vida do povo. Nem a proibição [de Dom Cabral] foi capaz. A igreja do Rosário foi cercada com sete fios de arame farpado. Na época, fizeram uma cerca ao redor para não deixá-los celebrar. Nem assim conseguiram proibir. Agora é isso. Tem pessoas que tem uma visão mais dogmática e se chegar em Itaúna com essa visão vai sofrer muito e não vai conseguir atingir a alma do povo.<sup>340</sup>

E ao que parece os congadeiros aprenderam a jogar com a história!

### **3.6. Em torno do catolicismo no Reinado: promessas, benzeduras e narrativas de preceito**

Se até aqui abordamos a importância da dimensão social e institucional na análise das relações entre o Reinado e a hierarquia católica, é porque tratamos de levar em conta, como observa Prandi, “a inserção do homem e da mulher no mundo em que vivem, porque a religião não faz sentido sem a realidade da vida, com suas tristezas e alegrias”.<sup>341</sup> No entanto, reconhecemos a necessidade de uma abordagem que conjugue as dimensões sociais e transcendentais na análise das religiões, pois como nos alerta Geertz, “o mundo não funciona apenas com crenças. Mas, dificilmente consegue funcionar sem elas”.<sup>342</sup> Então, passemos da análise da inserção do Reinado no Catolicismo, mas sem abandoná-la por completo, para o estudo da presença do catolicismo no Congado, da forma como é reelaborado pelos congadeiros. Deteremo-nos nas promessas, nas práticas de benzeduras, nas narrativas de preceitos, itens fundamentais para a compreensão da vivência congadeira.

#### **3.6.1. Promessa, devoção e cura no Reinado**

As promessas configuram-se como importante elemento do catolicismo popular – nas palavras de Sanchis, “apresentam-se como prática concentrada e sintética da religião

<sup>340</sup> Padre Amarildo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>341</sup> PRANDI, Reginaldo. “Prefácio à 2ª edição”. In: AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 12

<sup>342</sup> GEERTZ, Clifford. “o beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 155

popular”.<sup>343</sup> Elas estão intimamente relacionadas com o culto aos santos, funcionando como “um dos canais de vitalidade do catolicismo” e como “demarcador de identidades”.<sup>344</sup>

No Reinado, as promessas ocupam um lugar relevante na prática religiosa de congadeiros e demais fiéis do catolicismo, que se encontram anualmente durante a Festa de Nossa Senhora do Rosário para prestarem homenagens, realizarem orações e pedidos, além de agradecerem as graças alcançadas. As promessas não constituem motivação para todos os frequentadores da Festa, mas poderíamos dizer que os gestos mais significativos possuem ligações diretas ou indiretas com elas.<sup>345</sup>

A maioria dos estudos acadêmicos apreende as promessas dentro de um sistema de trocas e reciprocidades, como que inscritas numa “economia do dom”.<sup>346</sup> Ou seja, por meio delas, “devotos e santos trocam favores entre si, os primeiros retribuindo em honrarias a proteção que lhes é dada pelos segundos”.<sup>347</sup> Renata Menezes alerta-nos, todavia, que a relação santo-devoto muitas vezes não se restringe às trocas e reciprocidades inscritas no modelo da promessa. Esse modelo embora possa assumir o papel de uma primeira aproximação, mostra-se limitado para a análise das dimensões afetivas e identitárias envolvidas nas relações de devoção.<sup>348</sup>

Quando a relação com o santo se intensifica, há uma tendência a considerar sua própria vida como um conjunto de graças dele, que se manifesta nos menores acontecimentos cotidianos. Trata-se não necessariamente de pedir miudezas ao santo, mas de reconhecer sua intervenção mesmo nas miudezas. E de agradecer-las.<sup>349</sup>

Um exemplo é o caso de dona Maria Baiana, que há décadas ocupa o cargo de rainha de uma Guarda de Moçambique do município de Itaúna/MG. Natural de Salvador/BA, Dona Maria conheceu o Reinado quando se mudou para Itaúna a trabalho. Foi assim que ela conheceu as diversas guardas de congado da cidade e as modalidades de promessas ligadas ao Reinado.

Dona Maria contou-nos que durante um período de sua vida era, todos os anos, acometida por uma pneumonia. Foi quando sua patroa sugeriu que ela fizesse uma promessa

<sup>343</sup> SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992. p. 97

<sup>344</sup> MENEZES, Renata. “Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (org.) *Catolicismo plural: dinâmica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2010.

<sup>345</sup> FERNADES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus*. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 41

<sup>346</sup> Cf.: SANCHIS, Pierre. Op cit., 1992. FERNADES, Rubem César. Op cit., 1982. ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

<sup>347</sup> FERNADES, Rubem César. Op cit., 1982. p. 46

<sup>348</sup> MENEZES, Renata. Op cit. p. 16

<sup>349</sup> Idem. p 14

para Nossa Senhora do Rosário para que pudesse ser curada dessa enfermidade. Ela, então, fez uma promessa de dançar sete anos na guarda de Moçambique do Sr. Joaquim Procópio.

Eu vim de longe, cheguei aqui e achei o Reinado. Eu tinha uma pneumonia que era todo ano. Aí a minha patroa pegou e falou comigo (e eu achei muito bonito): - “oh Maria, você quer? A santa é muito devota e eu vou te vestir de branco sete anos e você cumpre a promessa”. Aí eu entrei [para o Reinado]. Aí fui trabalhando, eles gostando de mim e tudo. O Sr. Joaquim Procópio me coroou como rainha perpétua. Aí eu dancei 7 anos, depois eu passei a ser rainha. Dançando, eu dava almoço na minha casa, dava o café, dava a janta. Aí [os velhos] foram falecendo. Aí eu peguei duro.<sup>350</sup>

As promessas são apontadas por muitos congadeiros como a motivação primeira de seu ingresso no Reinado. No entanto, são recorrentes os casos de pessoas, como o de dona Maria Baiana, que mesmo depois de cumprida a promessa, permanecem no Reinado e buscam aprofundar sua vivência congadeira. Fato que confirma a proposição de Menezes, pois se a promessa assume nesses casos o papel de uma primeira aproximação, logo se estabelece uma relação com dimensões mais profundas, a devoção.

Posteriormente, dona Maria Baiana foi acometida por outra enfermidade, uma doença reumática grave que acometia suas pernas e joelhos. Ela sentia medo de deixar de andar e de não poder mais cumprir plenamente os seus compromissos no Reinado. Foi quando dona Maria pediu a Nossa Senhora do Rosário para que lhe desse melhora, que possibilitasse a ela permanecer em Sua presença por meio da vivência dos rituais congadeiros.

A Festa do Rosário eu não largo ela nunca mais. (...) Eu já fui carregada [para o Reinado]. Eles me ajudava a me arrumar aqui, me punha no carro carregada e me punha sentada no pé do altar, outra hora me punha na porta. Eles iam dançando e eu ali. Na hora que acabava, eles tornava a me carregar e me pôr no carro e me trazer em casa. Eu ia chorando, minha filha, porque eu não aguentava andar. (...) [Então] Eu pedi para Nossa Senhora do Rosário. Eu falei com ela. Eu ajoelhei e falei: - “Nossa Senhora do Rosário me cura, que enquanto vida eu tiver, eu danço no Moçambique e dou ajuda no almoço e no café, no que eu puder. Eu quero voltar a dançar!” Eu alcancei esse milagre. Graças a Deus! Por isso é que eu vou vestida só de branco, do jeito dela, e minha bandeira é diferente, eu ando com aquele bastão todo branco, por promessa. Eu não ponho nada de outra cor no Reinado, é tudo branco.<sup>351</sup>

A inserção de Dona Maria no Reinado não significou a reversão de sua enfermidade, mas resultou em uma forma diferenciada de lidar com a sua corporeidade<sup>352</sup>, ou seja, com a

<sup>350</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>351</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>352</sup> Nos dizeres de Csordas, “o corpo é uma entidade material, biológica, enquanto a corporeidade pode ser entendida como um campo metodológico indeterminado, definido pela experiência perceptiva e pelo modo de presença e engajamento no mundo.” CSORDAS, Thomas J. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008. p. 368

sua condição de ser/estar no mundo. Pois, na cura religiosa, “suprimir a morbidez não significa, pois, eliminar tecnicamente um sintoma, mas ressignificá-lo inserindo-o num sistema explicativo mais abrangente.”<sup>353</sup> Não se trata, portanto, de limitar a idéia de cura àquela da medicina formal, mas de reconhecer “algo explicitamente religioso na cura religiosa, algo que possui uma profunda capacidade de efetuar a transformação da cultura e do sujeito”.<sup>354</sup>

Ao contrário das demais rainhas, que ficam sentadas em seus tronos no interior da igreja durante a realização da Festa de Nossa Senhora do Rosário, Dona Maria ocupa o duplo papel de rainha-dançante.



*Dona Maria Baiana ocupando o seu duplo papel de rainha-dançante, à frente da “guarda de Moçambique do Sr. Joaquim Procópio”. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira - 2007*

Dona Maria Baiana acompanha sua guarda durante todo o percurso ritual, dançando e cantando mesmo em períodos de crises reumáticas. Ela passou a reconhecer no simples ato de dançar a potência de sua saúde.

Eu não andava. Eles me levava carregada [para o Reinado] e me trazia carregada. (...) Foi quando eu tive o problema de reumatismo nas perna. Aí eu peguei e pedi a Nossa Senhora que me desse melhora para as minhas perna, me desse saúde, que quanto vida eu tivesse, eu dançava, cantava e respondia as vozes dela e dava um almoço. Aí eu continuei. Daquele dia [em diante] eu não andei mais por mão dos outros. Graças a Deus! Hoje eu estou boa, com saúde e estou aí... Dançando todo ano. (...) Eu vou dançando na frente. Ah, eu estou cheia de alegria. Enquanto vida eu tiver! Ela me deu saúde ou não me deu?<sup>355</sup>

<sup>353</sup> MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 129

<sup>354</sup> CSORDAS, Thomas J. *Op cit.*, 2008. p. 16

<sup>355</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

Estar com saúde para dona Maria passou a ser a possibilidade de dançar todos os anos, “não andar mais por mão dos outros”, ir ao Rosário com suas “próprias pernas” e sentir-se feliz, em contato com Nossa Senhora do Rosário. Como afirma Csordas, “o objeto da cura não é a eliminação de uma coisa (uma doença, um problema, um sintoma, uma desordem), mas a transformação de uma pessoa, um sujeito que é um ser corpóreo”.<sup>356</sup>

No Reinado, a percepção e a unidade corporificada da coletividade são as bases de seus gestos rituais. Pois, é por meio da dança que os congadeiros realizam a síntese de seu percurso interior integrando-o ao da coletividade. É por meio do e no corpo que o congadeiro realiza suas preces e agradecimentos.

Os corpos se movem por uma forte lembrança ancestral. A cada momento do presente o passado é resgatado e ao futuro interliga-se, resistindo às dificuldades quando o corpo junto com o “outro” – o da memória afetiva – realiza o movimento que se duplica pela força da manutenção.<sup>357</sup>

A corporeidade de Dona Maria e dos demais integrantes do Reinado é informada pela *memória afetiva*, que os fazem congadeiros e devotos de Nossa Senhora do Rosário. Um engajamento sensorial, elaborado culturalmente, que os ligam aos ancestrais, à divindade e à experimentação do “fazer-se humano”. Experimentar o corpo no Reinado é um constante aprendizado sobre si, sobre o mundo e sobre os outros que estão a sua volta. Pois, como afirma Csordas, “estar atento a uma sensação corpórea não é estar atento ao corpo como objeto isolado, mas estar atento à situação do corpo no mundo”.<sup>358</sup>

A sensação de bem-estar de Dona Maria é resultado de “intersubjetividades compartilhadas” no interior de seu grupo religioso – a guarda de Moçambique. Ela vivenciou o seu processo terapêutico no Reinado como uma “experiência transformativa”, que julgamos ser compatível com os componentes do modelo de processo terapêutico proposto por Csordas, a saber: predisposição, empoderamento e transformação.<sup>359</sup>

Dona Maria se predispôs a ser mais que uma rainha do Congado, a experimentar o corpo como dançante mesmo diante da fragilidade biológica de suas pernas acometidas pelo reumatismo. Participar do Reinado favoreceu o conhecimento das suas potencialidades e possibilidades enquanto “ser-no-mundo”. Enquanto dança para Nossa Senhora ela experimenta seu corpo e ameniza seu medo de parar de andar. Dançando ela se empodera a

---

<sup>356</sup> Idem. p. 18-19

<sup>357</sup> RODRIGUES, Graziela E. F. *Bailarino – pesquisador – intérprete: processo de formação*. Rio de Janeiro: Funarte, 1997. p. 30

<sup>358</sup> CSORDAS, Thomas J. *Op cit.*, 2008. p. 372

<sup>359</sup> Idem. p. 20

ponto de auxiliar outros devotos a cumprirem suas promessas em dias de Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Nós dança em volta da igreja [ajudando no pagamento das promessas]. A gente trabalha muito, com sol quente. Ai! Eu chegava aqui, tomava um banho e caía na cama. Quando é no outro dia, eles [os integrantes da guarda] vem cedo me buscar. A turma me pega aqui, passa lá em Santanense, pega a Paulina [a outra rainha] e vai para o [bairro] Padre Eustáquio. Graças a Deus que eu estou com saúde, minha filha. Quando eu estava entevada era pior... passava dor. Mas, eu aguentei, graças a Deus!<sup>360</sup>

Como já foi apontado, a experiência de Dona Maria não se refere a um caso isolado. Muitos são os que procuram o Reinado com a intenção de cumprir uma promessa. As promessas são o principal meio escolhido para uma primeira aproximação com esse universo ritual. Uma parcela significativa dos membros do Reinado iniciou seu percurso nesse espaço religioso por meio de promessas, que após o estabelecimento de vínculos mais estreitos com a divindade e com o grupo, decidiram fazer do Reinado parte integrante de sua vida religiosa.

No caso do Sr. Salomé, capitão-general de uma Guarda de Congo, a promessa foi um elemento que o fez voltar ao Reinado. Sr. Salomé nasceu em Itatiaiuçu e se mudou para Itaúna, onde sua família em contato com o Sr. Vicente Brandão criaram uma guarda de congo que passou a compor o Reinado itaunense. No entanto, mais tarde, quando se casou, o Sr. Salomé nos contou que teve que parar de dançar Reinado. “Parei, porque casei e tal, morava num lugar longe, de maneira que não dava mais para frequentar. Eu parei uns tempo.”<sup>361</sup>

Sr. Salomé mais tarde passou por um momento difícil em sua vida e “muito devoto” que era, ele e sua esposa fizeram uma promessa que é um tipo muito comum no Reinado: ficar com uma bandeira de alguma guarda de Congado de um ano para o outro. É desse tipo de promessa que surge o “rei de ano” ou “rei de promessa”, uma das modalidades de coroas do Reinado.

Aí depois... esse caso é que é interessante, esse caso que eu vou te contar. Teve uma época que eu fiquei assim muito agonizado, porque eu perdi um rapaz, caiu um raio nele. A minha situação ficou muito ruim. Escuta, que é interessante, essa promessa que eu fiz. Eu fiquei numa situação muito ruim. Eu não podia nem sair de casa, porque estava com a cabeça ruim. Aí minha esposa disse para mim: “Vicente, vamos lá no Reinado?”. Nessa época, essa guarda já estava formada com o meu irmão, esse Joaquim que morreu. Aí eu falei com a minha esposa: “Ah, eu não estou querendo ir lá não, porque eu estou muito triste, minha situação financeira está muito ruim, estou com muita dificuldade”. Aí ela falou: - “Não, vamos lá!” Aí eu fui com ela na igreja do Rosário. Isso já está com uns 30 anos. Aí chegamos lá, eu ajoelhei diante da Nossa Senhora do Rosário, [de quem] toda vida sou muito devoto, toda vida fui. Ajoelhei e pedi a Nossa Senhora do Rosário que

<sup>360</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>361</sup> Sr. Vicente Salomé. Entrevista realizada em 12 de agosto de 2010.

ela me ajudasse a controlar a minha situação. Eu estava devendo muito, não tinha como fazer. Se ela me ajudasse, eu ia trazer a bandeira aqui para casa, deixar ela aqui em casa de um ano para outro. E a minha esposa fez a promessa, sem falar comigo, do mesmo jeito que eu fiz: trazer a bandeira aqui para casa para ficar de um ano para o outro. Aí eu cheguei em casa e a minha mulher falou: “eu fiz a promessa de trazer a bandeira aqui para casa”. Aí eu falei: “oh, eu também fiz”. Aí eu virei para ela assim: - “vou na casa do meu irmão e do meu primo (que estavam com a guarda formada já), e quero pedir eles a bandeira, trazer a bandeira aqui para casa para Nossa Senhora me dar uma força.”<sup>362</sup>

Quando o Sr. Vicente foi atendido no pedido que fez a Nossa Senhora do Rosário, ele decidiu selar para toda a sua vida o cultivo da devoção a Nossa Senhora do Rosário por meio da vivência do Reinado. Foi essa a sua motivação para voltar a cumprir os compromissos rituais do Reinado.

Você acredita que eu trouxe a bandeira aqui para casa e toda a semana eu rezava, quando fez um mês, eu ganhei na loteria. Na época, eu ganhei 25 mil, assim, dentro de um mês. Aí eu levantei a cabeça e disse: “ – Oh Zita, eu agora vou voltar para a guarda, só vou sair quando eu morrer ou quando eu não aguentar mais”. Vim para a guarda, entrei, como diz os outros, lá na fileira lá atrás, fui indo, fui passando, passando, hoje a voz geral na guarda é minha, sou capitão-general, eu é que mando. Foi um grande milagre que eu tive, sabe? E então, estou até hoje. Já estou com idade avançada, já estou com 83 anos, vou fazer agora em fevereiro. Enquanto eu puder, eu vou lutar e pelear.”<sup>363</sup>

No caso do Sr. Salomé vimos que a promessa que, primeiramente, tinha um prazo determinado e condicional, teve sua natureza transmutada, e passou a tomar feição de um reconhecimento perpétuo: “Só vou sair [da guarda] quando eu morrer ou não aguentar mais”. Um comprometimento religioso com prazo indeterminado e incondicional. Uma retribuição que nunca será zerada, que foi prolongada pelo Sr. Salomé como sinal de eterna gratidão: “enquanto eu puder, eu vou lutar e pelear”. Estabelece-se, a partir daí, uma relação que Renata Menezes denominou “devoção”, na qual é impossível indicar os limites entre pedido-graça-agradecimento. Pois, “já não há mais muita necessidade de enunciar pedidos, pois o ‘santo sabe’, ou está sempre presente, e não há diferenças notáveis entre os agradecimentos e os louvores que fazem parte da rotina diária”.<sup>364</sup>

Há ainda muitos fiéis que não são membros das guardas de Reinado, mas que comparecem à Festa de Nossa Senhora do Rosário a fim de serem auxiliados pelos congadeiros no cumprimento de suas promessas. Por esses motivos, a promessa se configura

---

<sup>362</sup> Idem.

<sup>363</sup> Idem.

<sup>364</sup> MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2004. p. 230

como um elemento importante tanto para a constituição das guardas de Reinado, tanto como elo entre os congadeiros e demais fiéis da Igreja Católica.

Cada pessoa que sobe naquele momento no dia do Reinado, de alguma forma está agradecendo algo que Nossa Senhora do Rosário fez por ela. Porque ninguém vai ali, ir por ir, não. Quem vai no Reinado, que está subindo o Alto do Rosário lá vai fazer algum agradecimento, de alguma forma ele está agradecendo alguma coisa que Nossa Senhora fez por ele ou lá vai pedir: estudo, casa própria, saúde, para dar prosseguimento a algo de bom. Muitas das vezes as pessoas falam: - Ah, vou lá para tomar uma cerveja. Mas, ele pode até ir tomar uma cerveja ou uma cachacinha nas barracas do Reinado, mas ele não deixa de ir lá e agradecer Nossa Senhora por alguma graça ou pedir alguma graça.<sup>365</sup>

Até mesmo as barracas, consideradas o elemento mais profano da festa, podem estar vinculadas ao ato da promessa. É o caso da barraca de doces do Sr. Nero, que há 28 anos participa do Reinado de Itaúna vendendo cocadas, maçãs-do-amor, pés-de-moleque. Sr. Nero nos contou que durante essas décadas de trabalho presenciou as mudanças na forma das barracas no Alto do Rosário, já tendo trabalhado em barraca feita de piteira, depois em barraca de feita de bambu e atualmente trabalha em uma barraca de metal. Sr. Nero mora no Barreiro, em Belo Horizonte e vive da venda de doces em festas na região. Mas, o Reinado de Itaúna é a única festa religiosa que ele cobre. A barraca do Sr. Nero é a primeira a ser montada no Alto do Rosário. Ela é montada no dia primeiro de agosto, data em que os congadeiros levantam a bandeira de aviso. No início de agosto não há grande concentração de pessoas no Alto do Rosário, por isso as barracas são montadas em data mais próxima ao dia 15 de agosto, ápice dos festejos. Mas, o Sr. Nero nos disse que monta sua barraca de doces no dia primeiro de agosto e permanece no Alto do Rosário até o dia 17 de agosto, porque fez uma promessa a Nossa Senhora do Rosário. Nessa sua promessa, ele se comprometeu a permanecer com sua barraca montada no Alto do Rosário durante todo o ciclo dos festejos do Reinado. É, pois, a promessa, um dos motivos que o move a estar presente no Reinado de Itaúna há 28 anos.

O Sr. Luiz Antônio enumerou-nos uma série de atos que elucidam o horizonte de experiências da promessa no Reinado.

Fico feliz de ver um senhor de idade lá buscando [o pagamento de sua promessa], a família toda envolvida, pai, mãe, os filhos, todo mundo juntinho com a coroa na cabeça. Isso, poxa, você olha assim, eu pelo menos – e tenho certeza que muita gente fica muito feliz de ver isso aí. Uma criança que está dançando ali pequenininha, com um bastãozinho na mão, aquilo ali são coisas que você olha assim e se emociona.<sup>366</sup>

<sup>365</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

<sup>366</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

No Reinado, a relação efetiva e afetiva marcada pela proximidade com o santo, juntamente com a força espiritual advinda da tradição, funcionam como elemento de empoderamento do congadeiro que se vê possibilitado a auxiliar os que buscam a cura ou alguma outra graça no contato com a divindade, por meio das promessas, transformando congadeiros em *curados auxiliares da cura*. Observem o que nos diz o Sr. Dilermando referindo-se à função dos reis e rainhas em relação ao cumprimento dos pagamentos de promessas no interior dos festejos do Reinado.

Cada pessoa que coloca a coroa é uma coroa de promessa. Então, ali a função do rei e rainha e do Reinado é fazer com que aquelas pessoas que coloquem uma coroa possam cumprir a sua promessa, em sinal de seu agradecimento... a função do rei e rainha do Reinado é fazer com que a pessoa se glorifique e agradeça a Deus naquele momento. Nosso papel é ajudar ela a agradecer naquele momento, em oração.<sup>367</sup>

Na festa, o gesto mais significativo, em termos de ocorrência, é o cumprimento de promessas que consiste em dar inúmeras voltas ao redor da igreja, acompanhados pelas guardas de Reinado e vestidos com um coroa de lata. Em geral, essas promessas são realizadas por freqüentadores da festa que não necessariamente possuem vínculos com os congadeiros, mas que reconhecem força no Reinado e compartilham com os congadeiros os símbolos católicos e a crença no poder dos santos e em Nossa Senhora do Rosário.

Não se escolhe quem quer fazer promessa. Quem quer pegar a coroa é porque tem o seu motivo. No dia 15 de agosto é uma coisa louca, tem muito pagamento de promessa, muita gente saindo atrás das guardas, cumprindo suas promessas.<sup>368</sup>

As promessas possuem uma grande importância na vivência congadeira. Grande parte do tempo que os congadeiros reservam para o cumprimento de seus compromissos rituais é destinado ao auxílio do pagamento de promessas dos demais fiéis que sobem ao Alto do Rosário para celebrar a festa de Nossa Senhora do Rosário. O significado que as promessas possuem no Reinado e sua grande ocorrência em termos numéricos colocam-na como um dos gestos mais significativos da festa, sobrepujando inclusive a missa. O que, não raras vezes, provoca tensões entre clero e congadeiros quando se trata de hierarquizar tais eventos.

Na missa conga do dia 15 de agosto, o pároco Francisco afirmou durante essa celebração que “cada congadeiro de Nossa Senhora do Rosário deve ser um amante da eucaristia”. E após notar que o pagamento das promessas e a realização de outros ritos

<sup>367</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

<sup>368</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

congadeiros tinham ganhado centralidade nos festejos, sobrepujando a missa, o Pe. Francisco sugeriu uma alteração da forma com que tais atos estavam dispostos na programação da festa.

[Sugeri a troca de horário da missa] porque percebi que a missa ficou como acontecimento final, quando não havia um ordenamento mais objetivo, significando que as guardas fariam suas atividades, seus desfiles, pagariam as promessas, conduziriam as coroas e depois iriam para a missa. Eu percebi uma dispersão, ou seja, vai começar a missa, que é chamada missa conga, que seria com a participação das guardas, e eu notei uma ausência das guardas. As guardas estavam cansadas, teriam feito festa o dia todo e quando nós fomos celebrar a santa missa, as guardas já não estavam dispostas para a presença na santa missa. Eu percebi uma acomodação. Eu gosto de celebrar a missa conga percebendo as guardas muito ativas na missa. Elas têm um espaço na missa para entoar toda música, todo canto da celebração. Percebemos aí que não havia um ambiente assim. Por isso que propus que a missa talvez seja mais cedo, às 16 horas, quando as guardas subiriam após o almoço, celebraríamos a missa e seguiria o pagamento das promessas, quando as guardas iriam contornar a igreja, no cumprimento daquelas promessas sugeridas por pessoas da comunidade que participam também desse ato.<sup>369</sup>

Fica claro na fala do Pe. Francisco de que não há consenso entre párocos e congadeiros com relação à hierarquização dos ritos que compõe a Festa de Nossa Senhora do Rosário. Pe. Francisco durante a celebração disse que “a missa é o principal momento da festa”, afirmação que talvez não alcance consenso entre os congadeiros.

Os congadeiros reconhecem o valor da missa, é um elemento que dá maior força aos festejos. São os próprios congadeiros que convidam os padres para celebrarem a missa e participarem dos festejos do Reinado. Mas, sabe que em experiências pregressas o Reinado sobreviveu sem a missa, mas não sobreviveria sem o entoar de seus cânticos, sem o bater de seus tambores, sem o levantamento e descimento de suas bandeiras, sem o pagamento de promessas... Assim, o pedido da missa pelos congadeiros parece se coadunar com a afirmação feita pelo Ruggieri, ou seja, ele não ocorre necessariamente “por conseguinte resposta a uma pregação eclesial, mas como exigência de confirmar e fundar a própria memória histórica”<sup>370</sup>, a sua pertença ao catolicismo.

O padre Francisco chegou a afirmar durante a missa que “todo bom congadeiro, é também um bom católico, que busca a eucaristia e participa da santa missa”. Mas, passemos a analisar o papel da benzedura e das forças extraordinárias no Reinado, que iremos identificar outros parâmetros de valoração mobilizados pelos congadeiros para adjetivar seus capitães, que, como veremos, vai de encontro a essa perspectiva da hierarquia católica.

<sup>369</sup> Padre Francisco Cota de Oliveira. Entrevista realizada em 18 de agosto de 2010.

<sup>370</sup> RUGGIERI, Giuseppe. “A fé do povo entre estratégia eclesial e necessidade religiosa”. *Religiosidade Popular*. Concilium 206: Teologia prática. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 103 [495]

### 3.6.2. A benzedura e as forças extraordinárias

A promessa é uma forma de intermediação entre congadeiros e demais fiéis da Igreja católica, cujos agentes são membros de todos os níveis da hierarquia ritual do Reinado (capitães, coroados e dançantes). O atendimento é feito coletivamente e os agentes funcionam como auxiliares no pagamento de promessas. Mas, é possível apontar um segundo tipo de intermediação entre membros do Reinado e demais fiéis do catolicismo: trata-se dos congadeiros benzedores, que agem como mediadores do sagrado.

Em geral as benzeduras são realizadas por pessoas ligadas aos postos mais altos da hierarquia ritual (capitães e capitãs, reis e rainhas), mas não há um vínculo direto entre a ocupação desses cargos e a prática de benzedura. Não obstante, é comum a figura de congadeiros benzedores. Essas pessoas realizam atendimentos individuais, fora do espaço ritual da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Na maior parte das vezes as pessoas são atendidas nas próprias moradias dos congadeiros, diante de altares montados no interior da própria casa ou em algum cômodo construído com a finalidade de receber os suplicantes. Esse local pode ainda coincidir com o quartel de alguma guarda de Reinado, espaço que funciona como sede do grupo, onde seus membros se reúnem a cada início e término das obrigações rituais. É nesse local que se “abre” e se “fecha” os rituais do Reinado, onde se realiza defumações, rezas, cânticos apropriados para preparem os corpos para a saída e chegada dos trajetos rituais realizados nas ruas. Os quartéis são espaços de grande densidade simbólica.

Por meio da prática da benzedura, os congadeiros benzedores estabelecem redes de solidariedade com demais membros da sociedade itaunense e da Igreja Católica. Em algumas narrativas a benzedura aparece como um meio de manutenção do Reinado. Aqueles que recorrem ao congadeiro benzedor costumam retribuir as orações com diversos tipos de contribuição, que ajudam a garantir o sustento dos festejos do Reinado. Alguns congadeiros apontam que antes de haver a subvenção da prefeitura às guardas, a festa era mantida basicamente com o peditório de esmolas pelas ruas da cidade e pelas contribuições oferecidas como sinal de gratidão por aqueles que recorriam às benzeduras. Esse era o caso do falecido capitão Sr. Joaquim Procópio.

A questão da benzeção é assim. Ele [Sr. Joaquim Procópio] morreu com 93 anos. Então, na época do Reinado, naquela época a prefeitura não ajudava, a fábrica [de tecidos] ajudava com pano... **Então ele benzia as pessoas e falava: - na época do Reinado, você me ajuda.** Então ele arrecadava. Chegava a época do Reinado, chegava um e falava: - “você vai lá buscar um saco de batata”. Outro: - “você vai lá buscar meio saco de feijão”. Tinha um compadre dele que tinha uma carroça, então

ele saía buscando essas coisas e chegava com a carroça cheinha aqui. As pessoas ajudavam. Você não tinha dinheiro da prefeitura, mas tinha dinheiro do povo que ajudava.<sup>371</sup>

Antigamente não tinha esse incentivo fiscal, esse incentivo da prefeitura para as guardas. Cada guarda se virava, fazia a sua festa. Tanto é que eu te falei que **a gente pedia esmola para Nossa Senhora do Rosário e um dos objetivos era fazer o café e ajudar no dia da festa**. Papai [Sr. Joaquim Procópio] quando era vivo, praticamente, não gastava um tostão do bolso dele, porque ele ganhava tudo. **Mas ganhava tudo, pelo fato dele ser um benzedor**. Então, as pessoas prometiam e no Reinado davam gado, fazia arroz, feijão, macarrão, tudo. A fábrica [de tecidos] dava o tecido e a gente mandava fazer as roupas.<sup>372</sup>

Essa associação entre benzeduras e manutenção dos festejos do Reinado ainda é uma prática corrente nos dias atuais. Apesar de haver a subvenção da prefeitura, os chefes de guardas têm que buscar fontes complementares de custeio para sustentar a realização integral da festa, pois a verba da prefeitura é insuficiente para cobrir todos os gastos. Assim, os congadeiros continuam contando com as amizades e redes de solidariedade estabelecidas na cidade. E aqueles congadeiros que dedicam parte de sua vida para a prática da benzedura contam também com a retribuição realizada, de forma espontânea, pelas pessoas que solicitam suas orações. Esse é o caso do Sr. Salomé, capitão de uma guarda de congo, benzedor.

Ela [a Guarda de Congo] teve com 80 figura [membros]. E graças a Deus funciona muito bem. A prefeitura dá a gente um apoio, ajuda a gente com um pouquinho, mas não dá para a gente formar o que a gente precisa numa guarda: comprar vestimenta, comprar instrumento. Então, o povo ajuda muito a gente também, sabe? São pessoas que a gente tem amizade com eles. Eu, por exemplo, faço muita oração para os outros, rezo muito para os outros.<sup>373</sup>

Em geral, esses congadeiros não cobram pelas benzeduras. As contribuições para a festa do Reinado são feitas como forma de retribuição espontânea dos suplicantes como forma de agradecimento pelas benzeduras. Os congadeiros costumam qualificar a benzedura como atos de gratuidade.

Eles falam que a benzeção, você não pode cobrar por ela não. O certo é isso mesmo. Igual minha mãe [dona Zezé] benzia e perguntavam: - quanto que é? Ela falava: não posso cobrar não. Agora se você quiser me dar alguma coisa. A pessoa daria. Mas, não cobrar.<sup>374</sup>

O Sr. Joaquim Procópio foi um dos congadeiros benzedores mais conhecidos na região de Itaúna/MG. Capitão respeitado por congadeiros itaunenses e comunidade local, ele atendia

<sup>371</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>372</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>373</sup> Sr. Vicente Salomé. Entrevista realizada em 18 de agosto de 2010.

<sup>374</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

às diversas pessoas que o procuravam em busca de benzedura na sede das duas guardas das quais ele fora presidente (uma guarda de Congo e outra de Moçambique), local onde também morava.

O papai era um dançador, depois passou para ser capitão, mas essa memória dele dançando com outras pessoas, eu não tenho, falo por ele ter contado. Depois, ele formou a guarda dele, que era uma guarda de Congo. Ele passou a ser o dono dessa guarda de Congo e **era uma pessoa forte no Rosário, pelo fato dele ser benzedor. Ele tinha, vamos dizer assim, um poder sobrenatural e as coisas aconteciam.**<sup>375</sup>

Os congadeiros que praticam a benzedura angariam maior prestígio no Reinado. Principalmente para aqueles que exercem o cargo de capitão, é importante que os chefes das demais guardas reconheçam-no como valoroso. E essa valorização está estreitamente relacionada ao reconhecimento do poder do capitão em mobilizar forças extraordinárias.

### 3.6.3. “Sr. Joaquim não sabia ler não, mas ele pegava esse livro, ele lia ele todo assim, entendeu?”

Vamos, a partir desse momento, conhecer vários eventos narrativos que versam sobre a mobilização de forças extraordinárias por congadeiros. O Sr. Luiz nos dá pistas de como tais narrativas são recepcionadas entre os congadeiros: “eles falam muita coisa, mas você não pode duvidar. Você não acredita em tudo, mas também não pode duvidar de tudo também não. Porque muitas coisas são verdadeiras”.<sup>376</sup> Mas isso não significa que o esforço de rememoração se confunda com a pesquisa do verdadeiro. Os atos de rememoração não têm como objeto as verdades que constitui o real, mas os elementos de religião ao passado primordial, ao tempo dos antigos. Narrar é partilhar da força ancestral.

Tinha um livro aqui, que era do Sr. Joaquim, o livro parece até que é de... tem ele ali, ele é de 1950 e uns quebrados. Sr. Joaquim não sabia ler não, mas ele pegava esse livro, ele lia ele todo assim, entendeu? Quando ele morreu, minha mãe guardava esse livro e não deixou ninguém ver (...). Igual eu, ela comentava assim que esse livro, as orações dele eram pesadas. **Porque isso aí, automaticamente todo mundo que mexe com o Reinado, que tem um conhecimento, um cargo dentro do Reinado, eles tem um espírito mais forte.** Aí ela falava: - isso aí, se você não tiver um espírito forte, essas orações vão fazer mal para você. Não vou deixar você ler não (...). Então, são essas coisas assim de Reinado que a gente...<sup>377</sup>

<sup>375</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>376</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>377</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

Aqui, “ter um espírito forte” aparece como condição para se ocupar um cargo dentro da alta hierarquia no Reinado. A intensificação dessa força era feita por meio da aprendizagem de orações fortes, mas tal exercício só seria admitido em consonância com o grau de desenvolvimento dessa espiritualidade: “se você não tiver um espírito forte, essas orações vão fazer mal para você”. Há um continuum de forças, em que deve ser respeitados o nível de força espiritual do agente e os dispositivos adequados para a sua amplificação. Como podemos perceber essa força não é alcançada por meio da cognição, mas do desenvolvimento da sensibilidade: “o Sr. Joaquim não sabia ler não, mas ele pegava esse livro e lia ele todo assim, entendeu?”

O cultivo da ampliação da força espiritual possui grande importância para o bom andamento do Reinado, pois uma das funções do capitão é equalizar as forças envolvidas no ritual.

Eu só sei que Reinado é coisa muito boa, mas não precisa dos outros pensar que é aquilo ali, aquela beleza, só dançando, não. Tudo está preparado ali. É uma festa muito boa, mas tem muita coisa, tem muita coisa. Não é só chegar, dançar e cantar não. [A pessoa] tem que ser preparada senão derruba mesmo. (...) A gente dança, mas é com o corpo fechado, minha filha. É muita responsabilidade. Mas, o Antoinzinho [capitão de Moçambique] é muito sabido também. Ele prepara a gente.<sup>378</sup>

Uma das funções do capitão é preparar e proteger espiritualmente os integrantes de sua guarda. A correlação de força entre as guardas é um dos itens presentes no ritual do Reinado. O capitão é quem “puxa” os cânticos. E, no Reinado, a palavra proferida tem um poder de realização, é uma palavra eficaz.

Você tem que saber responder os capitão, o que eles pergunta. Acho que isso tem uma força espiritual, a gente passa pela provação. A gente está ali na frente dançando, se um capitão canta um cântico, você tem que saber responder ele. Tem que saber o que ele está cantando, que qualquer coisa eles jogam a gente no chão. A gente sai fora de si e é um arranco, dá aquele arranco na gente e parece que a gente some na hora. A gente só sente aquele arranco.<sup>379</sup>

A troca de ensinamentos entre as gerações são realizadas de forma cautelosa. É sempre uma aprendizagem relativa, pois a transmissão de conhecimentos é realizada paulatinamente. Nunca se aprende tudo o que o capitão sabe.

O Zé já aprendeu muita oração. Mas, quem mais aprendeu com ele [com o Sr. Joaquim Procópio] foi mamãe, mas minha mãe não ensinou nada para ninguém. (...) Porque tinha medo até dos filhos passar a perna neles. Gente de fora é que eles não ensinavam mesmo! Talvez ensinasse umas orações bonitas, umas duas, três orações bonitas. Aquela oração que o Zé Roberto cantou é da época do pai dele,

<sup>378</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>379</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

veio do pai dele. Então ele aprendeu alguma coisinha assim, mas não tudo. O mesmo a minha mãe com ele, minha mãe aprendeu muita coisa com ele, mas não passou para ninguém.<sup>380</sup>

Exige-se dos congadeiros propriedade e adequação na execução dos cânticos e danças no Reinado. A significância e a eficácia da linguagem ritual está estreitamente relacionada à performance do capitão. É necessário que os congadeiros realizem, com propriedade, a reedição da memória ancestral no ato de cantar, na resposta coletiva.

Assim, nos Congados, cada situação e momento rituais exigem propriedade da linguagem, expressa nos cantares: há cantos de entrada, cantos para puxar bandeira, cantos para levantar mastro, cantos para saudar, cumprimentar, invocar, cantos para atravessar portas e encruzilhadas, e muitos outros. Em cada situação, o capitão deve saber o canto adequado para aquele lugar e momento, pois o sentido da palavra e seu poder de atuação dependem, em muito, da propriedade de sua execução.<sup>381</sup>

Uma prática recorrente nas disputas entre congadeiros é o cantar “ponto”, que são cânticos carregados de força, com grande potencial de poder de ação, que podem colocar em provação o conhecimento ritual de capitães que estejam regendo outras guardas. Como afirma Vilarino, “a batalha que é travada entre grupos fraternais ou entre membros internos de um mesmo grupo é vista como moeda para se medir a força espiritual com a qual esses congadeiros possam estar amparados, sendo comum que todo o tipo de ajuda espiritual seja invocada”.<sup>382</sup>

O desfecho de um “ponto” cantado é a resultante de forças mobilizadas entre os capitães envolvidos. Quando um capitão canta um “ponto” é preciso respondê-lo e saber administrar as forças envolvidas naquela ação.

Cada vez mais amor e mais carinho e peço a Deus para aguentar com paciência, porque tem mais espinho do que rosa. Tem muita coisa boa, abençoada, mas tem muito espinho para fincar, para magoar, mas por causa da fé que a gente tem, a gente leva tudo com Deus. Somos filhos. Tem muitos incompreendidos, Nossa Senhora tem mais força, Deus tem mais força. (...) [Alguns congadeiros] ficam a cantar, pondo “ponto”. Mas, quem tem fé em Deus, vence tudo.<sup>383</sup>

O ato de cantar “ponto” é um dos maiores exemplos da potência da palavra no Reinado. É a própria palavra proferida que produz a eficácia do rito.<sup>384</sup> Sr. Vandair narrou que

<sup>380</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>381</sup> MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. p. 147

<sup>382</sup> VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino*. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: UFJF, 2007. p. 34

<sup>383</sup> Sra. Maria Conceição de Jesus (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.

<sup>384</sup> MARTINS, Leda. Op cit., 1997. p. 147

“antigamente capitão era perigosíssimo, muito perigoso! Mas, tinha essa vantagem, o povo tinha mais medo, tinha mais organização.”<sup>385</sup> A mobilização de forças extraordinárias pelos capitães antigos aparece em vários fatos de memória mobilizados pelos congadeiros.

Tais narrativas congadeiras orientam-se para o passado, para o tempo dos antigos, com seu conteúdo e qualidades próprias. Esse tempo dos antigos remete-se ao tempo dos heróis, dos “capitães fortes”, ao passado primordial. Narrar é poder estar presente no passado, num tempo de força, num tempo de manifestação do poder sagrado. A memória transporta os congadeiros, em seu tempo, ao âmago do tempo antigo.

Tinha também aquelas pessoas mais antigas...isso já era no tempo do meu pai, eu mesmo não peguei, o meu pai que contava para nós que tinha o Belmirão. O Sr. Belmiro era um capitão de Moçambique que era tipo assim... uma pessoa que faz mágica. Mas, a mágica desse pessoal é uma mágica bem feita, entendeu? Era coisa tipo assim... Segundo as informações. Eu não posso te dizer que fui testemunha, não fui, eu sou o ouvinte. Aconteceu algumas determinadas vezes que eles estavam subindo aqui na subida do Rosário e esse Belmiro, ele estava com a calça costurada, remendada e dançava de precata. Disseram que ele era bem feinho e tinha uma senhora que ficava rindo dele. E como ele percebeu que ela estava debochando dele, segundo as informações, ele colocou nela uma roda de piolho, na cabeça dela. E ninguém conseguia tirar ou matar os piolhos, só ele. Depois de determinado tempo, alguém alertou: - foi fulano, você fala com ele que ele resolve para você. Então, ele foi chamado e falou que ela riu, por isso que ele fez isso. Agora não sei. Mas, na realidade isso existia.<sup>386</sup>

Esse é um caso em que as forças extraordinárias foram mobilizadas por um capitão para atingir uma pessoa que estava observando de forma debochada a guarda que cumpria os seus compromissos rituais. A reversão dos efeitos dessa ação foi possível, segundo a narrativa do Sr. Zé Roberto, somente por aquele que efetuou a ação primeira. Ou seja, somente aquele que provocou a ação possuía as forças necessárias, o poder necessário para reverter seus efeitos.

Esse tópico de atitudes de deboche por parte de não congadeiros é recorrente nas narrativas.

Você fala lá de cima, lá do morro ali [subida para o Alto do Rosário], a guarda daqui lá ia subindo, tinha dois senhor assim. Um senhor olhou para a guarda e ficou um cochichando para o outro. A guarda subiu e voltou. Esses dois estavam lá. Um deles ficou fazendo xixi lá. A guarda foi lá em cima e voltou e ele ficou lá no mesmo lugar fazendo xixi. Essas coisas eu ouvi contar. São coisas que eu acredito. Hoje ninguém sabe não, mas o pessoal de antigamente sabia. Porque o pessoal tinha um espírito forte, tinha uma fé, uma devoção. Mas, acabou, infelizmente acabou.<sup>387</sup>

<sup>385</sup> Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

<sup>386</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>387</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

A evocação temporal é evocada sob a forma da nostalgia e do pesar, mas por meio da memória, os congadeiros buscam se integrar em um tempo de força. Assim, há casos de narrativas em que essas forças extraordinárias são mobilizadas no enfrentamento entre congadeiros de diferentes guardas. É o que nos contou o Sr. Luiz Antônio, que teria presenciado um ato desses efetuado pelo falecido Sr. Joaquim Procópio contra um sanfoneiro de uma Guarda da cidade de Bom Despacho que estava se apresentando em Mateus Leme/MG.

Sr. Joaquim tinha um negócio assim que, a gente está contando, tem um negócio assim, que ele era muito forte, assim, na questão de espírito, entendeu? Aí quando ele era mais novo, eles comentam que uma vez tinha uma rolinha no fio, ele encarava a rolinha e a rolinha caía, entendeu? Isso aí é a história das pessoas, mas quando eu passei a conviver com ele, negócio de Reinado, nós fomos fazer Reinado, tinha um tal de Sr. Joaquim também lá em Mateus Leme. Ele queria formar um Reinado lá. Aí chamou nossa guarda para ir lá. Nós fomos lá uns 3 anos. Um ano a gente estava lá e tinha um senhor lá de Bom Despacho. O Sr. Joaquim não era muito alto não, usava um chapeuzinho de pelano, gostava de um terno, usava um paletó, andava arrumadinho, com o cachimbinho na boca. Aí ele estava com minha mãe lá e tinha um Sr. com uma sanfona, aí ele virou para o senhor e falou assim: - “É, o trem está quente, não é?” Aí o homem fez só assim: - “hum!”, para ele, entendeu? Aí ele fez assim, olhou para o homem e falou com ele assim: - “não está dando para dançar Reinado não, esse sol está muito quente para dançar Reinado”. O homem virou para ele e falou assim: - “hum!” E saiu para lá. Quando a guarda dele começou a tocar, o Sr. Joaquim foi lá acendeu um cachimbo e encostou lá assim. A sanfona do homem partiu no meio. São coisas assim, eu era pequeno e vi.<sup>388</sup>

A participação em festejos de Reinado em outras cidades é vista, por vezes, como uma situação que exige certos cuidados, pois não se conhece o potencial de forças das outras guardas participantes. Dona Maria Baiana refere-se às viagens como uma situação de risco, para a qual é preciso estar “preparado”. “Você é que não anda com nós para esses lugares [para retribuir visita]. A gente vê cada coisa! Aí na hora que a gente sai, eles fecham o corpo da gente, porque é muito arriscado. Você vê cada coisa!”<sup>389</sup>

Exemplo dessa situação de risco é o caso contado pelo Sr. Zé Alberto, em que um capitão teria “amarrado” (ou seja, impedido a evolução ritual de) uma guarda de Belo Horizonte que estava participando do Reinado em Itaúna. Mas, esse é um caso em que a resultante das forças foi desfavorável para aquele que iniciou a ação, pois o capitão que começou a “cantar ponto” teve sua guarda “amarrada” por um capitão de outra guarda.

Teve uma época também (isso eu presenciei), teve um capitão que veio de Belo Horizonte, com a guarda dele e (esse foi um caso até interessante) na subida do Rosário ali, ele começou a cantar ponto. Cantar ponto é tipo assim, desfazer de

<sup>388</sup> Idem.

<sup>389</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

outro capitão ou coisa semelhante. Então, ele não saiu do lugar, porque um outro capitão fez um trabalho para ele, que ele não conseguia sair do lugar. Rodava, rodava, rodava e ficava no mesmo lugar. Não conseguia subir, nem descer. Ficava só na aquela área ali. Mas, ficou muito tempo. Eu presenciei isso. Eu não sabia assim que era alguma coisa, que alguém amarrou. Mas, eu presenciei, por quê? Porque quando a gente subiu para o Reinado, ele estava lá, “amarrado” lá, dançando. Quando nós descemos, ele ainda estava no mesmo lugar. Aí depois que me disseram que houve alguns desentendimentos e outro capitão conseguiu “amarrar” ele.<sup>390</sup>

O Sr. Luiz Antônio conta-nos um caso em que o Sr. Joaquim Procópio teria mobilizado suas forças extraordinária para conter um acontecimento que, segundo ele, estaria associado às disputas entre as guardas “da igreja de baixo” e as guardas “da igreja de cima”.

O Sr. Joaquim chegou lá no Reinado lá em cima um dia e sempre essa disputa da igreja de baixo com a igreja de cima, que eu acho que nunca vai unir, por causa dos interesses, por questão de posição, uma diferente da outra, por questão de padre. Enquanto os antigos viver não... Eu sei que foi dia 15 de agosto que deu um vento aqui em Itaúna, que o trem foi feio. Você olhava assim, na época ainda tinha muita rua de chão mesmo e o Rosário lá era chão, na época, de terra mesmo. Deu um vento, o trem branqueou essa cidade toda assim, e aquele vento tocando lá para cima. O Sr. Joaquim chegou na porta e alguém falou assim: - “Olha lá o que vem lá”. Vinha uma moita de marimondo, uma cepa, vinha baixinho, para o lado da igreja. Todo mundo saiu correndo, escondendo e o Sr. Joaquim chegou lá na porta assim... ele tinha essa moda, pegava o cachimbo, acendia e ficava olhando. Ele viu aquele trem chegando assim, acendeu o cachimbo e ficou olhando ela assim, ela veio e quando chegou perto dele, ela fez vumpt! Subiu, passou por cima da igreja e foi direto embora. São muitas histórias.<sup>391</sup>

Porém, não se trata aqui de apreender o passado particular de certos capitães, mas de situá-los em “um quadro de uma ordem geral, de restabelecer sobre todos os planos a continuidade entre si mesma e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto dos tempos, a existência humana à natureza inteira, o destino do indivíduo à totalidade do ser, a parte ao todo.”<sup>392</sup>

Para os membros do Reinado, essa força dos congadeiros antigos não se esvai com a morte deles, mas é constantemente reatualizada e movimentada no presente. Em seus atos de fala, os congadeiros “ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além”<sup>393</sup> por meio da evocação do tempo dos antigos.

Ao narrar, o grupo compartilha e opera trocas com essa energia vital ancestral. A força atual do Reinado é construída narrativamente a partir dessa força primordial, que continuam a

<sup>390</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

<sup>391</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>392</sup> VERNANT, Jean-Pierre. “Aspectos míticos da memória”. In: \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. p. 126-7

<sup>393</sup> Idem. p. 113

alimentar as guardas no presente. É no ritual que vivos, mortos, divino e humano complementam-se. Nos festejos do Reinado, celebra-se a ascendência da memória ancestral.<sup>394</sup> A manifestação desse poder dos antepassados aparece, por vezes, nas narrativas como uma intervenção direta no presente. Dona Maria Baiana narrou-nos, por exemplo, um caso em que uma antiga rainha perpétua, já falecida, teria manifestado sua insatisfação com o tipo de zelo que a rainha de ano estava dando à sua bandeira. Segundo, dona Maria Baiana, tal manifestação se deu no ato de levantamento de bandeira, um dos ritos mais importantes do Reinado.

No ano retrasado, a bandeira que era da dona Zezé [uma das rainhas perpétuas já falecida]... Aí minha filha, a guarda estava batendo. Ela era uma bandeira desse tamanho [grande], que levanta. Era o dia dela, ela era da dona Zezé. Aí estava lá cantando, cantando, levantou a bandeira. Quando pôs ela lá, minha filha, eu mais Paulina [atual rainha perpétua] estava assim, em frente, olhando para a bandeira. A bandeira fez uma pirueta lá assim, que eu mais a Paulina pegou a bandeira. Aí eles não quis levantar ela nesse mesmo dia não. Deixou para levantar no outro dia. Aí levantou e tudo bem. Ela não quebrou. Quando foi esse ano, minha filha! Uma mulher pegou essa bandeira [para pagar promessa]. Ela levou a bandeira. Estava aquele tanto de guarda lá, batendo, levantando bandeira, estava aquele alvoroço. Quando foi na hora de levantar essa bandeira, minha filha! Acho que foi a alma dela [da dona Zezé]. Eu estava lá olhando, fiquei perto da Paulina. Levantou essa bandeira, o trem deu um redemoinho lá, já com o pau socado, com o mastro socado. Eles socando o mastro. Menina! Deu um redemoinho e fez assim: zummm. A bandeira, tá [caiu]! Não machucou ninguém. Voou assim. Deu aquele vento assim, zzzz... e ficou só mastro lá, quebrado. Ela caiu no meio daquele povão, mas não caiu na cabeça de ninguém. Ficou só a estampa. (...) Essa bandeira da dona Zezé quebrou. Uma bandeira grande, menina! Quebrou o vidro todo e não machucou ninguém. Deve ser que quem estava com ela [com a bandeira], ela [dona Zezé] não gostou.<sup>395</sup>

O que pudemos perceber é que há nessas narrativas uma estrutura comum, quanto ao “quando”. O passado é revelado narrativamente como força. No entanto, esse passado relevado na memória mítica congadeira “é muito mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto.”<sup>396</sup>

<sup>394</sup> MARTINS, Leda. Op cit., 1997. p. 149

<sup>395</sup> Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

<sup>396</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Op cit., 1990. p. 112



*Mastos e bandeiras compõem o cenário da festa do Reinado. Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010.*

#### **3.6.4. “Católico fervoroso mas voltado para a macumba”: o congado como categoria deslizante**

A força extraordinária dos congadeiros é apontada ainda em alguns episódios que teriam ocorrido nas práticas de benzedura, fora do espaço ritual do Reinado.

Uma das coisas que eu pude presenciar foi um do pessoal do Jove, pessoa rica da cidade, na fazenda dele tinha muitas cobras e picava os bois dele. Então, um dia lá, uma cascavel picou um boi de muito valor dele e ele ficou desesperado. Ele chegou aqui, porque ele já tinha feito todos os recursos lá de remédio, mas o boi dele estava para morrer mesmo. Aí ele chegou aqui e falou com o papai o que estava acontecendo lá, que o boi tinha sido picado, na verdade, eles falaram que era uma novilha, que a novilha tinha sido picada. Papai olhou aqui assim para ele assim, pegou um copo d’água, jogou aqui assim (aqui não era assim, tinha umas plantas), ele jogou um copo d’água assim, fez umas orações e falou: “pode ir lá, pode ficar tranquilo, pode voltar lá que o seu boi está no cocho comendo”. Assim mesmo. Isso aí eu presenciei. O cara ficou assim e foi embora. Assim que ele chegou lá, ele voltou. Mas, voltou com uma alegria danada, dizendo que o boi estava realmente no pasto comendo. E o boi [quando da benzedura] já estava mesmo ruinzinho. São coisas que realmente aconteceu. Tinha pessoas que chegavam com dor de dente aqui, desesperada, papai benzia e a pessoa saía aliviada. Muitas histórias o papai tem. Eu sou um pouco incrédulo nesse tipo de coisa, mas são coisas que eu realmente presenciei. Ele realmente tinha um poder sobrenatural, vamos dizer assim. Era igual o Chico Xavier, que as pessoas iam lá e recebiam os benefícios. Papai tinha esse dom, essa caridade que ele fazia para as pessoas.<sup>397</sup>

Os pedidos de benzedura podiam estar relacionados a diversos acontecimentos. Os solicitantes buscavam desde a reversão de um adoecimento de uma novilha picada por cobra até o alívio de uma simples dor de dente. Pessoas oriundas das diferentes camadas sociais recorriam à benzedura. Em um período em que Itaúna era ainda rural, muitos fazendeiros

<sup>397</sup> Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

eram acorridos em suas demandas pelas benzeduras do Sr. Joaquim Procópio, conta-nos seu filho Luiz.

Tinha fazendeiro aí, que tinha cobra lá na casa dele, no terreno dele, matando o gado dele, ele vinha cá, pegava ele levava e o Sr. Joaquim benzia o pasto. O pessoal que tinha problema com divisa, levava ele para benzer para acabar com a briga. Tudo isso aí. Eu era pequeno, eu acompanhava ele.<sup>398</sup>

Encontramos uma reportagem de 1959, publicada em um jornal local, que confirma a importância social que as práticas das benzeduras desfrutavam entre a população de Itaúna. Apesar do artigo intitulado “superstição” tratar-se de uma crítica a costumes tais como a benzedura, às quais o autor chama de “crendices tolas”, esse texto cita uma variedade de práticas largamente disseminadas na sociedade itaunense. Dentre essas práticas, o autor aponta que “a benzeção tomou conta do povo”, pois “desde a camada mais humilde e simples até a granfina, com mais ou menos intensidade, quase todos acreditam na benzeção”. O autor cita ainda uma prática de benzedura corrente, que aparece nas narrativas dos congadeiros: “a benzeção para picadas de cobra”.

Não posso compreender a razão dessa enorme tendência do povo para crer em tão variável série de tolices. Então a tal benzeção tomou conta do povo. Desde a camada mais humilde e simples à granfina, com mais ou menos intensidade, quase todos acreditam na benzeção. Eu não creio nessas coisas, mas não abuso. Isto dizem os desabusados. A mais desastrosa das superstições é sem dúvida a benzeção para picadas de cobra que tem levado mui vidas. (...) Seria salutar uma campanha por todos os meios possíveis combatendo essa Santa ignorância.<sup>399</sup>

Essa matéria aponta a generalização da crença na benzedura em Itaúna: “eu não creio nessas coisas, mas não abuso. Isto dizem os desabusados”, ironiza o autor. Essa crítica é parecida com a realizada por Nina Rodrigues com relação à generalização da crença no feitiço na Bahia.

Pode-se afirmar que na Bahia todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras. O número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores e matizes que vão consultar os negros feiticeiros nas suas aflições, nas suas desgraças, nos que crêem publicamente no poder sobrenatural dos talimãs e feitiços, dos que em muito maior número zombam deles em público, mas ocultamente os ouvem, os consultam, esse número seria incalculável se não fosse mais simples dizer de um modo mais geral que é a população em massa, à exceção de uma minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exato dessas manifestações psicológicas.<sup>400</sup>

<sup>398</sup> Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

<sup>399</sup> Jornal *Folha do Oeste*. Itaúna, 1959. “Superstição”. Nº 249, ano 16. 7 de junho de 1959.

<sup>400</sup> Nina Rodrigues. “As ilusões de catequese”. Revista Brasileira, v. 9, 1897.

Em ambos os casos, vimos que a benzedura, de um lado, e o que Nina Rodrigues denominou de “feitiçaria”, de outro, foram apreendidas como práticas que não se coadunavam com um padrão de civilidade pretendido. Não obstante, apesar do tom acusatório e das hierarquizações, podemos depreender do artigo do jornal *Folha do Oeste* e também do excerto de Nina Rodrigues, que tais práticas tinham um grande espaço na vida cotidiana dos brasileiros.

Em Itaúna, por exemplo, o prestígio do Sr. Joaquim Procópio como congadeiro e benzedor rendeu-lhe em 1979, em ocasião do seu aniversário de 83 anos de idade, uma reportagem no mesmo jornal “*Folha do Oeste*”, que é elucidativa da perpetuação de tais práticas na vida da sociedade itaunense, mas também de sua positivação como manifestação folclórica. Primeiramente a reportagem cita a atividade do Sr. Joaquim Procópio enquanto congadeiro.

Nesta semana de folclore mineiro, com mais ênfase em Itaúna e quando comemora o dia de Nossa Senhora do Rosário, não podemos deixar de prestar nossa homenagem ao Sr. Joaquim Procópio dos Santos. (...) No dia 15 de agosto mais de vinte guardas levam suas bandeiras à casa do “Seu” Joaquim para receberem a sua benção e de lá seguem para o morro do Rosário. Nessa mesma data, o ministro do Congado de Itaúna comemora a passagem de seus anos oferecendo um almoço para mais de 150 pessoas. (...) há 72 anos o Sr. Joaquim Procópio lida com o Congado e ninguém conhece o assunto melhor do que ele.<sup>401</sup>

Posteriormente, a reportagem aponta outra qualidade do Sr. Joaquim, “curandeiro e fazedor de muitos milagres”.

Católico fervoroso mas voltado para a macumba “Seu” Joaquim é conhecido como curandeiro e fazedor de muitos milagres. Vêm pessoas de diversas partes do Brasil para consultá-lo e pedir-lhe ajuda para as suas dificuldades. A todos ele atende com a mesma disposição.<sup>402</sup>

Os adjetivos dados ao Sr. Joaquim refletem a ambiguidade própria do Congado, que se situa no “entre lugar” entre seu pertencimento católico e suas heranças africanas imbuída dos valores sociais atribuídos a ambos. Uma categoria deslizando que faz do congadeiro ao mesmo tempo “católico fervoroso” e “macumbeiro”. Em geral, esses benzedores se vêem no paradoxo de serem acusados de provocarem aquilo que aprenderam a reverter. Como diz Lewis,

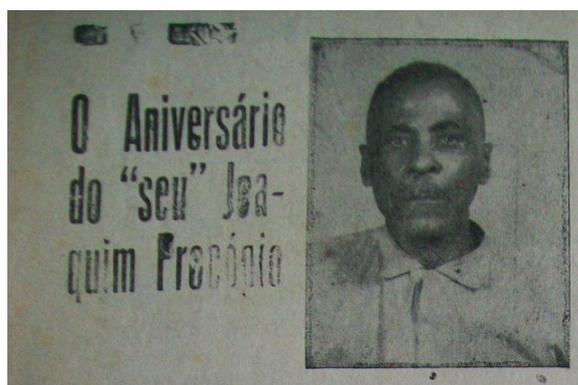
Aqueles que como mestres de espíritos, diagnosticam e tratam doenças em outros, correm eles mesmos o risco de serem acusados de bruxos. Pois se

<sup>401</sup> *Jornal Folha do Oeste*. “O aniversário do ‘Seu’ Joaquim Procópio”. Itaúna, 1979.

<sup>402</sup> *Jornal Folha do Oeste*. “O aniversário do ‘Seu’ Joaquim Procópio”. Itaúna, 1979.

seu poder sobre os espíritos é tal que eles podem curar os doentes, porque não poderiam também, algumas vezes, causar o que curam?<sup>403</sup>

O compartilhamento de crenças<sup>404</sup> entre os sujeitos envolvidos fez com que a posição fronteiriça do benzedor congadeiro não impedisse que o Sr. Joaquim Procópio fosse procurado por “pessoas de diversas partes do Brasil”. O que as moviam era a “esperança do milagre”<sup>405</sup>, a crença na eficácia da arte de curar e no poder mediador do Sr. Joaquim, que por vezes foi tido ele mesmo “fazedor de muitos milagres”.



*Reportagem da folha do Oeste em homenagem ao Sr. Joaquim Procópio. Jornal Folha do Oeste. “O aniversário do ‘Seu’ Joaquim Procópio”. Itaúna, 1979.*

O Congado como categoria deslizante é lócus também de disputas internas. Se, por um lado, a mobilização de forças extraordinárias se faz necessária para proteger o grupo nos momentos de correlações de poder, por outro lado, esse poder pode ser tido como ilegítimo, pois a força que protege, pode ser a mesma que provoca. E de novo, o entre-lugar do pertencimento católico e das heranças africanas do Reinado se impõe. Entre as disputas internas, afirmar a exclusividade do pertencimento católico pode ser uma forma de angariar maior legitimidade junto à hierarquia católica.

O povo mistura muito o Congado... Inclusive, o padre Amarildo gosta muito do nosso Corte aqui, por isso, porque a gente trabalha assim só com aquela religião de Nossa Senhora do Rosário. As outras guardas eles mistura muito as coisas, mistura Candomblé, macumba, essas coisas. Nossa guarda aqui não, é onde o padre Amarildo gosta muito de trabalhar com nós aqui, é por isso. Então, o nosso Reinado funciona é assim, tem criança, menina moça, gente de todo tipo. (...) Eu tenho um altazinho aqui, que eu faço oração para os outros, sabe? Aí tudo aí, tem

<sup>403</sup>LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1977. p. 34

<sup>404</sup>Refiro-me aqui à noção de sistema de crenças como preconizado por Gilberto Velho, que também engloba a dimensão cognitiva, expressando “a indissolúvel vinculação entre conhecimento e emoção e/ou afetividade.” VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença*. (datilografado, s/d). p. 2

<sup>405</sup>MONTERO, Paula. Op cit., 1985. p. 01

muita coisa, mesmo muito trem, muita coisa [Nesse momento, Sr. Salomé mostra-me as fotografias que pessoas que solicitaram a sua benzedura]. Então, a minha doutrina é essa, sabe?<sup>406</sup>

Já outros capitães, dançadores e coroados do Reinado de Itaúna são também umbandistas ou quimbandistas. E não vêem incompatibilidade entre essa experiência religiosa nos cultos afro-brasileiros e sua vivência no Congado. Ao contrário, esses congadeiros encontram nas religiões afro-brasileiras uma forma de potencializar sua vivência congadeira, seu poder espiritual.



*Quarto de benzedura em quartel de Reinado em Itaúna  
Fotografia: Juliana Salles de Siqueira – Reinado 2010*

Mas, se há um grupo que tende a afirmar o exclusivismo católico e outro grupo que tende a reforçar o pólo da herança religiosa africana do Reinado, ambos situam-se nesse entre-lugar. A busca por uma força extraordinária é noção-chave no Reinado, seja qual for o caminho encontrado para fortalecê-la. No entanto, esse entre-lugar torna-se uma grande arena de conflitos, principalmente na relação párocos-congadeiros.

Houve épocas em que a Igreja mais preocupada em, como eu diria, separar um pouco as coisas, para evitar mesclar a religião com caráter de misticismo, com Umbanda, com Candomblé, com Terreiros, dessas coisas. Então, me parece que essas coisas andavam assim muito integradas, então, a Igreja achou que a Congada enquanto devoção a Nossa Senhora seria considerada, mas enquanto tivesse uma relação mais estreita com o Candomblé, com a Umbanda, com as benzeções, essas coisas, então, a Igreja teria resistência, porque considera que são práticas contrárias ao Catolicismo. Então houve um certo acirramento, mas isso hoje nós já consideramos que é coisa superada. Nós temos que trabalhar no sentido de catequizar. Nós entendemos assim que os valores da doutrina católica, os valores

<sup>406</sup>Sr. Vicente Salomé. Entrevista realizada em 12 de agosto de 2010.

do Evangelho, sejam considerados nas práticas religiosas. Então, não queremos práticas contrárias à doutrina da Igreja, com a bênção diretamente do ato religioso católico. Respeitamos a tradição, respeitamos a cultura e a nossa missão é evangelizar. Então, na medida em que nós estamos celebrando, nós estamos tentando levar também clareza. Porque às vezes a pessoa pensa que ser acolhedor é simplesmente ignorar o que está contrário. Não se trata disso. Nós queremos preservar a identidade católica. Tem uma tradição cultural, mas na hora que se trata de celebrar, quando inclui, como é próprio hoje, as lideranças do Congado hoje, procuram uma igreja para ter uma missa no evento durante a realização da festa. Então, nós vamos com a identidade católica, levando a doutrina da Igreja, que é um dever nosso. E vamos tentando catequizar, orientar, explicitar os valores católicos da doutrina da Igreja, das Sagradas Escrituras. Nem por isso nós precisamos entrar em afronta, em atrito ou fazer isso de maneira agressiva. É mais no âmbito da orientação.<sup>407</sup>

Nessa fala, Pe. Francisco expõe duas posições da hierarquia católica em relação ao congado que se referem, respectivamente, ao período que antecedeu e sucedeu o Concílio Vaticano II. Essa fala é um exemplo, do que aponta Süß, quando diz que “as práticas religiosas populares receberam dos ministros da religiosidade oficial, no decorrer da história, tratamentos diferenciados entre perseguição e aceitação seletiva”<sup>408</sup>.

Quando o Pe. Francisco diz: “respeitamos a tradição, respeitamos a cultura e a nossa missão é evangelizar”, fica claro como a cultura ganhou centralidade na reflexão da Igreja, mas deixa entrever também que se a relação entre párocos e congadeiros mudou, ela não é isenta de tensões. Essa tensão aparece na fala do Pe. Francisco quando ele afirma que “ser acolhedor não é simplesmente ignorar o que está contrário” – trata-se aqui, dentro da pedagogia da evangelização, do preceito da “aceitação seletiva”.

Essa tensão aparece também na fala do Pe. Amarildo, que afirma que apesar de não haver proibição do Reinado atualmente, o clero vê a influência das religiões afro-brasileiras “com certa preocupação”.

Hoje não há proibição, como houve na época. Agora, a questão da influência afro, sobretudo, no que se refere a algumas lideranças, que são marcadas pela Umbanda, pela influência do Candomblé, isso realmente se vê com certa preocupação, porque sabemos que nem todos usam só para o bem. Há líderes, ligados ao Congado, que às vezes usam do culto afro para fazer o mal e suscitar o ódio. Infelizmente, temos isso também. E não sou romântico de pensar que todos são totalmente católicos, porque não são. Agora, uma coisa eu sei, o pobre mesmo, o lascado mesmo, esse é atingido pela mensagem da Igreja na festa do Congado, sobretudo, em Itaúna. (...) Não são todos os congadeiros que são envolvidos [com a Umbanda e/ou Candomblé]. Mas, geralmente a postura do congadeiro que é envolvido é a do silêncio. Ele não entra em conflito. Ele evita entrar em conflito. Ele se cala diante de qualquer pergunta que você faz. Ou seja, ele não demonstra isso publicamente. Pelo menos na presença do padre, ele silencia. Mas, a gente sabe quem são. Nunca

<sup>407</sup> Padre Francisco Cota de Oliveira. Entrevista realizada em 18 de agosto de 2010.

<sup>408</sup> SÜSS, Paulo. “O papel criador e normativo da religiosidade popular na Igreja”. *Religiosidade Popular. Concilium 206: Teologia prática*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 123 [515]

deixei de tratá-los bem, nunca deixei de pedir para cantar nas celebrações e tudo, mas sei que não é um catolicismo muito ortodoxo.<sup>409</sup>

Há nessa fala, o que podemos chamar de preconceito étnico da vivência religiosa. Como vimos, a capacidade de mobilização de forças extraordinárias é uma virtude que se espera dos capitães de guarda. E a ambiguidade de tais forças, que podem curar e provocar o que curam, faz parte das relações de poder estabelecidas entre os congadeiros, ou seja, é parte constitutiva do Reinado.

Se como afirma Zaluar, o milagre é a negação do acaso “(...) aquilo que os agentes sociais não consideram como óbvio ou certo em termo de expectativa”<sup>410</sup>, é na benzedura, lócus da crença e da sensorialidade, que muitos buscam manter o milagre da vida por meio da experiência da cura religiosa ou do recebimento de alguma graça divina.

A experiência devocional católica, a benzedura e a vivência nos cultos afro-brasileiros são caminhos que os congadeiros encontraram para potencializar a eficácia de seus ritos e vivê-los plenamente. Pois, o que, muitas vezes, aparece aos olhos do clero, como falha do Reinado, é o que o constitui realmente, ou seja, é o que faz do Reinado, Reinado. E assim os congadeiros continuam a buscar nessa forma específica de se viver a devoção a Nossa Senhora do Rosário, a sua grande fortaleza.

Süss discutindo os caminhos para o que chamou de “autentificação do catolicismo popular no catolicismo”, perguntava-se: “até que ponto o catolicismo deve e pode mudar-se, para criar a possibilidade da catolicidade do catolicismo popular?”<sup>411</sup>. Mas, talvez o que esteja posto por parte dos congadeiros em sua relação com o clero, nos distintos contextos que até aqui nos empenhados em delinear, seja a de criar a possibilidade da catolicidade do Reinado sem abrir mão de seus sistemas de crenças e de seus fundamentos rituais.

“Congadeiro não tem história, congadeiro tem é a vida, a vida dentro do Reinado”<sup>412</sup>, foi o que, certa vez, nos afirmou o Rei Congo Dilermando...

<sup>409</sup> Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

<sup>410</sup> ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 97

<sup>411</sup> SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Ed. Loyola, 1979. p. 164

<sup>412</sup> Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Temos algo que aprender da memória do sofrimento passado para o presente. A solidariedade atual carrega uma herança - a herança das esperanças e a herança dos fracassos, das mutilações, das destruições que têm sofrido os sujeitos no passado.”  
José Antônio Zamora

A vitalidade da devoção a Maria no estado de Minas Gerais levou Augusto de Lima Júnior a denominá-lo “terra de Nossa Senhora”<sup>413</sup>. Nas Minas colonial, a devoção a Nossa Senhora do Rosário foi largamente difundida. Dentre as inúmeras irmandades leigas mineiras, as do Rosário foram aquelas que contaram com maior número. Eram no interior dessas organizações, compostas majoritariamente por negros/as, que se sustentaram o culto e as festividades em honra a Senhora do Rosário nas Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX. As irmandades do Rosário “dos pretos” funcionaram como importante eixo dinamizador da vivência católica na América Portuguesa. Elas funcionaram como lócus de reelaborações do catolicismo efetuadas por africanos e seus descendentes no Brasil.

No século XIX, com a transformação da antiga colônia portuguesa em estado imperial, novos padrões de civilidade passaram a nortear a sociabilidade. As coroações de reis negros e a celebração de seus santos patronos, que até então integravam o quadro maior da religiosidade colonial, manifestações antes aceitas, passaram a ser vistas como destoante desses novos padrões. Festejos populares em geral foram paulatinamente sendo cerceados pelo Estado e pela Igreja Católica.

O novo modelo eclesial instituído com a implementação da Reforma Ultramontana no Brasil foi um dos fatores que influenciou a postura contrária da hierarquia católica às manifestações festivas de fé. As Festas de Nossa Senhora do Rosário tal como haviam sido consolidadas no interior das irmandades leigas que foram, por vezes, bem vistas por estarem integradas em uma religiosidade colonial pautada nas devoções e festividades católicas, passaram a ser combatidas. Esse catolicismo peculiar passou a ser contestado pela hierarquia católica num momento em que a Igreja empreendeu um movimento de “purificação” dos

---

<sup>413</sup> LIMA JÚNIOR, Augusto. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956. p. 11-12

conteúdos da fé, buscando eliminar as contribuições estranhas ao catolicismo romano por meio de um maior controle das idéias e práticas religiosas vigentes.

No caso do posicionamento do episcopado de Belo Horizonte frente aos rituais do Reinado, notamos um enrijecimento da sua postura se comparadas com outras ações que visavam “disciplinar” práticas católicas desviantes dos padrões romanos. Enquanto para algumas práticas devocionais parecia bastar que fossem, na ótica do episcopado, apenas “disciplinadas”, no caso do Reinado foi diferente. As ordens de Dom Cabral eram no sentido de que medidas fossem tomadas objetivando o seu desaparecimento, sua supressão. Ao tratá-lo como prática indisciplinável, incompatível com o novo modelo eclesial que se buscava implantar, a autoridade episcopal buscava excluí-lo do elenco das práticas católicas.

Os primeiros documentos episcopais que explicitavam o posicionamento contrário à continuidade dos festejos do Reinado na diocese de Belo Horizonte datam da década de 1920. Ao adentrarmos o universo da paróquia de Santana em Itaúna pudemos perceber que as ordens de Dom Cabral não foram cumpridas imediatamente pelos párocos. Foi possível apreender em nossas pesquisas que houve certa falta de sintonia entre tais ordens episcopais e sua efetivação no âmbito das paróquias, fato que pôde ser aferido tanto nas reiteradas alusões à proibição do Reinado nos documentos diocesanos quanto nas declarações do clero itaunense, presentes nos Livros de Tombo da paróquia. Acreditamos que a ordem de supressão dos Reinados não foi acatada de imediato devido à importância social alcançada por esses festejos. As festas em honra a Nossa Senhora do Rosário, nas primeiras décadas do século XX, congregavam vários grupos sociais, a despeito das diferentes vivências rituais que esse evento englobava. Elemento que dificultava a efetivação da proibição episcopal no âmbito das paróquias.

Paralelo às proibições do Reinado, o episcopado buscou incentivar a estruturação da devoção do Rosário em moldes tridentinos. No entanto, tal propósito mostrava-se mais como desejo e expectativa do episcopado do que uma realidade pastoral. Várias forças agiam no sentido contrário à proibição episcopal: o enraizamento histórico do Reinado nas festividades em devoção a Nossa Senhora do Rosário, o dissenso dos párocos e a pressão social contrária à proibição exercida por parte da sociedade itaunense e, principalmente, por aqueles que têm essa devoção como um sinal diacrítico de suas identidades, os congadeiros.

Os congadeiros continuaram a agir no sentido de resguardar suas práticas rituais e com o tempo organizaram-se em associações e adquiriram maior legitimidade social para dar continuidade ao cumprimento de suas obrigações rituais no espaço público. Os congadeiros de Itaúna fundaram em 1935 a Sociedade Nossa Senhora do Rosário (atual Irmandade das Sete

Guardas Nossa Senhora do Rosário) e deram continuidade aos festejos dissociados da hierarquia católica. Acreditamos que essa reação dos congadeiros assentou-se sobre uma experiência organizacional anterior. A construção de um edifício para abrigar os seus rituais em honra a Nossa Senhora do Rosário e a organização ritual autônoma eram práticas que já estavam inscritas no universo de experiência dos congadeiros. Assim, podemos afirmar que o *projeto* dos congadeiros se relacionava de alguma forma, com essas circunstâncias expressas nesse *campo de possibilidades*, “inarredável dimensão sociocultural, constitutiva de modelos, paradigmas e mapas”.<sup>414</sup>

Acreditamos ainda que as ações empreendidas pelo Pe. Netto no sentido de retomar a realização do Reinado na igreja do Rosário e com isso reintegrá-lo novamente na instituição católica estavam diretamente associadas - além de motivações ligadas à pluralização do campo religioso em Itaúna - ao repertório construído a partir de experiências relacionais estabelecidas entre hierarquia eclesiástica e congadeiros no decorrer da história da Igreja Católica no Brasil. Ou seja, a postura de reaproximação de Pe. Netto foi possível, em partes, porque a integração entre Reinado e Igreja já estava presente em seu espectro de experiências e fazia parte de seu campo de possibilidades.

Em Itaúna, verificamos que a proibição episcopal do Reinado influenciou diretamente a conformação dos grupos, provocando uma nova conformação da festa, que passou a ser realizada tanto na capela quanto na igreja a partir do final da década de 1940, configuração que se mantém até hoje. Desse modo, podemos afirmar que as relações estabelecidas entre as comunidades congadeiras de Itaúna e a hierarquia católica na primeira metade do século XX tiveram grandes implicações na organização dos grupos e na realização do ritual do Reinado não só em Itaúna, mas em toda a diocese de Belo Horizonte.

A reaproximação entre clero e congadeiros em Itaúna proposta pelo Pe. José Netto em meados da década de 1940 foi um fenômeno local restrito à paróquia de Santana. Nos anos de 1948 e 1949, encontramos no livro de avisos da Arquidiocese de Belo Horizonte várias manifestações do arcebispado contrárias à realização dos rituais reinadeiros, documentos esses que reforçavam os posicionamentos de Dom Cabral expressos reiteradas vezes desde os anos 1920.

Todavia, nesse mesmo momento, em que a hierarquia católica negava-se a reconhecer o Reinado como uma prática religiosa legítima e constitutiva do catolicismo, os congadeiros tiveram suas práticas positivadas enquanto elemento constitutivo do folclore e da cultura

---

<sup>414</sup>VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das Sociedades Complexas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 7

brasileira. E a partir da década de 1960, quando a cultura também ganhou centralidade nas reflexões da Igreja, passamos a assistir ao surgimento um novo modelo eclesial, no qual novos padrões de relacionamento foram estabelecidos entre párocos e congadeiros.

O Reinado passa a ser reconhecido pelo clero como uma manifestação que guarda “a secreta presença de Deus”, a “semente oculta do verbo”, que está penetrada de senso de transcendência, sendo uma forma ativa com a qual o povo se evangeliza.<sup>415</sup> E, desde então, clero e congadeiros voltaram a conviver como membros da Igreja. Apesar de uma convivência, por vezes, eivada de tensões, a geração de clérigos pós-concílio Vaticano II foi capaz de reconhecer o Reinado como uma prática detentora de um valor social e religioso e abriu brechas para o estabelecimento de novas linhas de força, tornando possível a emergência de “zonas de espaços de negociação” entre congadeiros e párocos. Essas linhas de força são resultantes de um duplo movimento: um relativo ao modo como o Reinado se insere no catolicismo e, outro, relativo à forma com que o catolicismo é reelaborado pelo universo de crença congadeiro.

Nas últimas décadas a relação entre congadeiros e clero no interior da Igreja Católica está ancorada em “zonas de espaços de negociação” alimentadas simultaneamente por uma perspectiva clerical de “autentificação” do Reinado no catolicismo e por uma perspectiva congadeira de manter o sistema de crença e a eficácia dos rituais do Reinado.

Dominguez Rio, se referindo à introdução da devoção ao Rosário pelos missionários na América Latina, afirmou que

La conquista se implantó en América el rosal de Maria, y cundió tanto, que así como las selvas tropicales se enlazan las plantas trepadoras, suben hasta la copa de los arboles gigantes y forman extenso dosel, por modo parecido esta devoción enlazó entre nosotros a conquistadores y aborígenes, se dilato por encima de otras manifestaciones religiosas y acabo por cubrir, cuan anchas son, las tierras descubiertas por Cristóbal Colón.<sup>416</sup>

De fato, a penetração da devoção a Nossa Senhora do Rosário obteve grande repercussão na América Latina, seu culto expandiu-se largamente pelas terras americanas. Mas, para utilizar a mesma metáfora empregada por Dominguez Rio, o devotamento à Senhora do Rosário, como uma trepadeira, não suplantou a diversidade da floresta devocional. Mas, ao contrário, possuiu papel-chave para a estruturação de modos singulares de vivência católica, pois facultou o funcionamento do grande ecossistema de crenças gestado a partir do

<sup>415</sup> Cf. SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

<sup>416</sup> RIO, T. Dominguez Del. *Rosas Del Paraiso: o la devoción Del santíssimo Rosario*. Bueno Aires: Ed. Guadalupe, s/d. p. 445

encontro de vários agentes civilizatórios. Diria até que, por vezes, a estruturação da devoção do Rosário funcionou, em seu processo de estruturação em solos brasileiros, como um fator de transpiração da floresta. Manifestações religiosas que o trabalho missionário, por meio da introdução do “roseiral de Maria”, pretendeu encobrir foram reelaboradas. Repletos de seivas, os congados não puderam ser suprimidos e seus cânticos, batuques e danças continuam enraizados como parte integrante do sistema vascular da devoção ao Rosário na “terra de Nossa Senhora”.

## **FONTES**

### **1. Fontes manuscritas**

#### 1.1. Arquivo da Cúria metropolitana de Belo Horizonte

*Circular n°1 – “Tributo sagrado” – Apelo ao clero e ao povo de Belo horizonte. Belo Horizonte, 1922.*

*Livro de Avisos e Mandamentos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 5, “Proibição da Festa chamada Reinado”. Belo Horizonte, 10 de agosto de 1923.*

*Livro de Avisos e Mandamentos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 7. 21 de setembro de 1923.*

*Livro de Avisos e Mandamentos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 24. 21 de setembro de 1924.*

*Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 30: “Visita Pastoral”. 22 de abril de 1925.*

*Livro de Avisos e Mandamentos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 51: “As festas do Reinado”. 09 de outubro de 1926.*

*Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 452. 11 de junho de 1948.*

*Livro de Avisos da (Arqui)diocese de Belo Horizonte. Aviso n° 485. 08 de junho de 1949.*

#### 1.2. Arquivo da Sociedade de Nossa Senhora do Rosário

*Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário (1935-1991)*

*Livro de Atas da Associação Nossa Senhora do Rosário, Itaúna (1935-1991)*. “Ata de instalação e inauguração/ Estatuto da Sociedade Nossa Senhora do Rosário”. 21 de julho de 1935.

### 1.3. Arquivo da paróquia de Sant’Anna em Itaúna

*Livro de Tombo da Paróquia de Santana, Itaúna (1923-1947)*

*Livro de Tombo da Paróquia de Santana, Itaúna (1948-1992)*

## 2. Fontes impressas

### 2.1. Arquivo da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte

*Carta Pastoral do Episcopado da Província Ecclesiastica de Belo Horizonte promulgando as determinações das Conferências Episcopais de 1927*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1927.

*Pastoral Coletiva do Episcopado da Província Eclesiástica de Belo Horizonte*, contendo as determinações da quinta conferência episcopal da província realizada em Luz, de 17 a 20 de setembro de 1941. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, 1941.

*Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil de 1915*.

### 2.2. Arquivo da Paróquia de Santana

*Jornal Folha da Diocese*. “há um homem enviado por Deus. Seu nome: José Ferreira Netto, há 50 anos entre nós.” Ano II. Edição Especial. Itaúna. 2ª quinzena de janeiro de 1993.

### 2.3. Arquivo Histórico e etnográfico de Itaúna – Prefeitura Municipal de Itaúna

*Folha do Oeste*. “Reclamações”. Nº 29, ano 3. 12 de junho de 1949.

*Jornal Folha do Oeste*. Itaúna, 1959. “Superstição”. Nº 249, ano 16. 7 de junho de 1959.

Jornal *Folha do Oeste*. “Resolva seu caso de amor: procure um terreiro”. 23 de abril de 1975.

Jornal *Folha do Oeste*. “Seminário do Folclore”. Itaúna, 18 de agosto de 1979.

Jornal *Folha do Oeste*. “O aniversário do ‘Seu’ Joaquim Procópio”. Itaúna, 18 de agosto de 1979.

#### 2.4. Arquivo do Instituto Cultural Maria de Castro Nogueira

*Código de Posturas do Município de Itaúna*. Lei nº 14, art. 36. 21 de maio de 1902.

Jornal *O Itaúna*. “Feiticeiros”. 30 de agosto de 1902.

Jornal *O Itaúna*. “Os manipanços”. 21 de setembro de 1902.

*O Itaúna*. “Aiu!”. 23 de agosto de 1903.

*Jornal de Itaúna*. “Um enterro ruidoso”. 27 de fevereiro de 1916.

#### 2.5. Obras de João Dornas Filho

DORNAS FILHO, João. *Achegas de etnografia e folclore*. Belo Horizonte: Imprensa/Publicações, 1972.

\_\_\_\_\_. *A influência social do negro brasileiro*. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Guairá, 1943.

\_\_\_\_\_. *Efemérides itaunenses*. Belo Horizonte: João Calazans, 1951.

\_\_\_\_\_. *Itaúna*. Contribuições para a História do Município. São Paulo: Editora Guairá, 1936.

### 3. Documentos on-line

#### 3.1. Acervo da Biblioteca de Letras da UFMG – “Projeto Suplemento Literário”

*Suplemento Literário*. “Literatura Mineira: João Dornas Filho”. Minas Gerais. 29 de janeiro de 1977.

#### 3.2. Acervo Site do Vaticano

Papa LEÃO XIII. Carta Encíclica *Supremi Apostolatus Officio*, de 01 de setembro de 1883.

#### 3.3. Acervo Site Santana FM – Projeto História de Vida

Entrevista concedida pelo padre Edilson Antônio Manoel à rádio Santana FM. Disponível em: [http://www.santanafm.com.br/antigo/diario/noticias/historia\\_de\\_vida/entrevista\\_padre\\_edilson.shtml](http://www.santanafm.com.br/antigo/diario/noticias/historia_de_vida/entrevista_padre_edilson.shtml). Acesso em 18 de abril de 2010.

### 4. Fontes Orais

#### 4.1. Entrevistas com congadeiros

Sr. Dilermando Vitor de Oliveira. Entrevista realizada em 11 de fevereiro de 2010.

Sr. José Alberto Moura. Entrevista realizada em 04 de abril de 2010.

Sr. Luiz Antônio. Entrevista realizada em 04 de fevereiro de 2010.

Sr. Vandeir Pereira de Camargo. Entrevista realizada em 31 de março de 2010.

Sr. Vicente Salomé. Entrevista realizada em 12 de agosto de 2010.

Sra. Maria C. Oliveira (dona Maria Baiana). Entrevista realizada em 06 de fevereiro de 2010.

Sra. Maria Conceição de Jesus (dona Sãozinha). Entrevista realizada em 09 de abril de 2010.

#### 3.2. Entrevista com padres

Padre Amarildo José de Melo. Entrevista realizada em 06 de agosto de 2010.

Padre Francisco Cota de Oliveira. Entrevista realizada em 18 de agosto de 2010.

## BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha. *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ANDRADE, Mário. *Danças dramáticas no Brasil*. Tomo I. 2ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Pró-memória, 1982a.

\_\_\_\_\_. *Danças dramáticas no Brasil*. Tomo II. 2ª edição. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Pró-memória, 1982b.

AZZI, Riolando. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

BASTIDE, Roger. Contribuições ao estudo do sincretismo católico-fetichista. In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasileira, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Editora Vozes/ Koinonia, 2003.

BORGES, Célia Maria. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. “Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea”. *Varia história*. Vol. 22, nº 36. Belo Horizonte, Jul/Dez 2006.

\_\_\_\_\_. *Os Leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre. “Gênese e estrutura do campo religioso”. In: MICELI, Sérgio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

\_\_\_\_\_. *O que é folclore*. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do Folclore*. 3ª edição. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2008.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

COELHO, Beatriz (org.). *Devoção e arte: imaginária religiosa em Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2009.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

FERNADES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus*. Uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Florestan. *O Folclore em questão*. 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 1989.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. “A cultura clerical e a folia popular”. *Revista Brasileira de História*, vº.17, nº. 34, São Paulo, 1997.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GEERTZ, Clifford. “o beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder”. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. “Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: Uma Discussão a partir do Caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ABA. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF, 2003.

\_\_\_\_\_. “Liberdade Religiosa no Brasil Contemporâneo: Uma Discussão a partir do Caso da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: ABA. (org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EDUFF, 2003.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães & PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/EDUFJF, 1988.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. “A Igreja Católica no Brasil colonial”. In: BETHELL, Leslie. *América Latina Colonial*. Vol. I. São Paulo: EDUSP, 1984.

KIDDY, Elizabeth W. “Progresso e Religiosidade: Irmandades do Rosário Minas Gerais, 1889-1960”. In: *Revista Tempo*. Nº 12. Rio de Janeiro.

LEONEL, Guilherme Guimarães. *Entre a cruz e os tambores: conflitos e tensões nas Festas do Reinado (Divinópolis - M.G.)*. Dissertação de mestrado. PUC Minas, 2009.

LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1977.

LIBANIO, João Batista. “O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio”. *Perspectiva Teológica*. 34, 2002.

LIMA, Maurílio César. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauero, 2001.

LIMA JÚNIOR, Augusto. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1956.

LUCAS, Glauro. *Os sons do Rosário: o congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MANOEL, Ivan A. *O Pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MARIN, Jerri Roberto. “História e historiografia da Romanização: reflexões provisórias”. In: *Revista de Ciências Humanas (Dossiê Religiosidade e Cultura)*. Florianópolis: UFSC, n. 30, outubro de 2001.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vols. III e IV. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATA, Sérgio da. “Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o 'reformismo' católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

MENCARELLI, Fernando. “Coroas negras na República: rito, teatro e folclore”. In: BIÃO, Armindo, et al (org.). *Temas em contemporaneidade, imaginário e teatralidade*. São Paulo: Anablume, 2000.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/ UFRJ, 2004.

\_\_\_\_\_. “Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção”. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (org.) *Catolicismo plural: dinâmica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2010.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

MONTERO, Paula. “O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea”. *Estudos Avançados*. 9 (25), 1995.

\_\_\_\_\_. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos*, nº 74, março de 2006. p. 53

\_\_\_\_\_. “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil”. *Etnográfica*, nº 13 (1), maio de 2009.

\_\_\_\_\_. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, nº 74, março de 2006.

MONTES, Maria Lucia. “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: Novais, Fernando (coordenador) & Schwarcz, Lilia M. (org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

Nina Rodrigues. “As ilusões de catequese”. *Revista Brasileira*, v. 9, 1897.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 2002.

PRANDI, Reginaldo. “Prefácio à 2ª edição”. In: AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMOS, Arthur. “Os estudos negros e a Escola de Nina Rodrigues”. In: CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1962.

REIS, João José. “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da Escravidão”. *Tempo*. vol. 2, nº. 3. Rio de Janeiro, 1996.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

RIO, T. Dominguez Del. *Rosas Del Paraiso: o la devoción Del santíssimo Rosario*. Bueno Aires: Ed. Guadalupe, s/d.

RODRIGUES, Graziela E. F. *Bailarino – pesquisador – intérprete: processo de formação*. Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

RODRIGUES, Vanilza. *Entre Ballet e Bailados: a recriação das manifestações populares e a performance de grupo “parafolclórico” no norte de Minas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social: USP, 2006.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *O que é pentecostalismo?* São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROSENDAHL, Zeny. “A identidade religiosa na perspectiva geográfica: os lugares sagrados”. In: MANOEL, Ivan & ANDRADE, Solange (org.). *Identidades religiosas*. Franca: UNESP: Civitas Editora, 2006.

RUGGIERI, Giuseppe. “A fé do povo entre estratégia eclesial e necessidade religiosa”. *Religiosidade Popular*. Concilium 206: Teologia prática. Petrópolis: Vozes, 1986.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANCHIS, Pierre. “As religiões dos brasileiros”. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, vº 1, nº2. 2º semestre de 1997.

\_\_\_\_\_. “As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, nº 28, ano 10, 1995.

\_\_\_\_\_. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

\_\_\_\_\_. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. In: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes>. Acesso em 08/07/2008.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. *Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção de subjetividade de adolescentes dos Arturos*. Dissertação de mestrado em Educação. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG, 1997.

SANTOS, Leila Borges Dias. *Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da Sociologia da Religião*. Tese de Doutorado em Sociologia, UNB, s/d.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHUTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Evanston: North Western University Press, 1967.

SEVCENKO, Nicolau. "Introdução: O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso". In: *História da vida privada Brasileira*. Vol. 3. São Paulo: Cia. das Letras. 1998.

SILVA, Luiz Geraldo. “Religião e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América Portuguesa. *Cahiers des amériques latines*, nº 44. Paris : IHEAL Editions, 2003.

SILVA, Rubens Alves. *Negros católicos ou catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no Congado mineiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

\_\_\_\_\_. *Performances congadeiras e atualização das tradições afro-brasileiras em Minas Gerais*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. USP: São Paulo, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. “O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII”. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2002.

\_\_\_\_\_. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. “O escravismo brasileiro nas redes do poder: comentário de quatro trabalhos recentes sobre a escravidão colonial.” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro. vol. 2, 1989.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SOUZA, Miguel Augusto Gonçalves de. *História de Itaúna*. Vol. I. Belo Horizonte: Ed. Litteraura Maciel, 1986.

SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

\_\_\_\_\_. “O papel criador e normativo da religiosidade popular na Igreja”. *Religiosidade Popular*. Concilium 206: Teologia prática. Petrópolis: Vozes, 1986.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

\_\_\_\_\_. Documentos escritos e tradição oral num reino alfabetizado: tradições orais escritas no Congo, 1580-1910. & MILLER, Joseph. A tradição Oral e História: uma agenda para Angola. In: *Actas do II Seminário Internacional Sobre a História de Angola. Construindo o passado Angolano: as fontes e a sua interpretação*. Lisboa: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VELHO, Gilberto. *Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença*. (datilografado, s/d).

\_\_\_\_\_. *Projeto e Metamorfose: antropologia das Sociedades Complexas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. “Aspectos míticos da memória”. In: \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEIRA, Davi Gueiros. “A ameaça de uma invasão protestante: 1865-1869”. In: *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª Edição. Brasília: Editora UNB, 1980.

VIEIRA, Dilermano Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007.

VILARINO, Marcelo de Andrade. *Festas, cortejos, procissões: tradição e modernidade no congado belo-horizontino*. Dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.